

SOUSTAVNÁ KATOLICKÁ VĚROUKA PRO LID.

NAPSAL P. FRANT. ŽÁK T. J.

DÍL TŘETÍ.
VIII. O SVÁTOSTECH.



V PRAZE 1925.
CYRILLO-METHODĚJSKÁ KNIHTISKÁRNA V. KOTRBA. — NÁKLADEM
„DĚDICTVÍ SV. JANA NEPOMUCKÉHO“.

✓

Imprimatur.

PRAGAE, 28. Aprilis 1920.

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

KNIHA VIII.
O SVÁTOSTECH.



O svátostech.

1. Jednáme o Bohu posvětiteli. Pán Ježíš, vtělený Syn Boží, nás vykoupil, t. j. usmířil Boha, učiniv zadost přísné spravedlnosti, a zasloužil nám nevyčerpatelný poklad milosti. Když nás vykoupil, chce také abychom si vykoupení jeho osvojovali. Osvojování svátosti děje se hlavně svátostmi. Osvald píše: „Bůh připojil řádným způsobem rozdělení milosti Kristovy k určitým, od Pána Ježíše k tomu ustanoveným znakům neboli viditelným znamením, které jakožto účinní nositelé milosti ji převádějí na lidi a jim ji přisvojují. Tyto znaky slovou svátosti. Podstatný jejich rys je, že v nich tajemným způsobem spojeny jsou viditelný znak a neviditelná milost.“

Ospravedlnění a rozmnožování milosti uskutečňuje se sice neviditelně v duši, ale velmi odpovídá lidské povaze, že Spasitel spojil udělení milosti se zevními znameními. Člověk, bytost duchovně-hmotná, bez viditelných znamení nemůže se obejít, chce-li svou mysl dát na jevo. Totéž má platnost o myšlenkách a citech náboženských. Zvláště vidíme, že lidstvo na celém světě mělo a má obřady na důkaz očistění a posvěcení. Sv. Augustin píše, že všude, kde bylo náboženství, ať pravé nebo bludné, byly zevní znaky, jelikož by bez nich náboženské spojení nebylo možné. Bez zevních znamení neměli bychom ani my dostatečné jistoty, že nám je milost udělena. Proto pouze vnitřní udělení milosti by lidi neuspokojilo, nýbrž svádělo k obřadům vymyšleným, bezcenným, ba pověřčivým. Sv. Tomáš praví, že zevními znameními při svátostech člověk se vzdělává, cvičí v pokoře a chrání škodlivých činů. Andělský učitel má zajisté pravdu. Člověk se vzdělává, nebo zevní znamení naznačuje vznešené pravdy Boží, na př. oblití při křtu očistu duše od hříchu, přijímání nejsvětější Svátosti duchovní pokrm duše. A necvičí-li zpověď v pokoře, v ctnosti nad míru důležité? Neučí-li nás pozdvihování při mši kořiti se Bohu? Ochrániti se škodlivých činů napomíná každé zevní znamení svátostné, neboť každé ukazuje jejich škodlivost, na př. voda a očistění ukazuje na poskvrnu,

a každé staví před oči prospěšnost přiměřených skutků dobrých. Sv. Augustin pronáší krásnou myšlenku: „On (Kristus) to jest, který křtí v sv. Duchu, . . . ne v těle, nýbrž neviditelným skutkem velebnosti.“ A středověký spisovatel dří: „Kristus křtí rukou a ústy kněze; Kristus rukou a ústy kněze tvoří své tělo a krev Proto jest knězem na věky, nebo on křtí a obětuje.“ Tak jsou svátosti nástroje, kterými sám Spasitel skrze své zástupce nás ospravedlňuje a posvěcuje. On vlastně je uděluje, nebo co činí vyslanec jménem krále, činí král. Křesťan, jsa přítomen udělování svátostí, vzpomene si, jak Pán Ježíš kdysi po zemi chodil, nemocné uzdravoval, hříchy odpouštěl, apoštolům své tělo podal, jim sv. Ducha udělil, a řekne si, že Kristus činí tak posavad. Svátosti udělují se též jménem církve, ale to nemění uvedené právě skutečnosti.

Dionys Kartus. přirovnává svátosti nádobám s léčivými mastmi, hojícími různé neduhy, hřích dědičný, hřích veliký a malý, nevědomost, převrácenou vůli, slabost, žádostivost. Tato slova zase nám živě připamatují, jak dílo vykoupení Páně v účincích stále trvá, očišťujíc nás a posvěcujíc silou, plynoucí z prolité krve Páně. Sv. Otcové přirovnávají Pána Ježíše milosrdnému Samaritánu (Luk. 10, 25 n.), jenž stále světem chodí a ujíímá se zraněného t. j. lidstva. Muž upadlý mezi lotry byl oloupen, zraněn, zeslaben: lidstvo je oloupeno o dary nadpřirozené, zraněno v přirozených, zeslabeno ve vůli po dobru. Samaritán vymyl rány, nalil na ně oleje, obvázal je. Pán Ježíš, vykládá sv. Bonaventura, dává nám olej duchovní, jenž skýtá život, hojí rány a sílí, sv. svátosti. Jako Samaritán zaplatil za ošetřování na hospodě, tak Ježíš zaplatil za nás výkupné svou smrtí. Církev je hospodou, dí ctih. Beda; ona občerstvuje pocestné na pouť do věčnosti.

Konečně jest církev viditelná společnost, tělo Kristovo (1. Kor. 12, 27). Jest tudíž nutno přijímati pokrm viditelně, třebaš byl duchovní.

2. Důstojnost svátostí je veliká. Ve svátostech stává se hmota nástrojem sv. Ducha k účínům nadpřirozeným, k očištění, posvěcení a posílnění člověka. Tak jest povýšena k vznešenému cíli, sloužíc mimořádně ke cti Boží a spáse lidské. V jedné ze „svátostných her“ Calderonových vystupují živly, jichž Kristus užil při svátostech jako látky a tvaru, a nadšeně chválí Boha, že je vyvolil za prostředek tak vznešených a spásonosných tajemství. Svátosti zjevují moc a moudrost Boží. Moc, poněvadž Bůh užívá při nich nepatrného prostředku k převelikým a tajemným účínům; moudrost, poněvadž svátost, majíc část hmotnou a duchovní, odpovídá výborně přirozenosti, skládající se z duše a těla. Svátosti zjevují převelikou lásku Boží, nebo jsou stále zdroje, jimiž se od hříchu omýváme, v slabosti posilujeme, v ctnosti prospíváme, pro různé stavy lidské připravujeme,

nadpřirozeně živíme. Sv. Otcové je proto nazývali: „ostatky vtělení“, „kanály nadpřirozeného života“, „nádoby s krví Páně“, „léky lidské přirozenosti“, „prameny živé vody, skákající do života věčného“ a p. Svátostmi spojují se věřící v jednu společnost. Společnost bez zevních znaků není možná. Svátosti spojují věřící v duchovní říši Kristovu a udržují je v ní. (Srov. Ef. 4. 11. n.) Ovšem nejsou jediným zevním znakem církevní společnosti.

Také mše sv. a modlitba jsou prostředky milosti. O oné bývá řeč při svátosti Oltářní a o této v nauce o ctnostech.

Znáti učení o svátostech je důležité a potřebno každému, jelikož až na dvě, svěcení kněžstva a stav manželský, každý je povinen je přijímati, třebaš tato povinnost není u všech stejná. Proto napomíná sněm tridentský a Římský katechismus kněze, aby o nich lidu horlivě vykládali. Kdo je zná, bude rád podle ducha církve přijímati, a kdo tak učiní, jistě věčně nezahyne.

3. Pojednáme nejprve o svátostech vůbec a pak o jednotlivých svátostech. Část „o svátostech vůbec“ obsahuje to, co je všem svátostem společné; proto při jednotlivých svátostech pak už se předpokládá. Jednotlivé svátosti lze rozmanitým způsobem třídit. Někteří zařadují je ve tři skupiny: 1. křest, biřmování a svátost Oltářní, jež mají za účel zdokonalení jednotlivce. 2. Pokání a poslední pomazání, jež mají též účel, ale více nahodile, podmíněčně. 3. Svěcení kněžstva a stav manželský, jež mají účelem dobro společnosti.

Část I.

Ö svátostech vûbec.

Projednáme v této části otázky: 1. Co jsou svátosti, v kteréŒto otázce je také obsaŒeno, Œe jsou a Œe jest jich sedmero; 2. jak svátosti působí; 3. které jsou účiny svátostí; 4. kdo ustanovil svátosti; 5. o rozdavači svátostí; 6. o přijímateli jich.

Co jsou svátosti?

1. Svátost zove se latinsky „sacramentum“, řecky „mysterion“; obě slova znamenají skoro totéŒ, totiž věc svatou a skrytou. Římané uŒívali slova sacramentum pro peněŒitý obnos, který strany při sporu ukládaly v chrámě nebo u velekněze a který po ukončení sporu rozdělen byl mezi stát a vítěze. TéŒ ho uŒívali pro vojenskou přísahu, kterýŒto význam byl ovšem nejvíce známý a běžný; odtud přešlo slovo na věc, která přísahou byla stvrzena. Věc v chrámě uloŒená nebo přísahou potvrzená byla pokládána právem za věc svatou, nalézající se pod boŒskou stráží. „Sakra“ znamená „svatá“. VŒak každá věc svatá, Bohu posvěcená, od Boha chráněná má do sebe něco tajemného, neboť její spojení s Bohem, jenŒ jí chrání, je oku skryto. Tak máme význam: sacramentum = sacrum secretum = věc svatá a tajemná, mysterion. Češké svátost odpovídá více latinskému sacramentum, tainstvo v ruštině více řeckému mysterion. V češtině uŒíváme také někdy místo „svátost“ slova „tajemství“; v Písmě děje se tak pravidlem.

Co znamená slovo svátost (tajemství) v řeči církevní? Trojí: a) věc nějakou, svatou nebo tajemnou, b) znak věci svaté a tajemné, c) v uŒším a vlastním smyslu znak, který značí a působí milost BoŒí.

a) Věc nějakou, zvláŒtě pravdy BoŒí. „A neznali tajemství BoŒích“ (Moudr. 2, 22). „Znamé nám učinil tajemství

vůle své“ (Ef. 1 9). „Kdybych znal všechna tajemství . . .“ (1. Kor. 13, 2). Podobně často (Ef. 3, 3; Kor. 1, 26 n.; 1. Tim. 3, 16). Český překlad Písma užívá pro latinské sacramentum slova tajemství podle řeckého mysterion. Tertullian veškerou nauku církve nazývá sacramentum; podobně Cyprian a jiní. Jak patrně, má tu slovo sacramentum, mysterium, svátost význam všeobecný. Poněvadž víra obsahuje pravdy svaté a tajemné, je jméno to případné. Méně všeobecný je význam druhý :

b) Z n a k, z n a m e n í n ě j a k é v ě c i. Sv. Pavel nazývá manželství velikým tajemstvím (sacramentum), t. j. znamením, jež poukazuje na tajemné spojení Krista s církví (Ef. 5, 28 n.). Sen krále Nabuchodonosora, v kterém viděl sochu s hlavou ze zlata, s prsy a rameny ze stříbra . . . , znamenající předzvěst budoucích osudů říše, je zván tajemství, sacramentum (Dan. 2, 18). „Tajemství sedmi hvězd . . . sedm hvězd jsou andělé (biskupové) sedmi církví . . .“ (Zjev. 1, 20). V tomto smyslu je svátostí svěcená voda, sůl, rozmanitá náradí a obřady Starého i Nového zákona. Tertullian nazývá tak předobrazy Starého zákona. Sv. Augustin dří: Znaky, jež znamenají věci Boží, zovou se sacramenta. Výměr sv. Augustina udržel se v bohovědě velmi dlouho.

V těchto významech slova svátost jest některý rys výměru, jež dnes o svátosti dáváme, zachycen, avšak nikoli určitě. Bylo nezbytno dati výměr svátosti, jenž by odpovídal úplně a výhradně sedmeru svátostí, od Krista ustanovených. Počátek k tomu učinil sv. Hugo Vikt. Navrhl tento výměr: „Svátost jest hmotná věc (materiale elementum) smysly postřehovaná, jež podobností svou něco představuje (ex similitudine repraesentans), z ustanovení značí a z posvěcení obsahuje nějakou neviditelnou duchovní milost.“ Domníval se, že tím nalezl výměr, který se hodí pro všechny svátosti a jen pro ně, a který obsah svátosti plně vystihuje. Však není tomu tak. Jeho výměr značí pokrok vzhledem k sv. Augustinu, ale podle něho svátost není „působivým znakem“ milosti, nýbrž ji „obsahuje“ asi jako nádoba obsahuje vodu. Tu by svěcení a manželství nebyly svátostmi. Pokus ten však vedl k tomu, že pravý výměr byl nalezen. Dal jej Petr Lombardský. Sv. Tomáš Akv. jej přijal.

c) Tak ustálil se v církvi obyčej, j m e n o v a t i „sacramentum“ jen takové znaky, které znamenají posvěcující milost a zároveň ji působí. Od dohy scholastiků je tento název vyhrazen jen svátostem, o nichž tuto jednáme. Neurčité zůstalo pouze, „jak“ znamení působí milost. Poněvadž tohoto určitého vyhrazení výměru v prvních stoletích nebylo, nesmíme, čtouce knihy sv. Otců a bohoslovců, při slově „sacramentum“ „mysterion“ mysliti vždy jen na svátost v našem určitém ohraničení, nýbrž ze souvislosti usouditi, oč jde. Z toho pak, že nedovedli dati hned dokonalý výměr svátosti, nelze

souditi, že neznali našich sedm svátostí. V praxi církve byly a tudíž také v učení jejím. Byly v nich v plném svém významu; pouze dokonalý výměr vědecký chyběl.

Svátosti, o nichž jednáme, jsou svátosti Nového zákona. Ale také Starý zákon měl svátosti, jenže se od našich lišily. Sněm Tridentský, dí: „Kdo by řekl, že svátosti Nového zákona od svátostí Starého zákona se neliší, leč že mají jiné obřady, je v klatbě.“ Z toho jde, že v Starém zákoně svátosti byly a že se od našich lišily. Nevíme s jistotou, které obřady Starého zákona byly svátostmi, poněvadž není o tom ani určité zprávy v Písmě nebo v podání, ani rozhodnutí církevního. Bohoslovci pomáhají si takto: určují podstatné vlastnosti svátostí Nového zákona a usuzují pak, na které starozákonní obřady se hodí.

Podstatné vlastnosti svátostí Nového zákona jsou:

1. Svátost je viditelné znamení. Znamení je věc, jež poznaná jsouc vede k poznání nové věci. Vidím-li, že někdo se znamená křížem, soudím, že je křesťan. Viditelné znamení t. j. znamení, které smysly postřehujeme, jelikož jsou i znamení čirě duchová. „Kdybys byl netělesný,“ dí sv. Jan Zlat., „byl bys dostal znamení netělesné, ale že jsi z těla a duše, dostáváš duchovní znaky hmotné.“

2. Toto znamení ukazuje na milost, jež člověk vniterně posvěcuje, čímž ho účastna přirozenosti božské. Zevní znamení může na milost poukazovati všelijak, na př. že bude později dána anebo že se právě dává. Znak při svátostech Nového zákona značí, že se „právě“ dává, a to tak, že zevní znamení „ji působí.“ Sněm tridentský praví: „Kdo by řekl, že svátosti Nového zákona neudělují milosti, kterou znamenají, je v klatbě.“ Tímto bližším určením počet zevních znamení je už velmi ohraničen, znaky nesvaté jsou vyloučeny vůbec, znaky posvátné omezeny.

3. Tato zevní znamení jsou z Božího ustanovení. Přirozené znamení, nemajíc samo ze sebe žádného spojení s milostí, nemůže ji znamenati, neřku-li udělovati. A poněvadž vnitřní milost, převyšující všechny síly přirozené, může dávat jen Bůh, může také jen on ustanovit znamení, která s ní jsou spojena, ji znamenající nebo udělující. Sněm tridentský dí: „Kdo by řekl, že svátosti Nového zákona nejsou všechny od Ježíše Krista ustanoveny, je v klatbě.“ Pojem zevního znaku mimo to obyčejně žádá, aby s věcí, kterou naznačuje, měl nějakou podobnost. Sv. Augustin dí, že bez této podobnosti nemohl by vůbec býti svátostí. Sv. Bonaventura dí: „Jako voda obmývá tělo, tak milost očišťuje duši.“ Takové znaky zovou se „symbolické“ „náznačné“ t. j. obrazné.

4. Tato znamení jsou trvalá. Svátostmi spojují se lidé v pravou církev, rozeznávají od církví nepravých, posvěcují;

proto je nezbytno, aby trvaly potud, pokud církev na zemi trvá, t. j. do skonání světa. (1. Kor. 11, 26).

5. Tato znamení mají hlavním účelem ne úctu Boží, nýbrž posvěcovati lidi a zachovati je ve spojení s Bohem. Tím se svátosti liší od obětí, kterých hlavní cíl je Boha uctívati. Avšak týž znak může býti i svátostí i obětí.

Ty jsou podstatné vlastnosti svátosti Nového zákona. Proto lze o našich svátostech dáti výměr, že jsou zevní znamení, od Boha (Krista) věčným zákonem ustanovená na označování a udílení vnitřní milosti. Pravoslavné církve dávají týž výměr. Malinovskij píše: Podle učení pravoslavné církve rozumějí se pod slovem svátosti ve vlastním smyslu takové posvátné úkony, samým Kristem pro spásu věřících ustanovené a zákonitou církví vykonávané, které ve viditelném znaku obsahují a skrze viditelný znak udělují neviditelnou milost Boží, a to tak, že při každé svátosti vylévají se na věřící určité, zvláštní dary milosti.

2. Svátosti Starého zákona musí míti tytéž vlastnosti, avšak s obměnou, která odpovídá spasitelskému řádu (ekonomii), jenž mu je vlastní. Dvojí jest základní rozdíl mezi zákonem Starým a Novým: 1. Starý zákon zasvěcoval Bohu jen zevně; kdo jej plnil, byl zevně zvláštním způsobem s Bohem spojen. Proto říkáme, že měl spravedlnost zevní, svatost zákonitou, podle Zákona. 2. Starý zákon byl předobraz Nového zákona, a proto byl ovšem také jen dočasný. Když tyto dvě základní pravdy o Starém zákoně obrátíme na výměr o svátostech, který podle Nového zákona jsme dali, snadno odkryjeme, v kterých vlastnostech starozákonní svátosti se liší od novozákonních. Výměr svátosti Starého zákona, jež takto obdržíme, bude: Svátosti Starého zákona jsou zevní znamení, trvale (pokud Zákon trvá) od Boha ustanovená, která naznačovala a udělovala zákonitou svatost, předobrazující svatost vnitřní.

Svátosti Starého zákona neudělovaly vnitřní milosti posvěcující, která nadpřirozeně a fysicky duši s Bohem spojuje. To jsme vyložili již ve stati o Starém a Novém zákoně. Písmo svědčí, že teprve Kristus přinesl pravdu a milost (Jan 1, 17), milost vnitřní (Žid, 8, 10), jež dává vyšší dokonalost (Řím. 2, 29), zvláště synovství Boží (Řím. 8, 15), takže Nový zákon již není zákon bázně a služebnosti (Is. 54, 1 n.; Gal. 4, 21 n.; Řím 3, 20; 7, 6 a j.). Zasloužil milost lidstvu hlavně svým utrpením a smrtí. Eugen IV. píše ve výnosu pro Armény: „Svátosti Starého zákona nepůsobily milosti, ale předobrazovaly, že skrze utrpení Kristovo bude dána.“ Sv. Augustin píše: „Svátosti Starého a Nového zákona nejsou stejné: tyto dávají spásu, ony slibovaly Spasitele“. Svátosti Starého zákona udělovaly svatost zákonitou. Nadpřirozený cíl lidstvu pro slíbeného Vy-

kupitele, jenž vrátí mu milost, zůstal. Proto Bůh uděloval lidstvu milosti, aby kdo chce, mohl se spasiti. Víme, že kdo zahyne, ať je pohan, žid, křesťan, zahyne svou vinou. Před Kristem nebylo znamení, jež by působila milost, ani u pohanů ani u židů; tu uděloval Bůh podle své prozřetelnosti. Řád (ekonomie) milosti byl tedy pro všechny lidi stejný. Ale Židé měli od Boha zvláštní zákon s bohatým obřadnictvím. Skrze tento zákon tvořili jeden národ, Bohu posvěcený. Zákon ten byl předobrazem Nového zákona. Pro toto vyvolení byli Židé hodni zvláštních milostí, a také je dostávali, ale ne skrze obřady. Kdo plnil Zákon, byl Bohu milý pro svou věrnost k Hospodinu, nemluvě o tom, že Zákon nábožensky vyvyšoval Židy nad všechny národy před Kristem, i dostával zvlášť hojné milosti. Zákon svými úkony povzbuzoval také k zbožnosti a různým ctnostem. Věrný plnitel Zákona měl spravedlnost Zákona t. j. zákonitou; byla nemalá, neboť Zákon byl těžký. Víc Bůh nežádal. Pak ani on neskrblil milostí. Ale zevní znamení jí neudělovala. Tehdy spása neplynula přímo ze Starého zákona; o tu staral se Bůh mimo Zákon. Ale Starý zákon předobrazoval Nový, který obsahovati bude nový řád (ekonomii) spasitelský, podle něhož postaráno bude o spásu. Bude míti milost od Krista již zaslouženou a udělovati z ní skrze svátosti. Bůh před Kristem dával milost vzhledem k budoucím zásluhám Pána Ježíše. V Novém zákoně je Kristem získáno již právo na milost a připojeno k určitým zevním znamením.

Předobraznost Starého zákona je v Písmě často vyslovena, hlavně v 9. a 10. hlavě listu sv. Pavla k Židům. (Viz též Žid. 13, 14; 22, 23; Gal. 3, 24; 1. Kor. 10, 1 n.; Kol. 2, 16). Ve výnosu pro Jakobity učí Eugen IV., že svátosti Starého zákona byly ustanoveny, aby předobrazovaly něco budoucího. Israelita osvojoval si spravedlnost Zákona skrze určité obrazy, zevní znaky, t. j. skrze svátosti. Svátosti Starého zákona tedy neudělovaly milosti vnitřní (posvěcující), nýbrž zevní svatost zákonnou a byly obrazem spasitelského řádu (ekonomie), jenž nastane v Zákoně novém. V jistém smyslu lze říci, že milost udělovaly. Zevní onou svatostí Zákona měl totiž Israelita účast na všech zaslíbeních, daných vyvolenému národu; zaslíbení ta byla zajisté milostí. Možno tedy právem říci, že starozákonní svátosti, dávající svatost zákona, dávaly milost, ač ne posvěcující, nebo ji předobrazovaly.

Některé zevní znaky Starého zákona mají, ovšem podle spasitelského řádu tehdejšího ustanoveného, všechny vlastnosti, které svátosti mají míti. Společný výměr pro svátosti Starého a Nového zákona je tudíž možný. Lze jej dáti asi slovy: Svátost vůbec je zevní znamení od Boha trvale ustanovené, aby značilo posvěcující milost a podle spasitelského řádu, který k spáse lidí je zřízen, ji předobrazovalo udělením svátosti zákonné,

n e b o u d ě l o v a l o. Někteří bohoslovci tvrdili, že k podstatě svátosti Starého zákona nenáleží, aby udělovala nějaké posvěcení, dovolávajíce se sv. Tomáše Akv. Avšak dovolávají se ho omylem Sv. Tomáš učí, jak právě jsme vyložili, právě výslovně, že pouhé předobrazování milosti k pojmu svátosti nestačí. Svatost zákonná je obraz svatosti z milosti; patří-li tedy k svátosti Nového zákona, aby udělovala milost, patří k svátosti Starého zákona, aby udělovala svatost zákonitou. Více také k společnému pojmu svátosti není třeba. Že svátost Starého zákona dávala jen svatost Zákona, která posvěcující milost toliko předobrazovala, a že svátost Nového zákona posvěcující milost uděluje, plyne z různého spasitelského řádu, a proto společnému pojmu svátosti neodporuje.

Z řečeného je patrné, že manna, měděný had, přechod Rudým mořem a p. nejsou svátosti, ač milost předobrazovaly, neboť nejsou to trvalá znamení, jež by byla Israelity posvěcovala spravedlností Zákona. Podobně v Novém zákoně holubice, ohnivé jazyky, mytí nohou apoštolům, slova Kristova k Magdaleně, svěcená voda, postřižiny, pomazání kráť, obřady k svátostem přidané, slavné sliby, mučednictví a p. nejsou svátosti, poněvadž to nejsou znamení trvale k posvěcení lidí ustanovená, t. j. nepůsobí milosti anebo nejsou od Boha, ač mnohé z nich spojeny jsou s milostí.

3. V i d i t e l n á z n a m e n í j s o u s y m b o l y. I jest otázka, co znamenají. Dle sv. Tomáše Akv. trojí věc a) smrt Páně, b) vnitřní naši svatost, c) cíl našeho posvěcení, totiž život věčný. Kristus je příčina záslužná naší spravedlnosti a zasloužil nám ji hlavně svou smrtí, milost uděluje nám tuto spravedlnost skrze svátosti, účel všeho pak je blažené patření na Boha. Proto svátost je z n a m e n í p a m ě t n í, upomínající na to, co se stalo (smrt Páně), z n a m e n í n á z n a č n é, ukazující, co v nás smrt Páně skrze svátost právě působí (posvěcení), z n a m e n í p ř e d z v ě s t n é, ukazující, co v nás smrt Páně skrze svátost způsobí na věčnosti. Sv. Pavel to naznačuje o křtu, když říká, že jsme v smrt Kristovu pokřtěni, abychom chodili v novotě života (svatosti) a s ním vzkříšení byli k slávě (Srov. Řím, 6, 4 n.). Zvláště krásně jeví se tento trojí symbol u svátosti Oltářní (Jan 6, 50 n.; 1. Kor. 11, 24 n.). Církev často se modlí: „O svatá hostino, v které se Kristus přijímá, a) obnovuje památka jeho utrpení, b) duše milosti naplňuje a c) budoucí slávy nám dává záruka.“

V celém spasitelském řádu Božím vidíme mimo to s t u p ň o v a n ý r o z v o j. Svátosti Starého zákona ukazovaly na svátosti Nového zákona a milost, jež udělují; svátosti Nového zákona ukazují na budoucí slávu nebeskou. Tak církev je jako uprostřed mezi starým Jerusalemem a Jerusalemem nebeským. Starý zákon byl stín budoucích dober, Nový zákon jest jich obraz (Žid, 10, 1 n.). Sv. Ambrož říká: „Stín přešel,

nastal obraz, přijde skutečnost. Stín v Zákoně, obraz v evangeliu, skutečnost (pravda) v nebi," a vykládá, že stínem byly potopa, řeči proroků, Rudé moře, ohnivý sloup, kámen, jenž dal vodu a pod; obrazem jsou: Kristus, jeho krev, víra, mše sv., svátosti; pravdou: blažené patření na Boha tváří v tvář, a nikoliv jen skrze obraz, podobenství (1. Kor. 13, 12). Sv. Bruno, biskup ze Segni († 1123), píše: „První stánek je synagoga, druhý církev, třetí nebe . . . První byl v stínu a obrazu, druhý jest v obraze a pravdě, třetí v pravdě. V prvním ukazuje se život, v druhém se dává, v třetím jest majetkem.“

Mimo to jest každá svátost ještě symbolem zvláštním, podle něhož uděluje také zvláštní milost. Křest přivtěluje do těla Kristova, biřmování činí vojínem Kristovým, děje se tak zvláštním vnitřním znakem, do duše vštípeným atd. O tom bude při jednotlivých svátostech řeč podrobná.

4. Byla a často ještě bude řeč o znamení, znaku; proto přidáváme o něm ještě několik slov.

Znamení, signum, je poznaná věc, která vede k poznání jiné věci. Šlépěje v písku praví, že tam někdo šel. Kouř zvěstuje, že je někde oheň. To jsou znamení viditelná, jelikož je postřehujeme okem. Viditelným znamením je ovšem také to, jež postřehujeme jinými smysly. Jsou znamení neviditelná t. j. smyslům nepřístupná. Klid duše bývá znamením, že trvá v milosti. Ve svátostech mluvíme o viditelném zevním znamení.

Jsou znamení přirozená a umělá. Ona poukazují sama sebou na něco druhého, tato mají svůj význam proto, poněvadž jim jej lidé dali. Kouř je přirozeným znamením, chlašujícím oheň; podobně ranní červánky, šlépěje a j. Prapor, stejnokroj, odznaky spolkové a p. jsou znamení umělá. Spolek ustanovil si tyto věci, a proto od té doby jsou jeho znamením. Viditelné znamení ve svátostech je umělé, nebo Kristus je ustanovil. Avšak zároveň je znamení přirozené, nebo Spasitel volil je tak, aby mezi ním a mezi tím, co značí, byla podobnost. Bellarmin rozeznává trojí znamení: taková, která sama sebou něco značí, n. př. šlépěje člověka; taková, která jen z lidské dohody mají určitý význam, na př. různé froubení ve vojsku; taková, která přirozenou svou povahou se člověku k určitému znaku takorčka nabízejí, na př. kříž pro křesťana. K tomuto třetímu druhu náleží znamení svátostná, n. př. voda k vnitřnímu obmytí, chléb a víno k duchovnímu pokrmu. Svátostným znamením se staly ovšem teprve, když Pán Ježíš je k tomu zvolil a na ně pod určitými podmínkami milost připsal.

Jsou znamení spekulativní a praktická. Znamení spekulativní jen něco znázorňují, na př. zemské barvy, obrazy, sochy; znamení praktická to, co znázorňují, také působí, na př. odevzdání klíče dobytého města vítězi znamenalo odevzdání

města do jeho moci. Svátostní znamení jsou znamení praktická. Obyčejně je proto jmenujeme působivá. Svátostná znamení Starého zákona působila spravedlnost zevní, zákonnou; svátostná znamení Nového zákona působí svatost vnitřní.

Jsou znamení, jež značí něco minulého, něco přítomného nebo něco budoucího. Socha zemřelého básníka je znamení minulosti, vyvěšení praporu na uvítanou vzácného hosta znamení přítomnosti, hlas elektrického zvonku na stanici, ohlašující příjezd vlaku, znamení budoucnosti. Svátostná znamení Nového zákona mají všechny tyto tři významy. Všecka pamatují nás na smrt Páně, která milost zasloužila, ukazují, že se jimi právě milost uděluje, zvěstují budoucí slávu, k níž připravují. Zřejmě je trojí tento vztah vysloven ve křtu (Řím, 6, 8 n.) a Eucharistii (Jan 6. 55 n.; 1. Kor. 11, 26), u ostatních to snadno usuzujeme. Hlavně jsou však svátostná znamení náznaky neboli symboly přítomnosti, ukazující, že skrze ně milost právě se udílí.

Poněvadž viditelné znamení působí svatost, zove se působivé (*signum operativum*). Poněvadž ukazuje na milost, zove se názorné (*demonstrativum*) Poněvadž pamatuje na toho, kdo je ustanovil a od něhož má působivou moc, zove se pamětní (*rememorativum*). Poněvadž je pomůckou k věčnému cíli a na něj tak ukazuje, zove se záručné (*prognosticum*) Poněvadž u jiných probouzí zbožné city, zove se také vzdělavatelné (*pareneticum*).

5. Protestanté neboli reformátoři XVI. věku zavrhnuli svátosti. Zevní znamení, působící milost v duši lidské, nesrovnávala se s jejich základní naukou, že člověk se ospravedlňuje pouhou věrou. Nicméně nejednali důsledně.

Lutherští učili, že žádný zevní úkon nemůže člověka ospravedlniti; jediné vědomá víra, v srdci vzbuzená, má tuto ospravedlňující moc. Když ji člověk vzbudí, dává mu Bůh bezprostředně, a to svým zasáhnutím, milost do duše. Tato víra lutherská záleží, jak víme, v důvěřivém spoléhání na zásluhy Kristovy, zvláště v důvěřivém spoléhání, že jsou hříšniku odpuštěny hříchy. Prostředkem ospravedlnění není zevní znamení, kterým by se udělovala milost. Svátosti jsou pouze známkami, že jsme v stavu milosti, slouží leda k tomu, že nás povzbuzují, abychom se upevňovali ve víře. Proto neliší se od různých úkonů starozákonních. Neospravedlňuje svátost, nýbrž víra ve svátosti. Kdo nemá uvedené důvěřivé víry, u toho je svátost, i když ji přijme, bez významu.

Anabaptisté (novokřtěnci) vyvodili z tohoto učení důsledek, zajisté správný, že svátosti jsou úplně zbytečné, anaf víra stačí. Teď Luther obrátil a počal v prudkých polemikách hájiti svátosti jako nezbytných prostředků milosti. Tato změněná nauka Lutherova přešla do věroučných knih lutheran-

ských. Záleží asi v tomto: Svátost jest znak svatý, obsahující posvěcující sílu nezávisle na člověku. Ale tento význam má skrze slovo Boží, které přistupuje k viditelnému znaku, obsahující slíbení milosti. Toto slovo Boží, prikazující konat svátosti, jest věc hlavní, jádro, podstata; bez něho nemůže sv. Duch na duši působiti a milostí ji obdařiti. Slovo nosí stále s sebou milost, slovo jest nositelem, korytem jejím. Tato nauka, ostatně nejasná, snaží se zakrýti smutnou zkušenost, že lutherští zavrhlí svátosti. Neboť když řečené slovo Boží je všechno, jsou zevní znaky svátostní zrovna tak zbytečny jako při nauce o ospravedlnění pouhou vírou. Slovo Boží dává vše, co uděluje svátosti, i bez nich a mimo ně, viditelné svátostné znaky pak beze slova nemohou nic. Jediný význam svátosti spočívá leda v tom, že zevní znak, vykonaný nad určitým člověkem, dává mu osobní jistotu spasení, ovšem má-li přiměřenou důvěřivou víru, neboť bez ní zůstává prázdným znakem. Než i tento význam pozbývá síly. Jakou jistotu, táži se, dává svátost, když konec konců závisí její účín na mé víře? Mám-li jistotu o své důvěřivé víře, svátosti nepotřebuji; nemám-li ji, nedají mně ji ani svátosti. Zůstává tedy jediné, že svátosti svými úkony jsou vychovatelskou pomůckou k utvrzení a zesílení víry.

Zvingli byl důslednější. Pravit, že třeba-li svátosti na utvrzení víry, člověk nedochází spásy samou vírou, nýbrž vírou a svátostmi. Ale poněvadž to jest proti základní nauce reformátorů o samospasitelnosti víry, učil, že svátosti nemají jiného významu, nežli že spojují lidi mezi sebou. Křest, píše, nepůsobí nic jiného, nežli že označuje toho, kdo přistupuje k církvi, a nikterakž neznamená, že by se mu tím odpouštěly hříchy.

Kalvín přizpůsobil učení o svátostech své hrozné nauce o vyvolených a zavržených. Kdyby svátost, na př. křest, udělovala milost, to by ji mohl obdržeti ten, který podle vůle Boží od věčnosti je zavržen. To se Kalvínovi nehodilo. Proto učil, že sv. Duch uděluje milost jak chce, ať ve svátosti, ať mimo ni. Mezi milostí a viditelným znakem svátostným není žádného spojení.

Reformátoři, hlásající, že očišťují víru od římských nálezků a se vracejí k původní víře apoštolů z první církve, zavrhlí právě tuto víru. Kolikrát čte se v Písmě o potřebě křtu na odpuštění hříchů!

Sekty, které z protestantismu vyplynuly, jako anabaptisté, metodisté, sociniani, kvakeři a j. podrželi ze svátostí ještě méně. Na Rusi přijali protestantské bludy duchoborci, molokani, štundisti a p. Reformátoři, zavržše svátosti jako prostředky posvěcení, zavrhlí řád, od Krista ustanovený, kterým milost od něho zasloužená na nás přechází a spasení od něho vykonané se nám osvojuje.

A n g l i k á n i pojmají svátosti jako katolická církev. V symbolické (věroučné) knize anglikanské čte se: „Svátosti Kristem ustanovené nejsou pouhé znaky křesťanského vyznání, nýbrž také jistá svědectví a působivá znamení milosti a blahovůle Boží, skrze něž Bůh neviditelně působí na nás, budí a utvrzuje víru v Krista. Nejsou jen pro oko jako obřad, nýbrž k užívání; ale spasitelný vliv mají pouze na ty, kdož užívají jich hodně; na nehodně přijímající uvalují odsouzení.“ V anglikanském katechismu čte se: „Svátost je zevní a viditelný znak vnitřní a duchovní milosti, dané nám, ustanovený od samého Krista jako prostředek, kterým jí dosahujeme, a jako záruka, která nás o tom ujišťuje.“

Svátosti v dějinách lidstva.

Rozeznáváme v bohovědě čtverý stav lidstva: 1. Stav nevinnosti, v němž byli Adam a Eva do hříchu. — 2. Stav zákona přirozeného, v němž byli Israelité do Zákona Mojžíšova a ostatní lidstvo do křesťanství. Jmenuje se tak, poněvadž až na malé výjimky Bůh nedal žádného kladného (positivního) zákona. Avšak nezapomínejme, že i tehdy bylo lidstvo určeno k cíli nadpřirozenému a dostávalo k němu potřebné milosti; nebyl to tedy stav čistě přirozený. — 3. Stav Zákona Mojžíšova, v němž žili pouze Israelité a jenž trval do smrti Páně. — 4. Stav Nového zákona neboli stav milosti, jenž smrtí Kristovou začal pro všechno lidstvo a trvatí bude do skonání světa.

Otázka jest: Měl-li každý stav své svátosti a jaké?

1. Bohoslovci učí téměř jednomyslně, že v stavu nevinnosti nebylo svátostí. Ani Písmo, ani podání o nich nevědí; není tedy žádného důvodu je přijímati. Sv. Augustin jmenoval strom života svátostí, ale v smyslu širším. Také nesrovnávaly by se dobře se stavem tím. Prarodiče setrvali v něm jen na krátko, takže sotva by byli mohli nějakých svátostí přijímati. Také Bůh věděl, že z něho vypadnou. Nanejvýš bylo by lze mysliti na manželství. Apoštol je sice jmenuje svátostí (Ef 5, 32), ale poněvadž neudělovalo ani svátosti Zákona, ani milosti, svátostí tehdy nebylo. Apoštol je tak jmenuje, že ukazovalo na spojení Krista s církví.

Bohoslovci však otázku rozšiřují a táží se, zdali by tomuto stavu svátosti byly přiměřeny, kdyby déle trval. Tu odpověď není již tak jednomyslná. Suarez a jiní myslí, že by byly vhodné jako projevy víry, k probouzení náboženského citu, k snazšímu pochopení tajemství Božích, k spojení lidí v jednotu kultu, zvláště pak jako prostředky k rozmnožování milosti a zásluh, nebo jako prostředky výchovné.

u dítek a j. Avšak většina bohoslovců nesouhlasí. Práví, že tyto důvody jsou dělány příliš podle našeho stavu. Tak i jest. Nebýti prvotního hříchu, nebylo by třeba vykoupení, a Kristus by se asi byl nevtělil. Všecka ustanovení by závisela na úradcích Božích. Co víme o nich? Nic. — Sv. Tomáš uvádí, že by svátosti neodpovídaly dokonalosti stavu nevinnosti. Tělo a vše nižší tak dokonale bylo podrobno duši a duše Bohu, že by se neslušelo, aby přijímala nadpřirozené poznání a povzbuzení z věcí nižších, hmotných; jí by bylo přiměřeno, aby poučována byla světlem Božím uvnitř. Jako léku proti hříchu jich nepotřebovala vůbec, nebo nezřízené žádostivosti by nebylo. Než rozmnožování milosti? Svatý učitel odpovídá, že když milost b z svátosti byla udělena, přiměřeněji bez nich by se také rozmnožovala, dokládaje, že také andělé v době před blaženým patřením neměli znamení na rozmnožování milosti. Vůbec se mu zdá, že svátosti ukazují na stav méně dokonalý, kdežto stav nevinnosti byl stav dokonalý. Jako příklad uvádí člověka, jemuž dlužno k pokrmům přidávati něco, aby je strávil. Tomu, chce říci, podobáme se my. Člověk v stavu nevinnosti byl by jako člověk zdravý. Jemu Boží světlo, zřízená vůle a vlitá milost k dokonalému a záslužnému životu by stačily.

2. Byly-li svátosti v stavu přirozeného zákona? Bohoslovci učí všeobecně, že tehdy byla „přirozená svátost“, kterou se děti očisťovaly od dědičného hříchu. Suarez ukazuje, že také děti jsou zahrnuty ve vůli Boží, která chce spásu všech, nazýváje mlnění, že o ně postaráno nebylo, bezbožným. Dovolává se všeobecného souhlasu bohoslovců. — Bohoslovci opírali se zase o svaté Otce, kteří této nauce zřejmě učí. Sv. Augustin tak činí častěji. Dí: „Nemysleme, že před obřízkou služebníků Božím, již měli víru v Spasitele v těle slíbeného, nebyla dána žádná svátost pro děti; byla dána, jenže Písmo nepraví, v čem záležela.“ Podobně píše neznámý původce spisu „O povolání pohanů“ asi z téže doby. Co děti ospravedlňovalo, neví, ale míní, že se to dělo nějak skrze rodiče, jelikož samy nebyly ještě s to, aby víru v budoucího Vykupitele vzbudily. Důvodem jest mu vůle Boží, která všecky národy volá k spáse a dává jim milost.

Sv. Řehoř V. myslí, že víra v Messiáše ospravedlňovala dospělé při oběti, nedospělé skrze jiné. Hugo Vict. myslí na nějaké obětování, představení dítky Hospodinu. Bohovědný důvod pro svátost před Zákonem plyne z víry, že Bůh chce vážně spásu všech lidí a proto jim dává možnost získati milost. (1. Tim. 2, 4). Také nedospělé děti náležejí k lidem. Dospělí dostávali dostatečné vnitřní milosti pomocné k nadpřirozeným skutkům víry, naděje a lásky k slíbenému Vykupiteli, a tak dospěli k ospravedlnění t. j. k milosti posvěcující. Ale u dítek tyto skutky nejsou možny. Jak mohly uvěřiti v budoucího Messiáše,

nemajíce užívání rozumu žádného nebo nedokonalého? Bylo tedy nezbytno, aby Bůh nějak jim pomohl. Innocenc III. dí: „Nelze, aby všechny dítky zahynuly, jichž denně tolik umírá, aniž by jim milosrdný Bůh, jenž nechce, aby někdo zahynul, dal nějaký prostředek spásy.“

V čem záležel tento prostředek? Pravděpodobně v svátosti. Jen skrze Krista je spása (Skut. 4, 12). Kdo tedy má být ospravedlněn, musí nějak skrze víru s ním být spojen. Spravedlnost Boží (přichází) věrou v Ježíše Krista . . .

(Řím. 3, 22 n.). Proto i dítkám v stavu přirozeného zákona bylo se s Kristem spojit. Samy nemohly, tedy skrze jiné. Bez jejich vědomí přešla na ně vina dědičného hříchu, bez jejich vědomí jsou z něho očistěny. Jak se to dělo? Věrou rodičů? Nejspíše asi nějakým zevním obřadem, buď přímo od Boha, anebo s jeho vůlí ustanoveným. Zevní znamení bylo ve Starém zákoně a je v Novém. I bylo zajisté také tehdy. Znamenalo asi připojení k národu s určitým obřadnictvím, tedy věc světskou a náboženskou. Možná, že význam náboženský se oslabil, ale byl tu; bylo tu posvěcení Bohu, víra v Messiáše, přivtělení k budoucí církvi, věc náboženská. Tak dítko bylo zasvěceno pravému Bohu. Sv. Otcové mluví někdy jen o víře, ale myslí patrně víru, jež se zevně obřadem projevuje; či lze projeviti, že dítky náležejí k témuž vyznání, pouhou věrou? Nemožno přece vnitřní kon víry dospělých vštípití jim do duše. Sv. Tomáš na otázku, je-li po hříchu třeba svátosti, odpovídá „ano“, nečině rozdílu, v jakém stavu člověk žije. Bylo třeba zevního znamení, kterým člověk víru ve Vykupitele, ať rozvinutě ať zavinutě, projádlil, anť spása je jen z něho. Ustanovení této svátosti bylo nezbytně od Boha, nebo jde o udělení milosti; ale bylo asi jen všeobecné a neurčité.

Byly-li i jiné svátosti? Mnozí myslí, že nikoliv. Stav přirozeného zákona byl stav nedokonalý, i neměl nežli nejnutnější zařízení spasitelská. Dospělý mohl dojíti odpuštění hříchů dokonalou nadpřirozenou litoostí. — Někteří soudí jinak. Jistě byl spasitelský řád chudičský, neurčitý, a proto nedával také radostné jistoty a bohaté pomoci, jako naše svátosti. Mimo to obřad ten pro svou neurčitost se asi měnil, kazil, ztrácel, zvláště když víra v Messiáše mizela.

3. Byly-li svátosti v stavu zákona Mojžíšova? Ano. V předešlé stati jsme se o věci již zmínili. Bůh ustanovil skrze Mojžíše mnoho obřadů, o nichž čteme v třetí knize Mojžíšově, zvané Leviticus, které působily svatost Zákona a předobrazovaly budoucí řád milosti (1. Kor. 10, 1 n.; Žid. 9, 1 n.). Mnohé z těchto obřadů byly svátostmi nebo měly vlastnosti, jež jako potřebné dříve jsme uvedli. Sv. Otcové mluví vesměs o svátostech zákona Starého a Nového. Z bohoslovců jsme slyšeli již sv. Tomáše Akv., jak z toho, že nikdo bez víry v Krista nemůže být ospravedlněn, dovozuje, že by o

třeba před Kristem zevních znamení, kterými by lidé tuto vláru projadřovali. Jinde opět ukazuje, jak hřích časem nabýval moci, takže přirozený zákon nestačil, aby lidé dobře žili. Proto bylo třeba jeho přikázání určití a vysloviti, a poněvadž hříchem i vlra mizela, nějakými svátostmi ji upevniti. Důvody ty mají o zákoně Mojžišově tím větší platnost, že byl předobrazem zákona Nového.

Všeobecně se pokládá obřízka za svátost. Obřízkou jako viditelným znamením, od Boha trvale ustanoveným, byly dítky Israelitů ode všech národů odděleny a Hospodinu ve vyvoleném lidu odevzdány. (1. Mojž. 17, 10 n.; 2. Mojž. 12, 44. n.; 3. Mojž. 12, 3; Jos. 5, 3 n.; Řím. 2, 25; I, 4 n.). Obřízka dávala tedy, spojujíc s Bohem, zvláštní svatost, svatost Zákona, a ukládala ovšem také všecky povinnosti v Zákoně obsažené. Obřízka byla obrazem křtu. Sv. Pavel nazývá křest obřízkou Krista, kterou křesťané umírají hříchu (Kol. 2, 11. n.). Sv. Augustin dí: Obřízka byla tehdy svátostí, jež předobrazovala křest. — Též svěcení na kněze Aronovců pokládá se za svátost. Popis, který Písmo o něm dává (2. Mojž. 29, 1. n.; 3. Mojž. 8, 1. n.), tomu nasvědčuje. Obřad byl ustanoven od Boha, posvěcoval zvlášť některé osoby Bohu, oddělil je od ostatních. Znamenal tedy zvláštní zákonitou svatost a uděloval ji; s ní ovšem také zvláštní povinnosti. Tato svatost není fysická, jako milost, nýbrž mravní. Slovo „mravní“ neznamená tu svatost, jež je v ctnostném životě, nýbrž toliko opak slova „fysický“. Obřady ty jsou předobrazem svátosti kněžství v Novém zákoně a milosti, jež svěcení tu uděluje. Je otázka, byl li jen Aron a první kněži svěcení, anebo i jejich dědiční nástupci. Mnozí myslí, že posvěcením před Sinai byla rodina Aronova na vždy posvěcená a že obřadu nebylo třeba již nad jednotlivci opakovati. Avšak mínění to není snadno přijatelné. Osobní vysvěcení odpovídá lidské povaze a důstojnosti stavu; opak byl by nepřirozený.

K svátostem počítá se také Velikonoční beránek. Obřad byl od Boha, trval bez ustání až do Krista, znamenal zvláštní vyvolení a posvěcení národa. I on znamenal tedy zvláštní svatost Zákona a uděloval ji. (2. Mojž. 12, 26.). Zároveň byl obrazem nejsv. Svátosti a milosti z ní plynoucí. „Beránek náš zabít jest Kristus,“ dí sv. Pavel (1. Kor. 5, 7.). — Z těchto důvodů lze za svátost pokládati pojidání přesných chlebů, jen kněžím dovolené (3. Mojž. 24, 9.). — K svátostem počítají se také obřady, jimiž židé se očišťovali, jako různá obmývání. Různé znečištění činilo je neschopny úkonů Božích, obětí, obřadů; proto bylo se jim dříve očistiti. Očištění ta dávala, jak patrně, zákonitou svatost (3. Mojž. 12, 1. n.; 4. Mojž. 19, 1. n. a j.). Svátosti ty předobrazovaly svátost pokání a milost, již uděluje.

Pro bířmování, sňatek a poslední pomazání není v Starém zákoně odpovídajících trvalých obřadů. Sv. Tomáš to vykládá asi takto: Bířmování znamená plnost milosti, které v Starém zákoně nebylo, poslední pomazání přímý vstup do slávy věčné, jenž tehdy nebyl možný, manželství spojení Krista s církví, jehož ještě nebylo.

Pro dívky na osvobození od hříchu dědičného byla u Israelitů obřízka. Byla ustanovena již za Abrahama, tedy dávno před Mojžíšem. Bůh řekl k němu: „Totof jest úmluva má mezi mnou a vámi . . . Obřezán bude každý z vás pohlaví mužského . . . a bude úmluva má na těle vašem . . .“ (1. Mojž. 17, 9. n.). Zároveň dī, že vyhlazen bude z lidu pacholík, jenž by nebyl obřezán. Zevní znamení, od Boha trvale ustanovená, jež přidružuje k vyvolenému národu, Bohu posvěcuje a je tak potřebné, že bez něho následuje zavržení, — toť okolnosti, jež ukazují s velikou pravděpodobností, že pro obřízku odpouštěl Bůh dědičný hřích u dítek. Sv. Augustin dī, že obřízka byla na místo křtu. Podobně přemnoží jiní. Z bohoslovců stačí slovo sv. Tomáše Akv.: „Všichni (bohoslovci) mají za to, že se v obřízce odpouštěl dědičný hřích.“ Obřízka byla skutečně vyznáním víry v Krista, nebo skrze ni Bůh si oddělil ode všech národů lid, jemuž dával svá messiánská zaslíbení; odpovídá tedy zvláštním způsobem tomu, co činí teď sv. křest.

Lze namítnouti slova sv. Pavla (Řím. 4, 9. n.; 3, 1; Gal. 5, 6), že obřízka u Abrahama byla „známkou“ spravedlnosti jeho a ne „příčinou“ její. Avšak apoštol mluví o dospělém. U dospělého dědičný hřích byl odpuštěn zajisté vírou a láskou, a tak obřízka byla u něho skutečně známkou spravedlnosti Zákona. Mimo to sv. Pavel klade důraz na vnitřní smýšlení proti holému obřadu. Po Kristu obřízka pozbyla wszelké platnosti.

Jak působila obřízka? Jisto je, že nebyla účinnou příčinou milosti jako naše svátosti, neboť Starý zákon milost předobrazoval, ale neuděloval. Co byla tedy? Příležitostí, při které Bůh dal duši posvěcující milost. Bůh jí žádal jako podmínky, znamenající zevní vyznání víry v Messiáše; když byla vyplněna, udělil milost. Tak sv. Tomáš a většina bohoslovců. Ani mravní příčinou milosti obřízka nebyla, nebo mravní příčina má skutečnou účinnost, působí; to v Starém zákoně je vyloučeno.

Otázka je, jak očišřovány byly dívky od dědičného hříchu? U příležitosti jiných obřadů, které odpovídaly buď „přirozené svátosti“ v stavu zákona přirozeného, nebo obřízce. Z této neurčitosti je vidno, jak i Mojžíšův zákon byl chudý na milosti a nebeské dary. Sv. Tomáš uvádí jako důvod, proč obřízka byla jen pro chlapce, okolnost, že rozdělení národů dělo se hlavně podle mužů, a že hřích dědičný šíří se otcem.

4. Jsou-li svátosti v Novém zákoně? Ovšem. Kristus sám je vtělená nestvořená milost, a církev viditelná je prostřednice nadpřirozeného života. Proto je přirozeno, že jí dal prostředky milosti. Přiměřenost svátostí lze viděti z následujících důvodů: Člověk jako bytost duchově-hmotná projevuje svou vřru zevními znaky. I je vhodné, aby Nový zákon, jenž přirozenosti lidské neničí, měl zevní znamení, odpovídající nauce Kristově a jejímu účelu. Církev je viditelná společnost, i třeba jí zevních znamení, jimiž se do ní vstupuje a spojení s ní udržuje. Hlavou církve jest Kristus, jenž viditelně na zemi žil a svou smrtí milost nám zasloužil; sluší se, aby památka ta viditelnými znameními se nám uváděla na paměť. Svátosti jako zevní znamení zjevují nám názorně milosrdenství, spravedlnost, moudrost a moc Boží, ukazujíce nám denně, jak podivuhodně Ježíš se stará o spásu naši. Jimi množí se naděje spásy, nebo jsou jistým svědectvím, že jsme přijali milost nad zásluhy naše. Jsou stálým povzbuzením, abychom si vykoupení Kristovo osvojovali. Nestačí jen na Krista spoléhati, třeba také k církvi se utíkati. Ve svátostech se posvěcuje také hmotná příroda.

Poněvadž Pán Ježíš ustanovil svátosti jako prostředky, jimiž se nám ovoce vykoupení osvojuje, jest přijímání svátostí nezbytné. Bez milosti nelze se líbiti Bohu; než pravidelná cesta, získati milost, jsou svátosti. Proto odsoudil sněm tridentský nauku reformátorů, kteří prohlásili je buď za zbytečné anebo za znamení, jež nic nepůsobí. Nezbytnost svátostí není však stejná. Jinak zajisté nezbytný je křest, jinak svěcení kněžstva. Některá svátost jest nezbytná pro jednotlivce, některá vzhledem k společnosti církevní nebo světské. Některá svátost jest nezbytna tak, že bez ní nelze dojíti spasení, některá této nezbytnosti nemá.

Bůh měl ovšem tisíce cesty, jimiž ovoce vykoupení by mohl lidem přivlastňovati. On volil svátosti. Z působ, jež zvolil, zřídil svátosti, je na výsost přiměřený. Zjevuje nám každým svátostným úkonem Boha v jeho vlastnostech, zvláště v jeho všemohoucnosti, moudrosti, lásce, prozřetelnosti. Každá svátost je veliký div, neboť působí přirozeným znakem milost, věc nadpřirozenou, což je nade všechny síly přírody. Nejmenujeme ji divem jen proto, že nevidíme, jak milost je na úkon vázána a do srdce se přenáší.

Svátosti odpovídají povaze lidské. Že zevní znamení, působící milost, je nám přiměřené, už jsme řekli. Odpovídá člověku, že svátost má také povahu léku. Hřích nás zranil, svátost léčí rány. Hřích uvedl nás v porobu ďábla, svátost z ní osvobozuje. Hříchy dějí se pravidelně zneužitím přírody, ve svátosti milost jde do duše skrze vodu, chléb, olej. — Voda, pšenice, réva, oliva, aj, jaké plody přírodní! Jim odpovídají plody kříže: křest, eucharistie, pomazání. Kdo je tak nesmyslný, aby od-

vážil se prohlašovati s manichejci hmotu za základ zla, když slouží za nástroj milosti, volají často sv. Otcové. Nezbytnost svátosti cvičí v pokoře, bez níž není ani pokoje ve světě, ani požehnání u Boha. Prostý jejich znak volá: nebuď pyšný a nádherný. Bůh bydlí ve svatostánku. Hugo Viktor dí, že člověku, jenž zneužil přírody k hříchu, jest se nyní k ní snižovati, aby skrze ni dosáhl milosti. On také poukazuje na to, že z viditelných znamení máme vystupovati, abychom pochopili tajemství milosti Boží; tak skrze svátosti se poučujeme a jimi v dobrých skutcích cvičíme. Ó by lidé rozuměli tajemstvím Božím!

Jest sedmero svátostí.

Ke konci XII. století učili bludně kathaři („čistí“) řkouce, že účín svátosti závisí na svatosti udělovatele, a zavrhovali užívati látky při věcech duchovních. Neuznávali platnost manželství, křest dítek a přepodstatnění. Sněm laretanský IV. (1215) odsoudil jejich bludy, ale počet svátostí neudává. Jmenovány jsou ve výnosu nesněmovním z r. 1210, daném od Innocence III., za něhož sněm se konal.

1. Reformátoři XVI. století snížili naukou o důvěřivé víře, která prý jediná ospravedlňuje, spasitelský význam svátostí; zároveň zmenšili jich počet. Luther hlásal r. 1520 sedmero svátostí, ale ještě téhož roku čtyři zavrhl. Ponechal „křest, pokání a chléb“. Již tehdaž však znevážil pokání a r. 1523 je také zavrhl, takže zbyl křest a „chléb“. Později opět přijal pokání, ale zavrhl je zase. Melancton váhal, až se vyslovil pro křest, večeři Páně a svěcení kněžské. Kalvin a Zwingli od počátku přijímali jen křest a večeři Páně. Tato dvojice pak v protestantismu zvítězila.

V anglikánském vyznání se dí, že křest a večeře Páně jsou od Krista, ostatní od apoštolů nebo církve. Novější anglik. bohoslovci praví, že tomu dlužno rozuměti ne tak, jakoby anglik. církev měla jen dvě svátosti, nýbrž tak, že dvě jsou vyšší, evangelické, ostatní nižší, církevní. Podle nich je tedy svátostí sedm. Nicméně nauka ta je bludná, neboť ustanovení od Krista patří k podstatě svátostí. Již z toho je pochopitelné, proč Lev XIII. nemohl uznati pravost anglik. svěcení na kněze.

Pravoslavné církve přijímají sedm svátostí. V „Poslání východních patriarchů“ č. 15 čte se: „Věříme, že v církvi jsou evangelická tajemství, a to sedm. Většího a menšího čísla svátostí není, takže mimosedmerý počet je plod kacírského nerozumu, číslo sedm pak právem se drží na základě evangelia jako ostatní články katolické víry.“

Církev katolická hlásá sedmero svátostí. Sněm tridentský prohlásil proti novotářům: „Kdo by řekl, že svátosti

Nového zákona nebyly všechny ustanoveny od Pána Ježíše Krista, anebo že jest jich více nebo méně nežli sedm, totiž křest, biřmování, eucharistie, pokání, poslední pomazání, kněžství a manželství, anebo že některá z těchto sedmi není pravá a skutečná svátost, je v klatbě.“ Nauka o „sedmeře“ svátostí je tedy článek od církve prohlášený. Poněvadž při jednotlivých svátostech bude o jich ustanovení zvláštní řeč, podáme zde toliko důkaz všeobecný. Jinak ani nelze, praví kard. Franzelin. Důkaz, že je sedmero svátostí, nemůže býti leč výsledek pojednání o jednotlivých tajemstvích. Do XII. století nebyly svátosti v jedno spojeny a jedním pojednáním předkládány. V době sv. Otců a dlouho do doby scholastické bylo leccos zváno sacramentum. I nebylo snadno vybrati jasně a určitě vlastnosti, které všem svátostem a jen jim jsou společny a jejich podstatnými známkami. Když byl výměr nalezen, nastalo tříbení podle něho. Věc nebyla nová, neboť vždy bylo sedm a jen sedm svátostí, ale nastalo bohovědné třídění a prohloubení.

2. Od XII. století, tedy dávno před reformátory, byla obecná víra kat. církve, že je sedm a právě jen sedm svátostí; tyto svátosti se všude v církvi také udělovaly a přijímaly. Co z toho následuje? Takový všeobecný souhlas v nauce a praxi je neomylný důkaz, že víra v sedmero svátostí je pravda apoštolská, zjevená. Sv. Augustin dí: „Co drží celá církev, je od apoštolů jí odevzdáno.“ V knize o církvi byla o významu takového souhlasu obšírně řeč.

Než je-li pravda, že „od XII. století“ tento souhlas v církvi byl? Pro století XVI. jest důkazem rozhodnutí sněmu tridentského. Ze století XV. máme výnos sněmu florenckého (1439) pro Armény: „Jest sedm svátostí Nového zákona, totiž křest, biřmování, eucharistie, pokání, poslední pomazání, kněžství a manželství, jež od svátostí Starého zákona velmi se liší.“ Sněm v Basileji (1418) činil k stoupencům Husovým a Wiclifovým otázky o sedmeře svátostí. V století XIV. podobné otázky byly kladeny osobám z kacířství podezřelým o všech svátostech, vyjma kněžství, o kterém nebylo pochybností. Ze století XIII. jsou četná svědectví. V ustanoveních anglického biskupa Poore (1217), v ustanoveních vydaných Štěpánem Langtonem, arcibiskupem v Canterbury (1222) je sedm našich svátostí vyjmenováno a popsáno. Totéž se stalo na místních sněmích v Oxfordu 1222, Clairvaux 1278, Londýně 1272, Kolíně 1280. Vyznání, které od Innocence III. předeepsáno bylo valdským (1210), obsahuje našich sedm svátostí s krátkým a určitým odůvodněním. Na lyonském sněmu r. 1274 podal císař Michael Paleolog papeži Řehoři X. vyznání víry, v němž se dí: „Církev učí, že jest sedmero svátostí, křest...“ Táž víra byla v století XII. Sv. Otto, biskup bamberský (1127), apoštol Pomořanů, zanechal, jak vypravuje jeho životopisec Herbord

(† 1138), lidu výklad, v němž se čte: „Odcházejte od vás, odevzdávám vám, co jest nám odevzdáno od Pána, archu víry mezi vámi a Bohem, totiž sedm svátostí církve jako sedm znamení sv. Ducha... Těchto sedm svátostí, jež k vůli vám jmenuji: křest, biřmování, pomazání nemocných, eucharistii, usmíření padlých, manželství a kněžství, ráčil nebeský Snoubenec skrze nás pokorné sluhy na důkaz své lásky k vám odevzdati církvi, své choti.“ O každé svátosti je podán dosti obšírný výklad, který úplně se shoduje s tím, co o svátostech učíme dnes. O pomazání nemocných na př. se dří: „Jest potřebné umírajícím, nebo skrze ně uděluje se odpuštění hříchů a umírající je posilován proti duchům zlým, činícím duši při odchodu nástrahy, silou sv. Ducha.“ O eucharistii se dří: „Jest tělo a krev Páně. Tato svátost jest potřebná žijícím i umírajícím. Ať žijeme nebo umíráme, vždycky dlužno tohoto pokrmu užívat. Jest pravým pokrmem duše, majícím v sobě život věčný.“ Na konec je napomenutí, aby svátosti ty uctivě chovali, milovali, aby jim učili dítky své, zachovávali je na věky. Někteří pravili, že toto poučení není od něho, nýbrž od jeho životopisce. Ale poněvadž tento byl jeho současníkem, zůstává váha svědectví neztenčena. Biskup Řehoř Bargomský († 1146) píše ve spise proti Berengarovi, že je sedm svátostí, od Spasitele našeho ustanovených a nám jako lék odevzdaných; proto nemá se nikdo mýlit, když jméno sacramentum dáváno je i jiným věcem. Mistr Rolandus, později papež Alexander III., vypočítává ve svých „Sentencích“, vydaných r. 1150, sedm svátostí. Sedm svátostí uvedeno je v ustanoveních sněmovních Odonů, biskupa pařížského (1179). Z téže asi doby máme spis „O obřadech, svátostech...“, kde se čte: „Sedm je hlavních svátostí, jež se v církvi udělují, pět obecných, poněvadž nikdo z nich není vyloučen: křest, biřmování, eucharistia, pokání, poslední pomazání, dvě zvláštní, jelikož se neudělují všem, nýbrž jen některým: kněžství a manželství.“ Sedm svátostí jmenuje také Hugo Vikt. († 1141) ve spise o svátostech.

Proslavený scholastik Petr Lombardský († 1164) dává výměr svátostí a uvádí je tak, jak se doposud uvádějí. Tím byla hlavní obtíž překonána. Sv. Isidor Sevilský (7. století) dal výměr, kde označil svátost hlavně jako tajemství. Ale takový výměr hodil se též na vtělení a mnohé jiné věci. Sám uvádí tři svátosti. Tím se ustavení čísla zdrželo. Deváté století značí pokrok. Bylo třeba mít katechismy pro vyučování kleriků. O svátostech bylo v nich jednati nezbytně. Ale soustavy nebylo. Mimo to bylo mnoho svátostí, jež neměly zvláštního jména a svátostem se podobaly. Spisovatelé vrátili se k výměru sv. Augustina: „Svátost je svaté znamení.“ Tím dostali soustavu správnější nežli byla Isidorova, ale pod tento výměr hodila se i svátost i svátostina. Sv. Petr Damienský

(1072) uvádí 12 svátostí, a eucharistie se svěřením v nich chybí, Hildebert z Toursu 9. To se zase nelíbilo, jelikož uvádělo ve zmatek. Vrátili se tedy spisovatelé zase k tomu, co vypravují sv. Otcové. Však již nastalo vysvobození. Výměr Petra Lombardského byl takový, že určitě označil, co je svátost, a co nikoliv. Cestu mu připravil Abelard se svou školou, čině rozdíl mezi svátostmi vyššími, jež mají význam a cenu spasitelskou, a svátostmi nižšími. Hugo zval je hlavní a vedlejší. Rozuměli oněmi to, co my zoveme svátostí, a těmito to, co zoveme svátostiny. Bylo třeba jen vynalézt z podání ty, které patří k svátostem vyšším. To nebylo nesnadno. Robert Pull (1144) uvádí už šest svátostí podle tohoto nazírání. Opo-
menul ještě poslední pomazání. Petrem Lombardským byla syntesa šťastně ukončena. Lombard stál tak rozhodně na lišení svátostí od svátostin, že jméno sacramentum přešlo od jeho doby jen na ony. Sv. Tomáš Akv., Bonaventura a ostatní scholastikové o počtu jich jsou už tak jisti, že o něm ani neuvažují, nýbrž hledají důvody, proč jich jest právě tolik. Tuto jistotu dávalo jim trvalé církevní podání, jak Soto výslovně poznamenává. Poněvadž Hugo a jiní psali dříve nežli Petr Lombardský, není správně, když Harnack tvrdí, že nauka o „sedmeře“ svátostí je od mistra sentencí (Petra Lom.) Lombard ji toliko šťastně zachytil. Pourrat dří, že nestvořil dogmatu, nýbrž jen jasněji nežli jeho předchůdci vyslovil, co v podání je obsaženo. Slova Harnackova nelze, jako tak často, brátí vážně; značí křivý důsledek: Lombard dal výměr svátostí, tedy je stvořil. Všichni uvedení katol. spisovatelé píší o svátostech jako o věci, která je určitým, nepochybným a stálým učením církve, tedy jako o článku vřry; proto jím také byl, třebas nebyl od církve prohlášen. Abbé de Broglie píše: „Obřady, jež mají moc působiti milost, byly v církvi vždy konány. Ke každému obřadu pojila se nauka z podání, jež vykládala povahu a účín jeho. Ale společný rys těchto různých obřadů, že působí vykonaným úkonem, nebyl z počátku jasně rozlišován od jiných účínů, jež svátost má... Teprve pozdě byly uvedeny v soustavu a určen jich počet. Nauka církve je táž ve všech dobách, neboť všech našich svátostných úkonů bylo užíváno s věrou, že působí. Ale soustavnost a filosofie svátostná pokročila. Církev pokračuje v poznání zjevené pravdy, ale podmínkou tohoto pokroku je pomoc sv. Ducha, jenž řídí mysl lidskou a chrání bludů.“

3. A vřak nejen od XII. století, i z dřívějších dob máme četná a jistá svědectví, že církve vyznávala sedmero svátostí a je udělovala. Co z toho plyne? Totěž, co jsme řekli prve. Nauka, kterou církve po staletí vyznávala, je víra apoštolská, zjevená. Jaká jsou tato svědectví? Jsou jistojistě důkazná, neboť jsou od církvi odštěpených.

Vizme nejprve rozkolné církve východní. Rozkol byl způsoben patriarchou cařihradským Photiem r. 869. Rozkolník uváděl, aby svůj krok odůvodnil, rozmanité výtky proti katol. církvi, chytaje se všeho, i věcí malicherných a nedůstojných, aby ukázal, že církev římská něco nového zavedla nebo něco apoštolského vynechala, ale proti sedmeře svátostí neuvádí nic. Řekové vyznávali je jako křesťané na západě, a vyznávají je dosud. Malinovskij, nejnovější ruský spisovatel věrouky, hájí jich podobně jako my, ač jeho důkaz je vědecky slabý. Bohovědné a obřadní knihy východní, jež sahají až do VI. a V. století, uvádějí sedm svátostí církve. Na sněmích lyonském 1274 a florencském 1489 nebylo mezi zástupci západu a východu o svátostech (žádných) neshod. Když Klement IV. předložil císaři cařihradskému Michaelu Paleologu vyznání víry (r. 1267), v němž byla jmenována jako podmínka sjednocení též víra v sedmero svátostí, odpověděl císař bez námitek, že přijímá vyznání římské.

Zvlášť zajímavá jsou svědectví východní církve z doby reformace. Melancton hleděl získati Řeky pro reformaci. Roku 1559 poslal patriarchov Joasafovi II. do Cařihradu augšpurskou konfessi (vyznání), snaže se ukázati, že od víry Řeků se neliší. Patriarcha mu ani neodpověděl. Tubinský profesor Martin Crusius učinil s jinými roku 1573 podobný pokus u patriarchy Jeremiáše. Patriarcha odpověděl roku 1576 dlouhým listem, v němž mimo jiné píše: „Pravíme, jak přejasně jest nám od sv. Otců odevzdáno, že jest jedna svatá katolická a apoštolská církev, že v ní jest sedmero božských svátostí: křest, pomazání křížmem, sv. přijímání, kněžství, manželství, pokání, poslední pomazání. Jako jest sedm darů sv. Ducha, tak je i sedm svátostí, které od něho mají moc, ne více a ne méně. Tyto prostředky spásy odevzdal nám sám Ježíš Kristus, Bůh a Pán náš, jakož i apoštolové jeho.“ Když protestantští bohoslovci roku 1577 pokus opětovali, odpověděl jim podobně. Když pak roku 1579 ještě nedali pokoje, vytkl jim roku 1581 důrazně novoty, kterými apoštolskou nauku převracejí, a zakázal si všeliké další dopisování. Lepší úspěch měli 50 let později u patriarchy Cyrilla Lucarisa, jenž odpadl ke kalvinismu. Úskoky podařilo se mu zmocniti se patriarchální stolice. Ve svém vyznání z roku 1629 hlásal nauku o dvou svátostech. Nastalo na východě veliké vzbouření. Konány sněmy, roku 1638 a 1642 v Cařihradě a v Jassy, na kterých byl odsouzen jako kacíř a na rozkaz sultánův zavražděn. Na sněmu v Jerusalemě roku 1672 bylo odsouzení obnoveno. Odsouzen byl nejen patriarcha, nýbrž i blud Kalvinův. Na druhém z těchto sněmů bylo prozkoumáno důležité vyznání víry, pořázené kijeviským patriarchou Petrem Mohilou v boji proti Cyrillu Lucaris-ovi, podepsáno od čtyř patriarchů a četných biskupů, na sněmu jerusalemském r. 1672 pak znovu potvrzeno. Obsahuje „sedm“ svátostí a vý-

klad, co jsou a působí. Bludy Cyrillovy daly podnět k vážné práci řeckých bohovědců, v níž nauka o sedmeře svátostí uznána byla naukou církevního podání. Mezi nimi vynikl Melecus Syrský, zemřelý roku 1664. Z posledního sněmu (roku 1672), vlastně synody, již svolal na rozkaz východní církve patriarcha jerusalemský Dositheus, vydán byl, jelikož tenkrát francouzští protestanté, zvláště ministr Claude, znovu na rozkolníky v duchu reformatůrů naléhali, kánon: „Kdo by řekl, že sedmero svátostí nebylo ustanoveno od Pána Ježíše a že jest jich více nebo méně, jest v klatbě.“ Když se roku 1874 sešli v Bonu vyslanci protestantů, Rusů a starokatolíků k úmluvám o sjednocení, Janyšev, rektor duchovní akademie petrohradské, žádal, aby nejprve všichni vyznali víru v symbolum (vyznání víry) nicejsko-cařihradské, v sedm prvních sněmů a v sedm svátostí. Když Döllinger nechtěl, pravil Janyšev: „Víra ta (v sedm sněmů a svátostí) obsažena je v starodávných obřadech obojí církve, ve spisech od Otců a sněmů schválených, kteří, ač výslovně svátosti nejmenují, každou z nich uznávají. Od těchto tří věcí odstoupiti nelze.“ Probošt Malcev při ruském vyslancectví v Berlíně ukazuje ve spise roku 1898 vydaném, že je sedm svátostí a že protestanté odstoupili svým učením od pravé víry.

Z těchto svědectví jde, že dávno před Photiem nauka o sedmeru svátostí byla ve východní církvi pokládána za článek víry, za nauku od apoštolů křesťanům odevzdanou.

V š a k m á m e s v ě d e c t v í j e š t ě s t a r š í. Od V. století vznikly mnohé sekty, jež se od církve oddělovaly, na př. nestoriáni, monofysité, chaldeové, jakobité, melchité, kopti, armeni, maronité a j., z nichž některé dosud trvají. Ty všechny mají sedm svátostí, jak z jejich obřadních knih a také ze zvláštních bohovědných spisů je patrné. Poznavše protestantismus, vystupovaly proti němu, prohlašujíce jeho novoty za bludy, odporující apoštolskému podání. Tyto důvody sebral a rozvádí Assemani, Arnauld a j. Zavedly-li tyto sekty sedmero svátostí po svém odpadu, aby se kat. církvi přizpůsobily? Ne, neboť spíše hledaly propast mezi ní a sebou rozšířiti. Známé je, že každá sekta nenávidí církve, od které odpadla. Jak se tedy stalo, že mají sedm svátostí? Převzaly je při svém odpadu, jelikož pobloudily v jiných pravdách.

Učení o sedmeře svátostí je tedy nauka církve od počátku. Již Tertullian poukázal na to, že souhlas všech církví v některé nauce je důkazem, že je přijatá od apoštolů. Takový souhlas v nějaké novotě je vůbec nemožný. Předně bychom o jejím vzniku věděli, za druhé vznikl by jistě nějaký odpor proti ní, za třetí víme, jak Otcové vše posuzovali podle sv. Písma a apoštolského podání, za čtvrté nejsou protestanté s to, aby své bludy dokázali, za páté dlouho vedli spory, mají-li přijmouti dvě, tři nebo čtyři svátosti. Protestanté říkají, že Písmo sv. ne-

uvádí sedm svátostí, totiž počet sedm. Avšak Písmo sv. neuvádí ani dvou, t. j. nepraví, že jsou dvě. Že v Písmě všechny jsou, uvidíme později. Rovněž uvedeme svědectví Otců. Zde jen poznamenáváme, že Tertullian uvádí čtyři, křest, biřmování, pomazání, eucharistii; že uznával pokání, víme z jeho bludného tvrzení, že některé hříchy se v něm neodpouštějí; o manželství mluví jako o věci svaté a posvěcující. Sv. Augustin jmenuje všech sedm svátostí, jenže ne pospolu; obvykle jedná o křtu, biřmování, eucharistii, pokání a kněžství; to proto, že na nich je snadno viděti, v čem svátost záleží, o čem mu právě šlo. O posledním pomazání máme svědectví Innocence III. (roku 417), současníka Augustinova. V katakombách máme dvojí znázornění křtu, vyléváním vody na chlapce a rybářem, jenž chytil ve vodě rybku (podle Tertulliana jsme rybičkami Kristovými skrze vodu), biřmování vzkládáním rukou na hlavu pokřtěného a z nápisu, kterým křtěný se zve, aby přijal dary sv. Ducha; pokání je podle mnohých znázorněno uzdravením ochrnutého, nesoucího své lože, ač není-li tu spíše zobrazen účín křtu; eucharistie a mše sv. chleby, rybami, hostinou a j., svěcení kněžstva biskupem, sedícím na trůně a kladoucím svěcenci ruku na hlavu u přítomnosti dvou asistentů. Ačkoliv tedy byly obtíže s výměrem svátostí, ačkoliv o některých svátostech bylo zpráv málo anebo neurčitých, ačkoliv svátosti měly z počátku prostý obřad a udělovaly se dvě i tři pospolu, křest s biřmováním a eucharistie, pokání a viatikum s posledním pomazáním (u nemocných), jest jisto, že vždy bylo sedm a jen sedm svátostí. Již v polovině minulého století psal Osvald, že téměř každý nový objev dějepisný a starožitnický je novým důkazem této pravdy a že protestantismus jest jím opět a opět vyvrácen. Co by napsal dnes, kdy památky se zdesateronásobily a o každé svátosti máme výborná díla podrobná, kdy i nejspletitější otázky (na př. o epiklesi) se rozlušťují.

4. Scholastikové snažili se uhádnouti, proč je právě sedm svátostí. Některé jejich vývody jsou umělkované, ale některé jsou krásné a případné. Umělkované jsou rozmaňité mystické významy čísla sedm, na př. sedm jako složenina z 3 a 4. Více se zamlouvají výklady: sedm darů sv. Ducha, sedm dní stvořitelských, sedm andělů před trůnem božím, sedm ramen na svícnu chrámovém, sedmero zvířat obětních, sedm pilířů moudrosti, sedmero hlavních ctností a hříchů, sedm pečeti tajemné knihy, sedm trub znějících, sedm misek hněvu, sedm hvězd v ruce Syna božího, sedm církví v Asii a pod. Krásné jsou ty vývody scholastiků o počtu sedmera svátostí, jež odhalují podivuhodnou moudrost a lásku Kristovu. Počet „sedm“ prostě přijímají jako věc jistou, od církve hlásanou.

Sv. Tomáš Akv. praví asi takto: „Svátosti mají dvojí účel: úctu boží a pomoc proti našim chybám. V obojím případě počet sedm je přiměřený. Život duchovní odpovídá jaksi

životu tělesnému. V životě tělesném lze se dvojnásobným způsobem zdokonalovati, vzhledem k společnosti a vzhledem k sobě, k sobě pak buď získáváním dokonalosti anebo odstraňováním překážek, na př. nemocí. Hlavně je trojí zdokonalení života tělesného: Narození; jemu odpovídá v duchovním životě křest, znovuzrození ze sv. Ducha (Tit. 3, 5.). Vzdělání a silnění; jemu odpovídá biřmování, ve kterém dává se síla sv. Ducha (Luk. 24, 49). Pokrm, kterým život a síly se zachovávají; jemu odpovídá eucharistie (Jan 6, 54). To by stačilo člověku, kdyby nepodléhal tělesně a duchovně škodám. Ale že upadá v slabost těla a duše, v hříchy, je mu třeba léčení, a to dvojnásob: jednoho, jež vrací zdraví; v duchovním životě odpovídá mu pokání (Žal. 40, 5), — a druhého, které vrací původní síly cvikem a moudrou újmou (dietou) nabytí; odpovídá mu poslední pomazání, odstraňující zbytky hříchu a připravující k slávě. (Jak. 5, 15.). Krátce vysloveno: člověk roste, dospívá, se žije, uzdravuje, umírá (homo nascitur, adolescit, alitur, sanatur, moritur). — Vzhledem k společnosti zdokonaluje se člověk dvojnásobným způsobem: tím, že přijímá moc jiným vládnouti a veřejně působiti, čemuž odpovídá kněžství (Žid. 7), a tím, že přispívá k přirozenému rozmnožování, což se děje manželstvím, jež jsouc věc přirozená i duchovní, zasahuje do obou životů. Jest tedy vzhledem úcty boží a vlastního zdokonalení počet sedm přiměřený. Velice podrobné provedení těchto myšlenek má Osvald. Sám básník Goethe byl vztahem svátosti k životu překvapen a pěkně je vypsál. („Aus meinem Leben“, 2. díl.)

Co se týče pomoci proti chybám, dlužno říci totéž. Uvedu opět sv. Tomáše Akv.: „Křest je proti nedostatku života duchovního, biřmování proti slabosti duše, jež v nedávno narozených se vyskytuje, eucharistie proti povolnosti duše k hříchu, po křtu spáchanému, poslední pomazání proti zbytkům hříchů, které nejsou dokonale pokáním smyty, buď z nedbalosti nebo z nevědomosti, stav kněžský proti rozpadnutí množství, stav manželský proti osobní žádostivosti a proti úbytku množství, jenž smrtí se stává.“

Sv. Bonaventura pozoruje svátosti jako léky a shledává, že počet sedm je nejprůměrnější, jelikož podává léky k dokonalému ozdravení našeho života: „K dokonalému vyhojení nemoci spolupůsobí tři věci: vyhnání nemoci, uvedení zdraví a zachování jeho.“ Rozvádí, že je trojí nemoc, již dlužno odstraniti, hřích dědičný, těžký a všední, a čtvrtý následek její, nevědomost, zloba, slabost a žádostivost. Proto třeba je sedmerého léku: proti dědičné nemoci křtu, proti těžké pokání, proti lehké poslední pomazání, proti nevědomosti kněžství, proti zlobě eucharistie, proti slabosti biřmování, proti žádostivosti manželství. Podobným způsobem obrací číslo sedm na uvedení plného zdraví. „Plné zdraví duše záleží v sedmi ctnostech,

třech božských a čtyřech stěžejních; proto bylo třeba sedmi svátostí. Křest uzdravuje, nakloňuje k víře, biřmování k naději, eucharistie k lásce, pokání k spravedlnosti, pomazání k setrvání, jež je doplněk a vrchol statečnosti, kněžství k opatrnosti, manželství k střidmosti (mírnosti), již odporuje slabost těla, kterou však počestnost sňatku hojí. Zachování zdraví vyžaduje boje, ten však nemůže býti úspěšný bez sedmera svátostí. Aby člověk byl spořádaným šikem, potřebuje svátostí, jež chrání, zvedají a obnovují. Svátost chránící (zabezpečující) těch, již vstupují, je křest, těch, již stojí, biřmování, těch, již vycházejí, poslední pomazání. Svátost zvedající zvedá buď z malého pádu, eucharistie, nebo z velikého, pokání. Svátost obnovující obnovuje duchovně, kněžství, udělující svátosti, a přirozeně, manželství, jež obnovuje počet lidí, je první a základ všech, ale jako posvěcující lék na poslední místo se klade. Tak křest je vstupujících, biřmování bojujících, eucharistie obnovujících síly, pokání vstávajících, pomazání odcházejících, kněžství uvádějících nové vojny, manželství připravujících je. Poslední tuto myšlenku uvádí Dionysius Kart. takto: Křest je vstupujících do bojující církve, biřmování bojujících v ní za svou spásu, eucharistie chléb a pokrm obou, pokání z hříchu vstávajících, poslední pomazání opouštějících toto vyhnanství, kněžství sloužících v církvi svátostmi, manželství zachovává věřící, přijímající je.

Hugo a S. Victore: Svátosti jsou ustanoveny ze tří důvodů: pokořit člověka, učit jej a dávat mu pokrm k činnosti. Člověk, vzbouřiv se proti Tvůrci, byl poddán žádostivosti. Pokorným podrobením pod svátost zasloužil si smíření s Bohem a vysvobození z otroctví. Svátosti, navykajíce člověka, aby pod věcmi hmotnými viděl věci neviditelné, jež jsou v nich skryty jako léky v nádobě, učí jej, aby od hmotného vystupoval k duchovnímu, což by mu ve stavu nevinnosti bylo bývalo snadné. Konečně člověk, poddaný žádostivosti, jest neschopen oddati se jednomu dobru, jeho život je složen z mnohých cvičení po sobě jdoucích; některá týkají se potřeb životních, jako jísti, pít, spát, jiná strhují k zlému. Bůh předkládá ve svátosti člověku skutky ctnosti, jimiž může část své činnosti vynaložiti na zdokonalení vnitřní své svatosti.

Snad nejlépe jeví se přiměřenost „sedmi“ svátostí, obrátíme-li je na život. Jimi vyjádřený jsou hlavní okamžiky lidského života; zároveň podávají v nich člověku pomoc a posvěcují jej. Dítě se narodilo a přijalo život časný. Křest dává mu život nadpřirozený a umožňuje mu úspěšnou práci za posledním cílem, blaženým patřením. Křtem je člověk přivtělený k církvi, k tělu Kristovu, je živou ratolestí na kmeni; Kristus žije v něm a on z něho. Nastanou nebezpečí pro nadpřirozený život, pro rozum pochybnosti, pro vůli probouzející se vášně. Blaze, kdo v této době je pod bdělou péčí, aby si zachoval nejdražší statky života, neporušenost těla a duše, a

vstoupil do života s plnou silou přirozenou i božskou. K tomu pomáhá bířmování, doplněk křtu, napomínajíc: jsi voják Kristův, bojuj za své blaho časné a věčné, Bůh ti dá milost. Jako třeba pokrmem udržovati přirozený život, zesilovati tělo a předejíti tak nemoci, rozvíjetí vlohy, tak třeba pěstovati život božský v sobě. K tomu je eucharistie, jež s Bohem spojuje, žádostivost na uzdě drží, živou víru a lásku probouzí, malé hříchy stále hojí. Nad ni nelze si mysliti podivuhodnějšího a účinnějšího prostředku ke všemu vznešenému. Těžké hříchy hojí pokání, poslední pomazání připravuje k odchodu, očisťujíc, silíc, těšíc. Manželství posvěcuje život rodinný, dávajíc mu vyšší směr, neboť je obrazem spojení Krista s církví, a uděluje milost, aby manželé mohli v lásce žíti a dítky pro svět a nebe vychovávat. Stav kněžský je k tomu vyvolen, aby tento nadpřirozený život uděloval a pěstoval.

5. Svátosti lze uváděti v rozmanité skupiny: Eucharistie a pokání; eucharistie jako nejvyšší svátost, pokání jako stálá příprava k ní. Křest, bířmování, kněžství, manželství, jež znamenají čtverý zvláštní stav. Křest a pokání; pokání nazývá se také namáhavý křest, záchranná deska po ztroskotání. Křest a pomazání jako vstup na svět a odchod z něho. Křest, bířmování, eucharistie, jako obraz tří božských ctností a milost k nim. Kněžství a manželství, z nichž toto dává obyvatele země, ono je připravuje pro nebe a j. a j.

Tyto úvahy nejsou jistým důkazem, že může býti jen sedm svátostí a že právě tolik jich musí býti, ale přiměřenost sedmera je tak překvapující a hluboká, že bez důkazné síly nejsou. Nezapomínejme, že scholastikové, chtějíce takto postřehnouti úmysly Kristovy při ustanovení svátostí, o sedmeru jich neměli pochybnosti, nýbrž přijímali je jako věc od Boha danou, jistou, od církve zachovanou.

6. Také pořad, v jakém se svátosti po staletí uvádějí, je přiměřený. Sv. Tomáš dí, že jako jednota je dříve nežli mnohost, tak svátosti, týkající se jednotlivce, předcházejí před kněžstvím a manželstvím, týkajícím se společnosti. Z oněch pak vhodně jdou napřed ty, které k duchovnímu životu jsou nezbytné, a následují ty, které jsou mu potřebné nahodile. Těmito jsou pokání a poslední pomazání, toto na konci života. Mezi prvními třemi jest křest ovšem první, bířmování, posilující lidskou přirozenost, druhá, eucharistie jako pokrm nesmrtelnosti (pro nebe) třetí. Sv. Bonaventura dí asi takto: Křest hojí, bířmování udržuje zahojení, eucharistie je zvyšuje, pokání obnovuje, pomazání dokonává. Ze zvláštních svátostí je kněžství dříve pro svou důstojnost.

7. Svátosti nejsou tak rovné, aby nemohla některá nad jinou v některém zřeteli vynikati. Sněm tridentský odsuzuje opačné mínění. Tak eucharistie vyniká zajisté nade všechny svátosti. Sv. Tomáš uvádí jako

důvod: V ní je Kristus podstatně, v jiných jen silou svou, a všechny svátosti jsou jako k ní řízeny, nebo mají účelem spojovati s Kristem (kněžství proměňuje, křest dává možnost ji přijmouti, pokání činiti k ní hodna atd.). Také se uvádí: Jiné svátosti znamenají stav, úřad, k němuž je třeba milosti, eucharistie znamená samého Krista a jeho přítomnost. Žádná svátost nepřipomíná smrt Páně jako ona. (1. Kor. 11, 6). V ní četné prvky chleba mění se v tělo Páně, čímž se ukazuje, jak věřící se spojují v mystickém těle Páně, ona je největší zárukou věčného života. — V jiném zřeteli vyniká zase křest nebo jiná svátost nad ostatní. Co se týče účinnosti, je křest nade všechny, neboť ničí všeliké viny, kněžství je nejprzednější v tom, že dává největší důstojnost, birmování je nad jiné vzácné, že řádným udělovatelem jeho je pouze biskup, manželství zase znamená tajemství jako žádná jiná, totiž spojení Krista s církví, co do obsahu největší je eucharistie, a poněvadž obsah je první měřítko důstojnosti a ceny, je eucharistie nade všechny vůbec atd. Tak asi sv. Tomáš.

8. Námitky. Namítá se, že sv. Ambrož, ve spise, v kterém kdosi vydal jeho kázání, ale bez vědomí biskupa a nehotová, a sv. Bernard mají mytí nohou za svátost. Odpověď. Když protestanté z toho soudí, že církev měla dříve mytí nohou za svátost, jsou povinni, je jako svátost přijmouti; když toho nečiní, nemají práva nám vyčítati, že ho za svátost neuznáváme. Poněvadž církev ani před Ambrožem ani po něm mytí nohou za svátost nepokládala, poněvadž ho nemá za svátost církev ruská, ze sekt tu a tam některá, což se stalo z neporozumění, nemají slova uvedených mužů, i kdyby měla smysl, který jim nepřátelé dávají, žádné důkaznosti; byla by poblouzením. Mimo to o účincích mytí nohou se mínění rozcházejí; sv. Ambrož dí, že ničí dědičné hříchy, neznámý vydavatel, že dává pomoc k posvěcení, sv. Bernard, že odpouští malé hříchy. Avšak slova uvedených mužů lze vyložiti ve smyslu zcela správném. Jest přímo neuvěřitelné, aby sv. Ambrož pokládal ne křest, nýbrž mytí nohou za svátost, jež ničí dědičný hřích. V Miláně měli totiž zvláštní zvyk, že novokřtěncům vystupujícím z vody myli nohy. Nikde toho zvyku nebylo; tu a tam se počal ujímati, ale neujal se. Všude se křtilo. Pravíme: je neuvěřitelné, aby sv. Ambrož do tohoto obřadu vkládal vlastní účinnost křtu. Nejspíše spojoval obřad s křtem, a co dí o onom, míní o tomto. — Neznámý vydavatel nemluví o hříších, nýbrž o nezřízené žádostivosti. Jsou-li to slova sv. Ambrože, byl by smysl asi tento: Pokora, o níž Spasitel mytím nohou dal nám vznešený příklad, pomáhá přemáhati zlou žádostivost. Neznámý vydavatel měl mytí nohou asi za svátostinu, dáváje slovům Páně: Neumyji-li tebe, nebudeš mítí dílu se mnou (Jan 13, 8), význam, jehož nemají. — V době sv. Bernarda († 1153) počet „sedm“ svátostí byl všeobecně

přijatý, i nelze u něho na takový blud ani pomyslet. Ostatně nedí, že mytí nohou „odpouští malé hříchy,“ nýbrž že „náleží k tomu, co je ničl.“ Mluví před Velikonocemi o křtu, eucharistii a mytí nohou. Mytí nohou „jako skutek pokory“ přináší odpuštění malých hříchů a jest průpravou k přijímání. Někteří myslí, že je tu vůbec řeč o pokání. Sv. Bernard dává mu, mluvě o sv. týdnu, jméno mytí nohou. Mytí nohou znamenalo zajisté též, že apoštolé mají býti dokonale čistí, když jim Kristus podá nejsv. Svátost. Výklad ten je velmi případný a u mystika, jakým byl sv. Bernard, myslícího a mluvícího takorba slovy Písma, velmi přirozený.

Namítá se, že sv. Otcové neuvádějí nikde „sedm“ svátostí, ano že i v knihách, v nichž o svátostech jednají, mluví o dvou, třech, čtyřech. Opověď: Námitka by měla váhy, kdyby Otcové důsledně hlásali, že jsou jen dvě nebo tři nebo čtyři svátosti; ale toho nečiní. Sv. Otcové nemají v úmyslu, jednati o všech svátostech, nýbrž uvádějí některé při naskytujících se okolnostech jako příklad. Tak jedná sv. Cyrill Jer. o těch, které týkaly se katechumenů (čekatelů křtu) a novokřtěnců, totiž o křtu, biřmování a eucharistii, jež měli přijmouti. Mimo to šlo jim hlavně o ty svátosti, jimiž člověk se posvěcuje, totiž o křest, biřmování, eucharistii a kněžstvo; proto jednají hlavně o těch. Je tu také ještě jiný důkaz. Pokládalo se za svatou povinnost, zachovávat svátosti v tajnosti. Sv. Cyrill Jer. předepisuje každému svému poučení (katechesi) napomenutí, aby nebyly dány do rukou katechumenům a nekřesťanům, a zdůrazňuje to důtklivou prosbou. U sv. Jana Zlat. nalézá se věta „neznají leč připojení“ t. j. nově obrácení, asi padesátkráte. Mluvě o křtu, dí, že by chtěl otevřeně mluvit, ale že nesmí — pro nekřesťany. Sv. Augustin dí: „Katechumenům se svátosti věřících nedávají“ (t. j. aby je znali), a „katechumeni nevědí, co přijímají křesťané.“ Sv. Jan Zlat.: „Tajemství (svátost) eucharistie . . . zná jen připojení.“ Podobně sv. Cyrill Jer. o přijímání. Katechumeny dlužno tu rozuměti zajisté čekatele na počátku vyučování; neboť před křtem byli, jak patrně ze sv. Cyrilla Jer., o mši sv. a sv. přijímání poučení. Schelstrate praví, že by mohl uvést sta výroků, jimiž se ukazuje, že sv. Otcům bylo tyto věci tajiti. A proto i když o svátostech psali, mluvili temně, aby jen zasvěcený jim rozuměl. Nejvíce mluví o křtu, biřmování a eucharistii, poněvadž se katechumenům udělovaly zároveň; proto bylo třeba, aby o nich byli poučení. Mimo to dlužno ještě uvážiti toto: My jsme přivykli, že všechny svátosti uvádějí se pospolu jako věci náležející k sobě. Ale tak tomu nebylo po staletí. Buď jednalo se o každé zvlášť, anebo spojovaly se k sobě ty, které nějak souvisely, jako uvedené tři. Kterak měli spojit na př. eucharistii s manželstvím? Souhrnné spojování jich vzniklo tehdy, když byly jednotlivě propracovány a soustavné úvahy o nich ukázaly, že tvoří

jednu rodinu, majíce některé vlastnosti společné. Pourrat dí: „Z toho, že církev neuvádí výslovně hned počet sedm, nenásleduje, že nevěděla, že je sedmero svátostí. Často jsme viděli, že církev užívala těchto svátostí, dříve nežli bohovědně je probrala; žila svým svátostným článkem, nežli jej vyslovila. Praxe svátostná předcházela soustavnou práci bohovědnou a tato nebyla, leč dokonalý výraz její.“

Namítá se, že někteří východané a rozkolníci mají sice počet sedm, ale uvádějí obřady, jež nejsou svátostmi. Dionysius (nepravý) uvádí, mluvě o svátostech: křest, křížmo, eucharistii, kněžství, svěcení oltářů, sliby mnichů, obřady pohřební. Podobně, ale s jinými obměnami, Theodor Studita, Job mnich, Šimon Soluňský, monofysita z XIII. stol. Vartamus Armenský, někteří nestoriani z konce XIII. stol., jako patriarcha Timoteus a Ebed Jesu. Odpověď: Dionysius nemluví o svátostech jako viditelných znameních, jež udělují milost, nýbrž o zasvěceninách; není zde tedy žádné obtíže. Theodor Studita ho následuje, aby ukázal, že mnišství je původu apoštolského. Ostatní spisovatelé bloudí. Jejich poblouzení snadno lze vyložití úpadkem, který v oněch krajích nastal. Číslo „sedm“ zachovali, zůstávajíce věrni podání, patrně starodávnému, apoštolskému, ale hlubší poznání víry ztratili. Byli svedeni Dionysiem, jehož nepochopili. Víme, že se slova „sakramentum“, „mysterium“ (svátost, tajemství) dlouho neužívalo jedině o našich svátostech, nýbrž také o mnoha jiných věcech. Ký div, že hrubá nevědomost, která úpadkem nastala, věci popletla. Je snad nevědomost jednotlivců důkazem proti sedmeře svátostí? Jistě nikoliv. Podobná nevědomost jeví se na východě v oné době také o jiných pravdách náboženských. Jich starodávné obřadní knihy mluví zcela jinak. Tam dlužno hledati pravdu. Oni tehdy jim už nerozuměli.

Zajímavé jest, že tyto bludy udržují se na východě u jednotlivců dosud. V „Mission. Obozrenii“ z r. 1903 píše Jeromonach Tarasij, že sedmero našich svátostí je libovolný plod Petra Lombarda a scholastiků, že ruská církev jich neznala, že ukazují na juridické tendence katolické církve (stále se opakující výtky pravoslavná). Zle se durdí, že postřížiny na mnišstvo jsou ze sedmera vypuštěny, ač jsou důležitější nežli zpověď nebo poslední pomazání. Spisek Tarasia vyšel prý se schválením biskupa Antonia.

Východané mají, jak praveno, sedmero svátostí. Na Rusi maže křížmem cara při korunovaci. Ač pomazání to je podobné svátostem, hlavně biřmování, není zvláštní svátostí (ně jest osoboje tajínstvo, dí Malinovskij). Jest pouze znakem udělení větších darů sv. Ducha, vládci zvlášť potřebných. Vývoj, jež jsme naznačili, byl na východě mnohem zvolnější.

O látce a tvaru svátostí.

1. Každá svátost Nového zákona skládá se z věci jako látky a ze slova jako tvaru. V bohovědě se říká: *materia* (látka) a *forma* (tvar)

Slova mají význam, který jim lidé dali a dávají. Jsou tedy znameními neboli znaky umělými. Často mají s věcí, kterou vyjadřují, nějakou podobnost, takže jakožto znamení se zvlášť hodí, n. př. hrom, sykot. Věc dostává určitý význam od lidí, tedy uměle, ale často přirozeně se hodí jako znamení něčeho druhého, majíc s ním podobnost. Obmytí vodou přirozeně znamená čistotu. Svátostní znamení mají tuto přirozenou podobnost. Ale poněvadž značí něco duchovního, na př. obmytí vodou čistotu duše, je tu podobnost obdobná (obrazná, analogická)

Při svátostech bere se slovo a věc ve smyslu širším, t. j. jako slovo bere se i to, co má význam slova, n. př. pokynutí hlavou místo ano, a jako věc berou se i skutky na př. obmytí, vložení rukou, odevzdání něčeho provázené přiměřenými slovy. Řkouce, že se každá svátost skládá z věci a slov, myslíme na fyzické složení její. Díme: je tu věc, jež něco značí, a slovo, jež je také nějakým znamením. Obě tato znamení spolu jsou jedním znamením svátostným, a to tak, že se věc jako látka a slovo jako tvar doplňují, t. j. věc je, ač přirozeně něco znamená, ještě přece jen znamením neurčitým a nabývá teprve slovem určitého významu, stává se určitým znamením. Látka a tvar jsou nezbytnými částmi každé svátosti, takže kde jedna z nich chybí, svátost se neděje. Jest ještě jiné složení při svátostech, jako složení ze zevního znamení (látky a tvaru) a z milosti; avšak o tomto spojení zde nemluvíme.

Jména „látka,“ „tvar“ se všeobecně ujala. Jsou vzata ze scholastické filosofie a znamenají: látka, co je neurčité, n. př. hmota vůbec, a tvar, co ji určuje, n. př. lidská duše, která dává hmotě, že je živým tělem člověka; nebo při lidském slově je zvuk vysloveného slova látka (*materia*), význam slova je tvar (*forma*) Při svátostech užívá se pojmů „látka a tvar“ ve smyslu širším, nebo voda už je určitá věc, má látku a tvar; ale poněvadž jí slovo dává zvláštní význam, činíc z ní určitý znak svátostný, bere se jako látka, t. j. jako věc ještě neurčitá, a slovo jako tvar t. j. jako to, co z ní činí svátostné znamení.

2. Jest nauka víře blízká, že svátosti skládají se z věci a slova.

Vizme jednotlivé svátosti. Křest se uděluje pohroužením do vody neb obmytím, při čemž se říkají slova: Já tě křtím ve jménu Otce i Syna i sv. Ducha. Sv. Písmo o tom zřejmě svědčí (Mat. 28, 19). Sv. Pavel dří, že jsme obmyti koupelí vodní, při s'ově (Ef. 5, 25. n.). Máme tedy věc: vodu a po-

hroužení (obmytí), a máme slova. Biřmování se uděluje vzkládáním rukou (mazáním) a slovy: Znamenám tě znamením kříže... Vzkládání rukou (mazání křížmem) je věc, slova jsou tu též. Písmo vypravuje jen o vzkládání rukou (Skut. 4, 14 n.), kterým se uděloval sv. Duch, ale není pochyby, že apoštolové při tom nebyli němí. V eucharistii máme chléb a víno se slovy: totoť jest tělo mé... Tak konal ji sám Spasitel (Luk. 22, 19 n.). Podobně jest u každé svátosti, jak při jednotlivých tajemstvích bude ukázáno.

Sv. Otcové pokládají věc a slovo za podstatné části svátostné. — Sv. Cyrill Jer.: „Nemysli, že je to holý a obyčejný olej. Jako chléb eucharistie po vzývání sv. Ducha není obyčejný chléb, nýbrž tělo Kristovo, tak sv. tento olej po vzývání není již holý, nebo, chceš-li obyčejný olej, nýbrž dar Kristův a sv. Ducha, skrze přítomnost jeho božství učiněný účinným. Tímto olejem býváš náznačně (symbolicky) pomazán na čele a jiných smyslech. Když tělo viditelnou masť je mazáno, posvěcena bývá duše svatým a oživujícím Duchem.“ — Sv. Řehoř Nys.: „Chléb je s počátku obyčejný chléb: ale když tajemství jej posvětilo, je a zove se tělem Kristovým. Tak mystický olej, tak víno, jsouce před požehnáním věci nepatrné ceny, po posvěcení, jež jde od sv. Ducha, obě výborně působí. Tato moc slov činí i kněze vznešeným a ctihodným, skrze požehnání od obecného lidu odděleným. Byv včera ještě jeden z davu, stal se náhle z něho učitel, nadřízený, doktor zbožnosti, představený skrytých tajemství. To se s ním stalo, ač zevně se nezměnil, .. ale má z neviditelné síly a milosti neviditelnou duši jako v lepší změněnou.“ — Tertullian: „Nic tak nezatvrzuje mysl lidskou, jako jednoduchost božských skutků, jež právě vidíme, a vznešenost účinu, jež slibuje. A tento účín, dosažení věčnosti, zdá se tím neuvěřitelnější, že se děje prostě, bez okázalosti, bez výlohy, .. že člověk do vody pohroužený a několika slovy dotčený nevychází mnoho, ba nic čistší z ní (roz. tělesně)... Každá voda ... stává se vzýváním Boha svátostí posvěcení.“ — Sv. Ambrož: „Když lidské požehnání tolik vážilo, že proměnilo přirozenost, co řekneme o konsekraci božské, kdy působí sama slova Spasitelova? Svátost, již přijímáš, děje se slovem Kristovým. Když řeč Eliášova svolala oheň s nebe na oběť, nebude-li řeč Kristova s to, aby změnila podstatu živlu? O dílech světa jsi četl: Řekl a učiněny jsou, přikázal a stvořeny jsou (Žal. 148, 5); nemůže-li řeč Pána Krista, jenž mohl z ničeho tvořit, co nebylo, změnit, co jest, v to, co nebylo? Neříká méně, dáti věcem novou přirozenost, nežli změnit ji.“ — Sv. Augustin: „Proč nedí, jste čisti pro křest, jímž obmytí jste, nýbrž praví, pro slovo, které jsem mluvil vám, leč že slovo ve vodě očišťuje? Odejmi slovo, a co je voda, leč voda? Přistoupí slovo k živlu, a stává se svátost... Odkud tedy

síla vody, že těla se dotýkajíc je obmývá, ne-li ze slova? Očistění nepřikládalo by se vodě, kdyby nebylo přidáno slovo.“

Bohoslovci učí jednomyslně, že se svátost skládá z věci a slova řkouce, že kde jedno chybí, svátost se neděje. V čem záleží věc při některé svátosti, na př. manželství, ne-souhlasí, jedni udávajíc to, druzí ono, avšak to na nauce nic nemění. Suarez dí, že souhlas bohovědců je dokonalý. Nechybí ani souhlas církve. — Eugen IV. na sněmu florenckém, vyjmenovav sedm svátostí, dí: „Všecky tyto svátosti stávají (dějí) se trojím (roz. trojí složkou): věcí jako látkou, slovy jako tvarem a osobou udělovatele, jenž vykonává svátost s úmyslem činiti, co činí církev; chybí-li něco z toho, svátost se neděje.“ — Martin V. poručil na sněmu kostnickém, aby podezřelí z bludů Husových tázáni byli, zdali věří, že i nehodný kněz s náležitou látkou a tvarem, jakož i s úmyslem činiti to, co činí církev, v pravdě křtí, v pravdě svátosti uděluje. Sněm tridentský předpokládá tuto nauku, když dí, že látka a tvar, jimiž podstata svátosti se děje, při pokání se valně liší od tvaru a látky při křtu.

Také východní církve mají nauku o věci a slově, jak v každé věrouce jejich lze se dočísti. Že ji nepřijali od katolické církve teď, rozumí se samo sebou, neboť s ní přetrhly všecko spojení. Mají ji tedy z minulosti. I slova *materia* a *forma* nejsou jim cizí. Tichon Zadonský dí: Z čeho skládá se tajna (svátost)? Ze dvou věcí, bez nichž není možná: z *materie* t. j. z věcí odpovídajících tajně (svátosti) a z *formy* t. j. ze slov, jimiž tajnu vykonává. Jiní pravoslavní spisovatelé slovům *materia* a *forma* (látka a tvar) se vyhýbají, jelikož jsou ze západu.

Sv. Tomáš ukazuje přiměřenost věci a slova těmito duchaplnými myšlenkami: V Kristu, jenž svátosti ustanovil, bylo viditelné člověčenství a neviditelné Slovo; v člověku, jemuž se uděluje, je tělo a duše; aby věc, jež sloužiti má za svátost, byla náležitě určena, třeba k ní určujících slov. Vhodně tedy volil „Bůh a člověk“ lék „z viditelné věci a slova.“

3. Věc a slovo při svátostech vhodně zovou se *látka* (*materia*) a *tvar* (*forma*).

Do doby scholastické říkalo se věc a slovo, nebo znamení a vzývání (*signum, res* — *verbum, oratio*). Spojení obou částí k svátosti pokládalo se za spojení „fysické,“ aby naznačeno bylo „nezbytné“ spojení obou k celku, ačkoliv ve skutečnosti je tu jen celek mravní. Říkalo se i jinak, jelikož nebylo ustáleného názvosloví ani pevné soustavy filosofické, na níž by výklad spočíval. Vznik nového pojmenování přičítá se Vilému z Auxerre (1223). Přejato bylo ze scholastické filosofie a od církve schváleno. Římský katechismus a tridentský sněm jich užívá. Proto jest neslušné a smělé, zavrhovati těchto slov. S počátku nebylo jich vždy zcela správně užíváno. Nebyl totiž činěn náležitě rozdíl mezi látkou vzdálenější a bližší.

Slovem látka nerozumíme jen hmotu, na př. vodu, olej a p., nýbrž, jak s počátku bylo podotknuto, i to, co se s ní děje. Aby se předešlo zmatkům, zaveden rozdíl: látka vzdálená, což jest věc sama jako voda, olej, a látka bližší, což jest děj, který s ní, skrze ni se koná jako „polévání“ vodou, „mazání“ olejem. Pojmy „látka a tvar“ nebyly sv. Otcům neznámy, ač jich v našem smyslu neužívali. Sv. Augustin uvádí proti pelagianům, že dítky křtem stávají se jinými, any před křtem byly obydlím ďábla, po něm sv. Ducha. Skrze „formu“ svátosti odřekly se ďábla a obrátily se k Bohu. Sv. Augustin pokládá celou svátost (věc i slovo) za tvar, to pak, co dítku dává, t. j. co v něm tvar způsobuje (svátost), za formu svátosti. Jak patrně, Augustin užívá slova v jiném smyslu, ale základ k pozdější nauce o látce a tvaru ve svátostech je tu. Také sněm mileveský si jej osvojil.

Že pojmenování ta jsou vhodná, jde z následujícího. 1. Věc není ještě dokonale určena: voda může znamenati leccos. Slovo jí dává určitost, na př. že znamená obmytí od hříchu. V scholastické filosofii zove se to, co není určité (co není ani vodou, ani dřevem, ani hlinou), látka (materia), co jí dává určitost, co z ní na př. činí vodu, kámen, tělo lidské, kouli, hranol a p., zove se tvar (forma), jenž je buď podstatný, (voda, kámen), nebo nahodilý, případkový, akcidentální, (koule, hranol, t. j. že kámen nebo dřevo má tuto podobu). Je tu ovšem rozdíl, jak jsme na počátku podotkli, jelikož věc i slovo mají svou podstatnou určitost, přece však podobnost, obdoba je tu, jelikož nemají určitosti svátostné. Tvar doplňuje látku a zdokonaluje ji. Aristoteles dí, že tvar je jako duše hmoty. Látka bez tvaru není schopna vůbec bytovati. Není možná látka, jež by nebyla ani hlinou ani dřevem, ani vodou atd. Tvar činí z ní to, co jest (kámen, dřevo atd.) Tak také věc při svátosti n. př. voda, nemá sama sebou žádné síly a moci svátostné, ale slovo, přistupující k ní, mu ji dává. 3. Svátost je jedna věc, jeden celek, ač skládá se ze dvou částí, z věci a slova. Tak i látka a tvar ve věcech jsou dvě části, ale to, co z nich vzniká, je jednotný celek. Avšak je tu opět rozdíl. Věc je celek fysický, svátost jen mravní. Tvar doplňuje látku fysicky, slovo jen mravně. Voda je fysicky jednotný celek z látky a podstatného tvaru. Křest je mravní celek, nebo voda a slovo, při křtu spojené, dávají sice jednu svátost, ale jsou spojeny jen mravně, t. j. asi tak, jako rodina je celek; při svátosti je spojení arci užší nežli u rodiny. Avšak podobnost mezi věcí a slovem — látkou a tvarem je znamenitá. Poněvadž je tu jen mravní jednota, je tu výhoda: věc a slovo nemusí býti tak bezprostředně spojeny jako látka a tvar v přírodě. Kajícíník již odchází a kněz, jenž zapomněl na rozhřešení, dává je, když už se vzdaluje. Nebo dnes kajícíník se zpovídá, a zítra přijde si pro rozhřešení. To je možné, neboť i tyto zpovědi zůstávají mravně

celkem, v nichž věc a slovo jsou mravně spojeny. Některé svátosti žádají však, aby věc (látka) byla slovem (tvarem) provázena, jelikož by jinak nebyla „svátostným“ znamením; u jiných takové těsné spojení není potřebné.

Tento výklad o částech svátosti a o jejich spojení zve se hylomorfismus od řeckých slov hylé a morfé; hylé látka, morfé tvar.

4. Z toho, co bylo řečeno, jde, že látka a tvar jsou podstatné části každé svátosti, takže bez nich svátost by se nestala. Scotus a někteří jeho stoupenci tvrdí sice také, že látkou a tvarem svátost se děje, ale nechť jí připustiti, že je z nich složena jako z podstatných částí. Podstatné části jsou na př. tělo a duše; bez nich člověk není možný. Avšak nauka, že látka a tvar jsou podstatné části svátosti, je nezbytný důsledek nauky všeobecně přijaté, že k svátosti jsou potřebné a jimi se děje. Látka a tvar jsou podstatné části těles. Když tedy bohoslovci při svátostech důsledně jich užívají, dávají jim též význam; nebo nebýti toho, jinak by mluvili a jinak smýšleli, uvádějíce zbytečně do bludu. Bez čeho svátost nemá svátostné síly, není znamením milosti, neuděluje ji, vůbec není a se neděje, to náleží zajisté k její podstatě. Tak mluví také církev. Sněm tridentský dí, že látkou a tvarem se děje (perficitur). Římský katechismus dí o nich, že jsou části, které náležejí k přirozenosti a podstatě svátosti. Sv. Tomáš Akv., že jsou částmi „bytnosti“ u svátosti, že z nich svátost se skládá (consistit). Jakousi obtíž tu činí pokání. Látka v ní jsou kající skutky, lítost, zpověď, zadostučinění. Sněm florencký a tridentský zovou je „jako-látka“ (quasi-materia). Avšak tím nemíní říci, že při něm není látky, nýbrž poznamenávají jen rozdíl, který jest mezi ní a na př. látkou křtu (řečenými skutky a vodou).

Látka a tvar musí býti nějakým způsobem od Krista. Svátost je znamení, jež to, co znamená, působí, a proto musí někdo ustanoviti, co znamená. To však může býti jen ten, kdo má moc učiniti, aby, co značí, také skutečně způsobilo, Bůh-člověk. Učiniti to mohl ovšem různým způsobem. Mohl tak učiniti zcela sám, jako osoba božská. Mohl znamení zvoliti lidskou vůlí a božskou je schváliti. Mohl ponechat člověku, aby určil znamení, a je jako Bůh a člověk schváliti; určití znamení mohl mu ponechat buď vůbec, věc i slova, nebo mohl je neurčitě naznačiti, jemu pak ponechat bližší určení, mohl mu ponechat volbu buď věcí, buď slov. Tu byl by člověk ustanovitel svátosti „služebný“, „vykonavatelský“. Hlavním ustanovitelem je vždy Bůh, nebo jen od něho je moc, aby znamení udělovalo milost.

Řekli jsme dříve, že i Starý zákon měl svátosti. I možno se tázati: skládaly se také z látky a tvaru? Odpověď jest: Nikoliv! Obřizka udělovala se zevním konem, ale beze slov

(1. Mojž. 17). Byla-li slovy provázena, nenáležela slova tak k podstatě obřadu. Totéž má platnost o velikonočním beránku (2. Mojž. 7) a ustanovení kněží (3. Mojž. 8). Sv. Tomáš uvádí jako důvod přiměřenosti, že Starý zákon byl nedokonalý, pouhým předobrazem, a že proto i jeho svátosti byly nedokonalé, neznamenající Krista tou měrou jako svátosti Nového zákona. V nich je teprv v látce a tvaru plný obraz Krista člověka a Boha, jakož i milosti, slovy vyjadřované.

Svátosti Nového zákona působí milost.

Svátost jest znamení milosti, poukazující na ni, n. p. obmytí vodou na obmytí duše. Ale Svátosti Nov. zákona na milosti nejenom poukazují, nýbrž ji i působí.

1. Že svátost „působí“ milost, prohlásil sněm tridentský proti reformátorům, kteří učili, že svátosti jsou toliko obřady, jimiž křesťané liší se od pohanů a židů, pouhými projevy víry v Krista a povzbuzením k ní, že se neliší vlivem od svátostí starozákonních a p.

Luther učil z počátku, že se svátost skládá ze znamení, z toho, co toto znamení značí, a z víry. Jen vírou se svátost děje, t. j. víra přijímacího působí, že dostává milost, kterou svátost svým znamením značí; ostatní věci jsou pouhá znamení, jež pomáhají, aby v přijímači víra se vzbudila. Brzy poté upustil i od toho, že víra tvoří svátosti. Je jen víra v slovo boží, a k spasení není nic jiného třeba. Svátosti nejsou též nežli slovo boží. Bůh k slovu svému přidal v nich znaky, názor. Kdo může věřit bez těchto pomůcek, nepotřebuje svátostí. Však to se zdálo nebezpečné. Přidal tedy později, že svátosti jsou přikázány i že dlužno je přijímati. Ale hlavní věc v nich je slovo. Proto obránci víry proti reformátorům říkali: slova (tvar) jsou posvěcující, ne pouze ohlašující (*verba sacramenti sunt consecratoria, non concionalia tantum*); toto rčení bylo proti nim jako heslem.

Moderní protestanté pokládají svátosti buď za záruku spojení s Kristem a neviditelnou církví, buď za mystickou jakousi sílu, proměňující tělo a duši na způsob oslaveného Krista a spojující je s ním, buď vymýšlejí rozmanité jiné výklady. Harnack dí, že předchůdcem protestantů je Skotus. Neprávem. Harnack hledá jen, dí Pourrat, předchůdce pro bludnou nauku protestantů. Skotus oslabil sice účinnost viditelného znamení, uče, že se Bůh zavázal dáti vždy milost pod podmínkou, když svátostný úkon se řádně vykonal. On klade tedy účinnost více v Boha než-li ve výkon. Ale Skotus byl dalek toho popírat, jakoby svátost sama nic nepůsobila a její účín závisel jedině na víře a přípravě přijímače. Výměr Skotův je méně

dobrý, ale neodporuje nauce církevní; dokonce pak není protestantský.

Naukou protestantskou padly svátosti u nich. Tím poškozena je víra v spasitelský řád vůbec. Oslaben je význam hříchu, oslaben význam vykoupení, oslaben předmětný (objektivní) obsah křesťanství. Hmotná příroda neslouží vyšším cílům duchovním, není posvěcená, nemá žádné moci. Slovo, které z látky činilo prostředek posvěcující, není leč prázdným zvukem. Odtud nemírný sklon moderní k materialismu (hmotařství). Odhozeny byly pravdy, které přírodu povyšovaly.

Tridentský sněm dí: Kdoby řekl, že svátosti Nového zákona od svátostí Starého zákona se neliší, leda že mají jiné zevní obřady . . . že svátosti Nového zákona nejsou k spáse potřebny, nýbrž zbytečny, an člověk bez nich nebo slibem jich jedinou vírou dostává od Boha milost ospravedlnění, . . . že neobsahují milosti, již značí, anebo že jí těm, kteří jí nekladou překážku, neudělují, nýbrž jsou jen zevními znaky z milosti vírou přijaté, a známkami křesťanského vyznání, jimiž věřící od nevěřících se liší, . . . že nedávají milosti vždy a všem, i když rádně přijaty byly, nýbrž jen někdy a některým . . . že neudělují milosti mocí jim vlastní (ex opere operato), . . . je v klatbě. Tak v krátkosti sněm.

To, co něco působí, zoveme příčinou účinnou. Rozeznáváme dvě účinné příčiny, hlavní a nástrojnou. Malíř je hlavní příčina účinná, štětec nástrojná. Svátosti působí milost jako účinná příčina nástrojná.

2. Zvláštního výkladu je třeba k slovu, že svátosti působí, jak dí tridentský sněm, ex opere operato t. j. vykonaným úkonem neboli účinností úkonu. Opus operatum, vykonaný úkon, není nic jiného nežli viditelné znamení, věc a slova, látka a tvar, n. př. při křtu obmytí vodou a příslušná slova. Když se dí, že svátost působí ex opere operato, vykonaným úkonem, účinností úkonu, znamená to, že z ustanovení Božího (hlavní příčina účinná) viditelné znamení (látka a tvar) je skutečnou příčinou milosti (účinná příčina nástrojná), ji působí.

Franzelín dí: „Co účinně a nejbližší jako příčina způsobuje milost ospravedlnění, jest zevní svátostný úkon, neboť k tomu jej Bůh ustanovil. Působí tedy zrovna opačně nežli učil Luther. Luther pravil, že svátostný úkon má svou účinnost jediné z víry toho, kdo svátost přijímá, předpokládajíc ovšem zaslíbení boží. Pak ovšem svátosti nejsou víc nežli modlitba, svátostina a kterýkoliv jiný úkon náboženský. Katolická víra praví, že milost je „způsobena“ zevním znamením, ne zbožností a jinými skutky toho, jenž svátost přijímá nebo uděluje. Dítě, jež je křtěno, nemůže zajisté ničím osobně přispěti, aby přijalo milost. Podobně nezáleží na tom, křtí-li kněz, biskup, hříšník, světec, jen když činí, co podle ustanovení Krista má činiti. Tím však se netvrdí,

že osobní skutky toho, kdo svátost přijímá nebo uděluje, se vylučují. Naopak často se žádají. Když má být dospělý pokřtěn, jest se mu připravit; u některých svátostí, na př. u zpovědi, žádá se zvláštní příprava. Aby svátost působila, je třeba vyplnit jisté podmínky, tu menší tu větší, jež k platnosti svátosti se vyžadují. Když se to stalo, může být svátost udělena. Kdo působí nyní milost, již uděluje? Přijímající-li nebo udávající? Ne, nýbrž úkon sám, opus operatum. Svátost působí vykonaným úkonem neboli účinností úkonu samého.

Sám dí, že působí u těch, kteří odstraní překážku. (Klásti překážku, „ponere obicem“ je ustálené rčení bohoslovců). Odstranění překážky je totéž jako se připravit. U dítěte není žádné překážky. U dospělých může být. Kdo nechce, nemůže být pokřtěn, nekajícího nelze rozhřešit. Kdyby se tak stalo, t. j. kdyby zevní úkon beze svolení a souhlasu přijímatele byl vykonán, svátost se neuděluje, t. j. onen není pokřtěn, tento není zbaven hříchu. Svátost může být neplatná; může být platná, ale neudělit milosti; může být platná a udělit milost. Je neplatná, t. j. neuděluje se vůbec, když chybí podstatný požadavek. Je platná, ale neuděluje milost, když přijímač klade milosti překážku. Je platná a má plný účín, když všem požadavkům je vyhověno. O věci bude ještě několikrát řeč. Aby svátost byla nejen platná, ale udělovala také milost, t. j. aby měla úplný účín, je třeba vyplnit ještě jiné podmínky nežli ty, kterých třeba k platnosti. O tomto účínu zde hlavně mluvíme. Nevěrec je platně pokřtěn, ale milosti nepřijal. Když jde o tak zvané „svátosti živých“, na př. o manželství, je překážkou těžký hřích. Snoubenci, kteří jsou právě v těžkém hříchu, jsou platně oddáni, ale milosti nepřijali. Obdrží ji, odstraní-li hřích. Překážka není totéž co nezpůsobilost. Nevěrec může uvěřit, i je schopen přijmouti milost. Ale žena nemůže vůbec být knězem, zdravý nemůže vůbec přijmouti posledního pomazání, nekřtěný žádné jiné svátosti.

Že všechny svátosti působí posvěcující milost, buď ji udělujíce nebo rozmnožující, nepotřebujeme zvlášť dokazovat, neboť pravda ta je obsažena ve větě, že ji působí ex opere operato, účinností samého úkonu, anť tvrdí více než ona. Je článkem víry. Rozumí se zajisté samo sebou, že Bůh čině ze svátostí účinnou příčinu nástrojnou, dává jim moc, působiti milost, není na ně vázán tak, jako by jinak milost dáti nebyl s to. Volil tento způsob přiměřeně k nám. Sám zůstává hlavní příčinou milosti, již dává. Kristus ji zasloužil.

3 Důkaz. Vizme sv. Písmo. O křtu čteme v něm následující výroky: Nenarodí-li se kdo znova z vody a Ducha (svatého), nemůže vejíti do království božího (Jan 3, 5). Kdo uvěří a pokřtěn bude, spasen bude (Mat. 16, 16). Spasil nás nikoli ze skutků (učiněných) ve spravedlnosti, které bychom byli vykonali my, nýbrž . . . skrze koupel znovuzrození a obmytí

Ducha svatého, kterého vylil na nás hojně. (Tit. 3, 5 n.). Kristus . . . vydal sebe sama za ni (církve), aby ji posvětil, očistě ji koupelí vodní při slově (Ef. 5, 25 n.). Čiňte pokání a pokřtění buď jeden každý z vás ve jménu Ježíše Krista na odpuštění hříchů svých a obdržíte dar Ducha svatého (Skut. 2, 38). Vstaň a dej se pokřtiti a obmyj se od hříchů svých, vzýváje jméno jeho (Skut. 22, 16). Jsou i jiná místa ještě (1. Kor. 6, 11; 1. Petr 3, 21 a j.) Svátostná účinnost křestního úkonu je jedna z oněch pravd, které jsou v Písmě vysloveny mnohokrát, jasně a důrazně, takže je dlužno pokládati za pravdu základní. (Srov. ještě Řím. 6, 3. n; 8, 15 n; Gal. 6, 15).

Co tu řečeno o křtu, má svým způsobem platnost o všech svátostech. Uvedme o nich některá místa. Tedy vzkládali na ně ruce, a oni přijali Ducha sv. (Skut. 8, 17). A když Pavel na ně vzkládal ruce, přišel na ně Duch svatý (Skut. 19, 6 n.). Kdo jí mé tělo a pije mou krev, zůstává ve mně a já v něm (Jan 6, 57). Dechl na ně a řekl jim: Kterým odpustíte hříchy, odpouštějí se jim, a kterým zadržíte, zadrženy jsou (Jan 20, 22 n.). Stůně-li kdo z vás, uveď k sobě starších církve, a ať se nad ním modlí mažíce jej olejem ve jménu Páně: a modlitba víry uzdraví nemocného a polehčí jemu Pán, a jestliže jest v hříších, budou mu odpuštěny (Jak. 5, 14 n.). Napomínám tebe, abys opět vzbudil milost Boží, která je v tobě skrze vzkládání rukou mých (2. Tim. 1, 6 t. j. aby jiné světil. Srov. 1. Tim. 4, 14. O manželství Ef. 5, 25.).

Z těchto míst jde: 1. Všude je řeč o milosti, 2. tato milost uděluje se křtem, vzkládáním rukou, vůbec zevním znamením, 3. toto viditelné znamení jí působí jako nástrojná příčina v rukou božích. První dva důsledky jsou tak jasně v slovech obsaženy, že netřeba dalších výkladů. K třetímu podotýkáme: Milost je v uvedených výrociích s viditelným znamením spojena bezprostředně a je udána jako účel svátosti, t. j. jako to, proč jsou, co z nich plyne. Takovéto spojení je mezi příčinou a účinem. Proto svátosti působí milost jako příčina. Spojení mezi svátostmi a milostmi v uvedených výrociích je tak bezprostřední, že svátost a udílení milosti je takřka totožné, na př. obmyjte hříchy své. Zde je vyslovena účinnost, jako kdyby někdo řekl: obmyjte skvrnu v obličeji, t. j. zevní znamení je skutečnou příčinou očistění duše, nebo jako kdyby lékař nařídil nemocnému jako prostředek k uzdravení koupel. Uzdraví-li se, řekne každý, že ho koupel uzdravila, nebo lékař skrze koupel, přičítaje jí účín ozdravení. Mezi větami, v nichž je řeč o viditelném znamení, a větami, kde se mluví o milosti, je příčinný vztah, příčinná odvislost, což patrně ukazuje na znamení jako příčinu a na milost jako účín. Ve výroku „kdo se nenarodí z vody a sv. Ducha“ předložka „z“ je stejně před slovy „vody“ a „sv. Ducha“. Sv. Duch je jistě účinnou příčinou milosti; tedy i svátost. Že Bůh je hlavní příčinou, jde

z výroků, kde se dří, že Kristus nás spasil „skrže“ obmytí druhého zrození (Tit. 3, 5 n; srov. Ef. 5, 25). On — skrže, t. j. on jako hlavní účinná příčina, křest jako nástroj, jehož k tomu užívá.

Ale snad svátosti nejprve vzbudí víru nebo kajlnost, a pak stane se ospravedlnění vírou, jak učí protestanté? Nikoliv! Všecky výroky uvádějí jako bezprostřední účln jedině milost; v mnohých o víře nebo kajlnosti není vůbec řeči. Kde se mluví o víře, je uváděna jako požadavek, který svátost má předcházeti. Kdo uvěřil a pokřtěn bude, spasen bude (Mat. 16, 16; viz Skut. 2, 38). Smysl: uvěř v Krista, abys mohl býti pokřtěn; křest dá ti pak spasitelskou milost. Ostatně je blud, že víra nebo lítost ospravedlnňuje; činí tak jen tehdy, spojena-li je s dokonalou láskou nebo v stavu milosti. Bludnost protestantského učení vidíme také na křtu sv. Jana Kř. Křest ten budil víru a pokání; i samo Písmo o tom vypravuje (Mar. 1. 4; Luk. 3, 3). Než uděloval-li milost? Nikoliv. Také víra může se zváti příčinou milosti, kterou svátosti udělují, ale příčinou přípravnou (dispositiva) ne účinnou; touto je jen svátost. Uvedu přirovnání. Dáš dříví uschnouti, aby mohlo hořeti, a pak je zapálíš. Vysušení bylo potřebné, ale příčina, že hořl, je zápalka, kterou jsi je podpálil. Víra je potřebna k ospravedlnění, jako usušení dřeva je potřebné, aby vznikl oheň; ale příčinou ospravedlnění účinnou není. Je víra skutková (aktuální). Řeknu: Bůh to zjevil, církev to učí, přijímám to. To je kon víry, a to nadpřirozený, poněvadž se zajisté stal pomocnou milostí. Tato víra je počátek ospravedlnění. Bez ní nelze dospělému přijmouti křtu, nerci-li jiné milosti. Je ctnost víry (bytelná, habitualná víra). Ta se vlévá při křtu a trvá v duši stále, i když spíš. Ta je ovšem potřebna ke každé svátosti, nebo bez ní je člověk nevěrcem. Tato víra ztrácí se jen nevěrou. Je víra předmětná. Věříš v Krista, evangelium, ve vtělení a p. To jsou předměty tvé víry. V ní obsažena je ovšem také víra ve svátosti. Žádná z těchto věr neospravedlnňuje, neuděluje posvěcující milosti. Ne skutková, nebo je přípravou k ospravedlnění, které se děje dokonalou láskou nebo křtem nebo zpovědí, ne habitualná, nebo ta je účlnem ospravedlnění, vlévá se s milostí, ne předmětná, nebo je totožná s prvou.

Vizme p o d á n í. Křest. Ve vyznání Cařihradském se dří: „Vyznávám jeden křest na odpuštění hříchů.“ Zde je křest uveden jako příčina odpuštění hříchů. Sněm mileveský II. doporučuje křest dítek, aby byly očistěny. Zde nemůže býti příčinou očistění leč křest. Dospělým před křtem jest vyznati víru a káti se; kdyby se tak odpouštěly hřichy, nebylo by křtu už třeba. V starodávných obřadech zove se křest: osvícení, zdokonalení, obmytí, odstranění starého kvasu, odpuštění hříchů a p., jména to, v kterých o protestantské víře není ani sledu. Sněm florencký dří o všech svátostech Nového zákona, že

„obsahují milost a ji hodně přijímajícím udělují,“ kdežto svátosti Starého zákona „milost nepůsobily“. Hermas z počátku druhého století má tento obraz: Vidí věž, představující církev. Staví se a stojí na vodě, poněvadž, jak vysvětluje spisovatel, jest to křestní voda, z níž pochází spása. Kameny z kterých se staví věž, jsou věřící, z nichž skládá se církev. Všecky prošly vodou, nad níž věž stojí. Proč, táže se Hermas? Poněvadž je třeba, má-li býti částí věže, aby prošel vodou křestní. Neboť ve vodě křestní odkládá člověk dřívější život a čerpá život nový, bez něhož, jsa mrtev, nemůže vejíti do věčného života, nenese jméno Syna božského. Když obdržel pečeť, odložil smrtelnost, aby přijal život. Pečeť boží je voda křestní; člověk vstupuje do vody mrtev, vystupuje živ. Účinnost křtu nemůže býti jasněji vyslovena. Hermas poznamenává, že některé kameny jsou odhozeny. To jsou věřící, kteří hřešili po křtu. Mohou zaujmouti zase místo ve věži, učinivše pokání. Pokání pokřestní jest Hermovi mimořádný ústupek, jenž se povoluje jen jednou za života; vrací hříšníkům křestní milost. O tom uslyšíme více při pokání. Barnabas mluví o účinnosti křtu podobně jako Hermas. Bere obrazy a přirovnání ze Starého zákona. Řeka u proroka Ezechiele (Ez. 42, 12) je křest; krásné stromoví její jsou křesťané, kteří z křestní koupele vyšli plni vzácných plodů. Dí: „Sestupujeme v pravdě do vody, jsouce samý hřích a nečistota, a vystupujeme z ní ověšení plody, s bázní boží v srdci a s nadějí v Krista v duchu.“ — Však nechejme jednotlivých výroků, jimž by nebylo konce, a shrňme podle P. Jos. Müllera T. J. svědectví sv. Otců v úhrnných větách.

Sv. Otcové podivují se moci vody, jež zevním obmytím „působí“ vnitřní posvěcení. Quintilla nechce věřit, že by voda mohla míti takový účín. Jak by mohl, odůvodňuje pochybnost, tak nízký živel dáti spásu? Tím byl Tertullian přiměn, aby o účinnosti křtu hlouběji přemýšlel. Volá: „O opovržení hodná nevěra! Což není Bohu vzláštní, spojovati svou moc s tím, co je prosté? Bůh dal vodě tuto podivuhodnou účinnost. „Není-liž hodno podivení, obmytím ničiti smrt? Tím více dlužno věriti, když se nevěří proto, že jest to podivuhodné. Jaká mají býti díla boží, nežli nade všecko podivení? My též se podivujeme, ale věříme.“ Kdyby Otcové nepřikládali vodě účínu vnitřního posvěcení, nebylo by k takovému podivu žádné příčiny. Tertullian myslí, že Bůh musí býti vzýván, aby voda měla tento účín. Co tím míní? Křestní tvar: Já tě křtím..? To by bylo správné. Nebo zvláštní prosbu, aby sv. Duch sestoupil do vody a dal jí sílu? Sv. Cyprian učí, že posvěcení vody děje se požehnáním koupele před křtem. To by nebylo správné, t. j. tu by Tertullian zaměňoval ze samého obdivu to, co se toliko sluší, za to, co je nezbytné. Podobné myšlenky nalezneme při eucharistii v epiklesi, t. j. vzývání, aby sv. Duch dotekl se daru a proměnil je. Z toho upadli mnozí východané

do omylu, že epiklese proměňuje. Však to jen mimochodem. Podobný podivuhodný účín připisován je oleji při biřmování. — Sv. Cyrill Jer.: „Jako Spasitel náš byl tři dni a noci v lůně země, tak i vy prvním vyzvednutím z vody napodobili jste první den, který byl Kristus v zemi, a pohroužením noc . . . v témž okamžiku umírajíce a narození jsouce; spasitelná vlna byla vám hrobem i matkou . . . O nová a neslýchaná věc! Nejsme v pravdě mrtvi, ani v pravdě pohřbeni, ani ukřižováni byvše jsme vstali z mrtvých, ale obraz těchto věcí se stal . . .“ (roz. při křtu). — Řehoř Nys. nazývá křest „příčinou našeho uzdravení“. Podle Řehoře z Naz. „působí“ křest očištění od hříchu. Slova při svěcení vody jsou aspoň z doby Gelasia; dí se v nich: Bůh požehnejž vodu, „aby byla působivá k očištění duší“; Tertullian přirovnává křest léku, sv. Ambrož rybníku jerusalémskému. Cyrill Alex. teplé vodě (jež spíše obmývá) a j.

Jindy sv. Otcové vykládají, že voda nemá této moci ze sebe, nýbrž od sv. Ducha. Sv. Basil: „Je-li nějaká milost ve vodě, není z přirozenosti vody, nýbrž od sv. Ducha“. — Sv. Efrém: „Uznej sv. Ducha, on hrouží se do vod, aby je povýšil k očišťování, on sestupuje do chleba, aby jej změnil v dar obětní.“ — Tertullian: „Vody stávají se . . . svátostí. Sv. Duch přistupuje totiž ihned s nebe a je nad vodami, posvěcuje je ze sebe, jež takto posvěceny přijímají sílu posvěcovati.“ Tedy voda posvěcuje. — Vydavatel knihy o svátostech (sv. Ambrože, viz svrchu): „Ne každá voda uzdravuje, nýbrž ta, jež má milost Kristovu. Něco jiného je živel, něco jiného posvěcení; něco jiného věc, něco jiného úkon. Voda je věc, úkon je sv. Duch. Neuzdravuje voda, leč když Duch sestoupí a vodu posvěť.“ Kdyby voda nebyla pokládána za účinnou příčinu, nebylo by třeba, aby sv. Duch do ní sestupoval.

Jindy opět uvádějí, aby vyložili působnost svátostí, přirovnání, jež svědčí, že připisují účinnost zevnímu znamení. Cyrill Alex.: „Jako voda v pánvi, když je vystavena silnému ohni, jeho sílu v sobě přijímá, tak mění se voda působením sv. Ducha v božskou a nevýslovnou moc, a posvěcuje všechny, na nichž jest.“ Nebo: „Jako ohněm obrátá voda nepálí víc nežli oheň, tak voda činností sv. Ducha, když tělo křtěncovo je pokropeno, dostává božskou moc a sílu.“ — Sv. Jan Zlat. přirovnává duchovní zrození přirozenému a praví: „Co je lůno mateřské pro plod, to je voda pro věřícího, nebo ve vodě je vytvořen a způsoben. Na počátku bylo řečeno: Vydejte vody plaz duše živé (1. Mojž. 1, 20). Ale od té chvíle, co Pán vstoupil do vln Jordánu, nevydává voda již plazů, nýbrž rozumné duše, nosící v sobě sv. Ducha.“ — Sv. Řehoř Nys. píše, že by tomu, kdo by o účinnosti posvěcení znovuzrozením z vody pochyboval, poukázal na přirozené zrození. Kdyby poukázal na símě jako příčinu, řekl by: „u nás voda,

posvěcena byvši, očisťuje a osvěcuje člověka.“ Kdyby se tázal, jak se to děje, poukázal by na toho, jenž vše stvořil, který semeni dává státi se člověkem, jehož moc je nepochopitelná. — Lev V. přirovnává znovuzrození z vody zázračnému zastínění P. Marie svatým Duchem: „Původ, jež vzal z lůna Panny, položil do zdroje křtu. Dal vodě, co dal matce. Moc nejvyššího a zastínění sv. Ducha, jež učinilo, že Panna Marie porodila Spasitele, působí podobně, aby voda znovuzrodila věřícího. A bylo-li vhodnější, uzdravovati nemocné, osvěcovati slepé, oživovati mrtvé, nežli aby rány pýchy hojeny byly prostředky pokory?“ — Že účinnost nezávisí na osobách, vyslovuje sv. Augustin pravě: „Ne zásluhami těch, kteříž jej udělují, děje se křest, nýbrž je vlastní svátostí a pravdou skrze toho, od něhož je ustanoven, k záhubě těm, kdož ho zneužívají, a k spáse těm, kdož dobře jej přijímají.“ Co řečeno o křtu, má platnost o všech svátostech. Tertullian dří: „Tělo se obmývá, aby duše byla očistěna, tělo se maže, aby duše se posvětila, tělo se znamená, aby duše byla posilněna, na tělo vzkládají se ruce, aby duše sv. Duchem byla osvětlena, tělo požívá tělo a krev Páně, aby duše od Boha živena byla.“

Církev východní učí podobně. R. 1642 konaly místní sjezd v Jassy, na němž o svátostech dán výměr: Svátost je svatý obřad, jenž skrze zevní znamení působí neviditelnou milost Boží a vlévá ji do duše věřící.

Co jsme ukázali o křtu, má platnost o všech svátostech. Uvedme aspoň jeden příklad, takový, kde důkaz mohl by se zdáti zvláště těžký. Když Tertullian, uchýlivší se k sektě montanistů, posmívá se papeži Kalistovi, že může rozhřešiti od hříchu cizoložníka, máme v jeho slovech sice již tvrdost montanistického kacíře, jenž myslí, že takového hříchu rozhřešiti nelze, ale zároveň přiznání, že církev kladla účinnou moc svátosti v rozhřešení kněžské, t. j. učila i o pokání, že působí vykonaným úkonem. Řekneš: Což nebylo o tom však reformátorům nic známo? O bylo! Jak tedy mohli se postavit proti veškeré minulosti? Christ. Pesch odpovídá: domýšlivostí. Reformátoři, zvláště Luther, pokládali vše to za lidské a omylné, sebe však za vysílance boží, od Krista světlem neomylnosti osvícené.

4. Od dob apoštolských věřila učí tedy církev, že svátosti působí *ex opere operato*, účinností úkonu. Právě proto nemůže člověk žádné svátosti ustanoviti, poněvadž není s to, aby zevnímu znamení dal nadpřirozenou účinnost. Žádná ze sekt, jež od církve odpadly, nepřirrhla si právo, ustanoviti svátost. Sv. Pavel dří o sobě a o apoštolích, že jsou „rozdavači“ tajemství božích (t. j. svátostí (1. Kor. 4, 1). Kdyby svátosti jen budily víru, mohl by je ustanoviti každý, především církev, a byly by tím účinnější, čím větší dojem by činily. Právem píše Gutberlet, že by pro-

jako jest jen jedna církev, jeden Kristus, jeden Bůh. Tento je-
testanté měli vlastně zrušiti křest dítek, který může budit víru
leda v kmotřích a hostech. Místo něho měl by pastor z ka-
zatelny ohlašovati občas zaslíbení boží o znovuzrození, očistění
a posvěcení. Při tom mohl by kostelník před zraky všech vy-
konati na někom obřad křtu, mocně, názorně, velkolepě, aby
dojem byl mohutný. Celý kostel vzplanul by živou důvěrou
v Krista a všichni by byli znovuzrozeni. Jak patrně, činí pro-
testantismus ze svátosti obřad cenný leda pro nevzdělaný lid,
jenž potřebuje hrubé názornosti, aby se duchovně pohnul. Har-
nack, vůdce rozumářských protestantů, uznává, že Luther svou
naukou o pouhé víře zničil svátosti vůbec, a že nedůsledně
jednal, když přece některé zachoval.

Že svátosti působí vlastní účinností, patrně dále z toho,
že dlužno viditelná znamení vykonati nad určitou osobou. Tak
třeba právě jednati s účinnou příčinou: malíř musí jezdit
štětcem po plátně, na němž chce míti obraz, sochař tesati na
mramoru, z něhož má býti socha. Sto dítek je přítomno, a jedno
pokřtěno, tisíc lidí stojí kolem zpovědnice, a jeden rozhřešen,
ti, nad nimiž obřad byl vykonán. Zevní znamení působí jen na
toho, na kom bylo vykonáno, jako štětec a dláto působí jen
na hmotu, na kterou umělec jich užívá. Opět: Svátosti Starého
zákona byly obrazem víry v Messiáše, budily a udržovaly ji,
avšak milosti nepůsobily. Luther popíral, že by mezi svátostmi
Starého a Nového zákona byl rozdíl, anyž svátosti vůbec mi-
losti neudělují. Víme, že rozdíl mezi nimi byl a že hlavně zá-
ležel v tom, že ony nepůsobily milosti, tyto ji působí.

N a m í t á s e, že za Cypriana byly křty, udělené od ka-
cířů, opakovány. Odpověď. O věci bude ještě jinde řeč. Od-
povězme potud, pokud spadá do tohoto článku.

Dlouho byl křest udělován jen od církve, jelikož nebylo
sekt, které by se organisovaly jako zvláštní křesťanské společ-
nosti. Proto nebylo případu, že by někdo byl od kacíře po-
křtěn. V III. stol. takových případů bylo již mnoho, i vznikla
otázka, jaké dosud nebylo. Sektář vrátil se do církve. Byl ve
své sektě narozen a pokřtěn. Zdaliž je křest jeho platný? Bě-
želo tehdy o kacíře montanisty. Otázka byla nová. V Římě,
Caesarii palestinské, v Alexandrii byl křest kacířský, správně
udělený, uznáván. Kacíři byli přijímáni vzkládáním rukou a ma-
záním. V Africe, zvláště v Kartagu, v Syrii a Malé Asii po-
kládali křest kacířský za neplatný. Rozdíl ten vzbudil r. 255 ve-
líký spor mezi papežem a sv. Cyprianem. Vizme důvody jejich.

Sv. Cyprian byl snad sveden knihou Tertullianovou o křtu.
Jest jen jeden křest, jako jest jen jeden Bůh a jedna církev.
Kacíři nemají našeho Boha, Krista, křtu. Proto nemohou křtiti.
Pokřtěný od sektáře je pohan. Kdyby křest byl platen, bylo by
říci, že jsou dva křty! Cyprian, veliký bojovník pro jednotu
církve, chopil se myšlenky Tertullianovy. Jest jen jeden křest,

diný křest je jen v církvi. Přerušiti svaz s církví jest, přerušiti svaz se křtem. Uznati kacířský křest znamenalo by, neuznati úkol církve odpouštěti hříchy a rozdávatí nebeské dary. Jak by mohl kacířský křest odpouštěti hříchy a dáti milost, když tohle je možné jen v církvi a od ní? Křest kacířský je nový hřích! Jak může roditi sekta dítky Kristu, když není jeho chotí? Jen církev to může. A jak by kacíř, nemaje vláry církve, mohl přijmouti milost? Cyprian pomíchal tu „platné“ přijetí a „přijetí s plným účinem milostným“. Hruběji pochybil, když činí platnost křtu závislou na hodnotě udělovatele pravě: čeho kdo nemá, jinému nedá, jako by milost šla z udělovatele na přijímače a ne ze svátosti! To bylo už v ohni boje. Ano i posvěcení křestní koupelny pokládá za nezbytné, aby voda měla sílu očištnou. I to je ovšem mylné. Víme, že se v čas nouze křtilo vodou neposvěcenou. Zdá se, že myšlenka tato, často opakovaná a zdůrazňovaná, zplodila, jak jsme již naznačili, pro eucharistii epiklesi. Kacíři nejsou s to, aby vodu, olej, chléb a víno posvěcovali. Proto mimo církev není křtu, biřmování, eucharistie, svěcení kněžstva, píše souhlasně Firmilian, biskup z Caesarei. To jsou důvody na pohled silné a váha obhájců dodává jim mocí.

A přece neměl sv. Cyprian a jeho přívrženci pravdu. Duch sv. dovolil jejích chvilkové pobloudění, ale bděl, aby pravá nauka zvítězila. Jest to římská církev, papež, jenž zavrhuje blud a přivádí pravdu Boží k vítězství. Sv. Otec praví, že podle apoštolského podání mají býti na kacíře jen vzkládány ruce k pokání. Při křtu dlužno patřiti ne na udělovatele, nýbrž na vzývání sv. Trojice a Krista. Papež správně rozhodl, že účinnost křtu je nezávislá na udělovateli, že spočívá v křtu samém. Kněz jen vykonává úkon. Ale odpověď papežova nerozřešuje ještě všechno, také nebyla slavnostním prohlášením. Slavnostní prohlášení stalo se teprve na sněmu v Arles r. 314. Některé východní církve křtily kacíře znovu ještě po nějakou dobu. Boj s kacíři donatisty působil pak, že také co se týče úkolu udělovatele a přípravy přijímače při svátostech, tehdy hlavně při svěcení kněžstva, byla katolická nauka, dosud zavínutá v praxi, též naučně jasněji a určitěji vyslovena.

5. Jest rozdíl mezi svátostmi mrtvých a živých. Svátosti mrtvých udělují první posvěcující milost, ospravedlnění; proto stav milosti nepředpokládají. Tak se děje při křtu a při odpuštění smrtelného hříchu ve svátosti pokání. Svátosti živých udělují druhou milost, t. j. předpokládají stav milosti a stávající v duši milost rozmnožují buď kolikostně buď jakostně (intensivně). Přijmouti svátost živých v těžkém hříchu je svatokrádež. Je možno, že křtěnec nebo kajicník už před křtem a pokáním je ospravedlněn. To se děje dokonalou láskou. Pak ovšem křest a pokání milost rozmnožují. Při zpovědi toliko malých hříchů děje se tak pravidelně.

Bohoslovci se táží, je-li také opak možný, totiž aby svátosti živých někdy ospravedlnily? Běží o případ, kdyby někdo přistoupil k svátosti živých, na př. k přijímání, bez milosti, jsa v dobré víře, že je bez smrtelného hříchu. Odpověď dávají jedni kladnou, druhí zápornou. Kladně odpovídají sv. Tomáš Akv., Suarez a jiní. Jejich věrohodnější mínění lze podepřítí následujícími důvody: a) Svátost působí v tom, kdo neklade překážku, dle sněm tridentský. Jestliže s kající, upřímnou myslí přistupuje na př. k stołu Páně, nelpí zajisté na hříchu, nechce ho; vždyť má lítost nad ním, nedokonalou sice, takže sama neospravedlňuje, ale přece lítost. Nelze o něm plným právem říci, že klade svátosti překážku, nebo rčení to ukazuje na zúmýslné, svévolné, vědomé jednání proti svátosti; toho tu není. Proto vzbuzení lítosti před přijetím svátosti vždy je žádoucí.

b) O svátosti posledního pomazání učí všichni bohoslovci, že ničí u nemocného, který nemůže se zpovídati, ale je kající, těžké hříchy. To by nemohla, kdyby bylo naprosto nemožno, aby svátosti živých udělovaly první milost. Sv. Tomáš výslovně učí o biřmování, eucharistii a posledním pomazání, že milost ze svátosti živých u toho, kdo o svém těžkém hříchu neví a je kající, avšak nedokonale, tento hřích ničí, jelikož udělená milost zdokonaluje jeho lítost nebo lásku.

Namítá se, že eucharistie je pokrm, ale přijetí pokrmu předpokládá život. Eucharistie je ovšem pokrm, také lze ji přirovnati k pokrmu tělesnému. Přirovnání však vždy v něčem kulhá, i netřeba na něm lpěti přes míru v každém ohledu. — Namítá se, že milost prvá ode druhé se liší. Odpověď: Liší, ale jen proto, že člověk dříve žádné neměl. Biřmovanec dostává milost biřmovance, ale že bez viny je v hříchu, je tato milost, obvykle druhá, tentokráte náhodou také prvá.

6. O rčení *ex opere operato* jest se nám zmíniti ještě zvlášť, nebo bylo reformátorům kamenem úrazu. „Augšpurská konfese“ odsuzuje veškerý národ scholastických doktorů, učicích, že svátosti udělují milost „vykonaným úkonem“ těm, kteří jí nekladou překážky, a obviňuje je, že je to židovské. Tato obvinění opakuje pravoslavný Malinovskij.

Zdá se, že po prvé užil tohoto rčení Petr Pictaviensis (z Poitiers), zesnulý r. 1204. nástupce Petra Lombarda. Rychle se ujalo, takže již sv. Tomáš píše: svátost jmenuje se od některých *opus operatum*, vykonaný úkon. Slovem svátost míněno tu zevní znamení, věc a slova, látka a tvar, z nichž svátost se skládá. Rčení znamenalo: vykonané zevní znamení působí milost, ne osoba přijímající nebo udělující. Sněm tridentský ho užil proti reformátorům, poněvadž krátce a jadrně odkrýval jejich blud. Odtud také jejich hněv proti němu. Které

jsou hlavní výtky, jež pro toto rčení katolíkům činili? Uvedme hlavní.

Kalvín pravil: Katolíci učí rčením o vykonaném úkonu, že ve svátostech nepůsobí ospravedlnění Bůh svou mocí, nýbrž že místo něho je působí zevní znamení, t. j. svátost sama. Avšak to je pomluva. Církev učí, že sv. Duch jako hlavní příčina působí skrze svátost jako nástrojnou příčinu, asi tak jako malíř štětcem nebo štětec v ruce malířově. Je-li tu Bůh vyloučen? Nikoliv, nýbrž je hlavní působitel.

Kalvín pravil: Katolíci připisují svátostem magickou (čarodějnou) moc. To opakují moderní rozumářští protestanté dosud, přidávajíc k tomu, že církev vytvořila svátosti podle čarodějných náboženských obřadů východních. Pomluva ještě horší. Odpověď: Čarodějný skutek záleží v tom, že se koná obřad s výslovnou nebo skrytou žádostí, aby démon učinil něco, co obřad sám učiniti není s to, obyčejně nějakou věc domněle zázračnou. Čarodějná moc není nic jiného nežli působení démonické. Svátost nemá s démonickou mocí nic společného. Svátost působí milost, poněvadž Pán Ježíš ji k tomu vzal jako nástroj. Svolávati démonickou moc, je hřích; připisovati dílo sv. Ducha ďáblu, je hřích proti Duchu sv.

Luther praví: Katolíci učí, že svátost dává ospravedlnění hříšníkovi, i když nemá víry a žádného vnitřního dobrého hnutí. Slovo „dobré hnutí“ stalo se tehdy bojovným heslem protikatolickým. Kalvín nazývá proto katolickou nauku „dábelskou“. Ještě dnes protestanté opakují tuto výtku aspoň proti některým bohoslovcům, hlavně proti Skotovi a Bielovi. Odpověď: Opět pomluva. Skotus správně učí, že hříšník musí věřiti, hříchy své uznávati a jich litovati, krátce vše to konati, čeho příprava k svátosti žádá. Tvrdí ovšem, že svátost působí pak z vlastní moci, z té, kterou jí Kristus dal, a nikoliv tak, jakoby účinnost svou měla pro zásluhy přijímajícího anebo proto, že přijímač tuto působivost jí dává. Skotus učí zcela správně. Kdo vytrhne slova ze souvěti, nepřihlížeje k celku, nepodává nauku spisovatelovu pravdivě. Podobně má se věc u Gabriele Biela. I u něho nalézá se věta: „mimo viditelné znamení (svátost) není třeba dobrého hnutí v nitru přijímajícího“, ale nepoctivé je, vytrhnouti ji a kouti z ní zbraň. Biel pokračuje totiž: „hnutí, kterým by milost si zasluhoval, nýbrž stačí, když neklade překážky.“ „Neklásti překážky“ znamená u něho, dobrými skutky se připraviti. To vykládá jinde často a zřetelně. Učí tedy zcela správně. Nejen na z.ověď, nýbrž i na křest bylo se dospělým dlouho připravovati. Odtud již v staré církvi „katechumenat“, jenž trval dosti dlouho a obsahoval nejen poučování ve víře, nýbrž i hojné modlitby, posty, kající skutky a p. Sněm tridentský pak velmi obšírně vykládá, jaké přípravy k ospravedlnění je třeba, zvláště před křtem a pokáním — mluvili jsme o tom v knize o milosti, — zároveň zřejmě pouka-

zuje na pomluvy reformátorů. Právem podotýká Franzelin, že co Luther jiným vytýkal, sám učil. Či je jeho nauka o pouhé víře, jež ospravedlňuje, dobrým hnutím, zvláště když ji vyslovuje zásadou: statečně hřeš, statečněji věř? U katolika k ospravedlnění je věru zcela jiného mravního úsilí třeba, odvrácení od hříchu, lítosti, předsevzetí a j., nežli jakých žádá pohodlná a důvěřivá víra Lutherova! Uslyšíme, jak přijímající může spolupůsobením účinnost svátosti zvýšiti. Také víme, že člověk může si dobrými skutky, k nimž náleží horlivé přijímání svátosti, zasloužiti milost, někdy po právu, (de condigno), někdy po přiměřenosti (de congruo). O tom zde však není řeč. Zde tvrdíme jen, že svátosti, když působí milost, působí ji jako nástrojná příčina, že jejich účinnost nevychází ze skutků, zásluh, důstojnosti přijímajícího a udělujícího. Vyžadují se na obou jisté podmínky, ale podmínky nejsou součástky účinné příčiny, nýbrž předpokládají se.

Slova při svátostech pronášena (tvar, forma), na př. „já tě křtím ve.....“ jsou posvěcující. Za prvé posvěcují látku, že ji určují, s ní se spojují a tak z ní činí svátost. Látka sama není svátost. Odejmi slovo, dí sv. Augustin, a voda zůstane vodou. Za druhé posvěcují člověka, ovšem s látkou spolu. To je hlavní jejich význam. Vedle toho mají povahu poučení, povzbuzení, znázornění. Svátosti ohlašují nám zajisté názorně mnohé pravdy Boží, rozněcují nás k lásce Boží a jiným skutkům. Skrze ně pomáhá Bůh mnohým našim slabostem. Ale bludná je nauka protestantů, že jsou jen kázáním, pomůckou slova Božího, aby důvěřivá víra v Krista, jež ospravedlňuje, se vzbuzovala a upevňovala, nebo pak svátost není už svátostí, nýbrž pouhým obřadem. Právem posmíval se Zwingli luteránům a kalvincům, pravě: „Potřebuje-li vaše víra svátostného znamení, aby byla dokonalá, není žádnou vírou.“ Protestanté odvolávají se na výrok sv. Augustina: „Čisti jste (při křtu) pro slovo, které jsem mluvil vám.“ Avšak sv. Otec nedí, že při křtu očišťuje slovo Boží, vzbuzuje víru, nýbrž zcela něco jiného. Mní: slovo „já tě křtím...“ dává vodě očišťující a posvěcující moc, poněvadž je od Boha.

Malinovskij opakuje, jak bylo řečeno, pomluvy reformátorů. Běře je patrně z druhé ruky, nebo dovolává se Běljajeva, bojovného polemika pravoslavného. Poněvadž pravoslavná církev učí, že viditelné znamení je působivé, stojí k protestantismu v rovném odporu jako církev katolická, nemá opakování pomluv v pravoslavné věrouce smyslu. Aby bylo nějak oprávněno, překroutil Malinovskij význam rčení ex opere operato (vykonaným úkonem). Praví, že se ve rčení tom zavírá smysl: svátost je spasitelná i pro ty, kteří ji přijímají nehodně anebo kteří se chovají čire pasivně. Dále dí, že představy o spasitelném působení svátostí vykonaným úkonem odpovídají formálně judirickému ústrojí katolické církve a jejímu nazírání na poměr člověka k Bohu

a naopak. Pomluva, že svátost působí i u pasivních nebo odprajlých, je z protestanských pramenů. Každá katolická věrouka poučila by Malinovského. Odkazujeme čtenáře mimo to, co jsme už řekli, ještě zvlášť na článek „O přijímači svátosti“, jenž nalézá se na předposledním místě této všeobecné části o svátostech. O druhé námitce, ostatně svrchovaně nejapné, už jsme promluvili v knize „O milosti“.

Jakou milost udělují svátosti.

Milost, kterou svátosti udělují, poněkud se liší od milosti jiným způsobem nabyté. To lze usouditi z následujícího. Každá svátost má cílem nějaký stav nebo úřad, a dává k nim přiměřenou pomoc. Tato pomoc je zajiště něco zvláštního, co v posvěcující milosti jinak nabyté není obsaženo, neboť tato je nadpřirozenou pomocí vůbec, pro každého. Proto milost svátostná a mimosvátostná v něčem, v nějakém zřeteli, se od sebe liší. Sv. Tomáš uvádí jako důvod, že posvěcující milost vůbec zdokonaluje duši, dávající zvláštní podobnost s Bohem. Z milosti plynou do vloh duše nadpřirozené vlohy, božské ctnosti a dary Ducha sv. Svátosti mají ještě zvláštní účel, křest na př. duchovní znovuzrození atd. Jako božské vlohy a dary přidávají k obecné dokonalosti, z milosti plynoucí, zvláštní dokonalosti, totiž pomoc ke skutkům víry, naděje, lásky a j., tak milost svátostná přidává k obecné milosti zvláštní dokonalost, totiž právo na pomoc k řádnému zastávání úřadu, k němuž svátost určuje. Tato pomoc záleží v pomocných milostech podle potřeby času a okolností.

Milost, kterou svátosti udělují, je menší nebo větší podle menší nebo větší přípravy. Sněm tridentský dí, že sv. Duch dává milost jednotlivcům jak chce a podle přípravy a součinnosti jednoho každého. Poslední slova dokazují naši větu. Suché dříví hoří lépe nežli syrové. Suchost není „příčina“, že dříví hoří, tou je oheň, ale je podmínkou, přípravou, že dobře hoří. Tak duše, která k pokání velmi se připravila, ovšem s pomocnou milostí, je schopna a hodna přijmouti více a silnější milost nežli jiná. Proto svátost u ní mocněji působí. I tu je příprava ovšem podmínkou, ne účinnou příčinou milosti; touto je jen svátost v rukou božích. Sv. Cyril Jer. dí ke katechumenům přede křtem: „Očisti svou nádobu, aby přijala bohatší milost. Odpuštění hříchů dává se všechněm stejným způsobem, udělení sv. Ducha však dává se podle velikosti víry každého. Vynasnažíš-li se jen málo, obdržíš málo; učiníš-li mnoho, bude tvá odměna veliká.“

Milost, kterou svátosti udělují jednotlivě různým osobám, je v základě rovná. Pravíme „v zá-

kladě“, t. j. odezřeme-li od přípravy a jiných okolností přijímacího. Když tedy dvě dítky jsou křtěny, dostávají rovnou milost. Tak učí bohovědci téměř jednomyslně. Sv. Tomáš praví: „Poněvadž všechny dítky rovně se odnášejí k svátosti, přijímají rovnou milost. Dospělí neodnášejí se k ní stejně, nýbrž někteří s větší zbožností, někteří s menší, a proto přijímají milosti více nebo méně.“ Sněm tridentský dí, že svátosti udělují, jak jsme prve slyšeli, milost podle přípravy a součinnosti. Co jde z těchto slov? Že kde příprava a součinnost nejsou možny, je milost rovná. Dlužno si myslet, že svátosti, majíce povahu nástrojné příčiny, mají svůj pevný řád účinnosti, jako jej mají příčiny v přírodě, že tedy tam, kde jsou podmínky stejné, je i stejná působivost. Kde příprava a součinnost jsou možny, dlužno říci, že i v tom, jak Bůh odměňuje spolupůsobení s pomocnými milostmi, je zajisté řád a pořádek, takže se udělení nebo rozmnožení posvěcující milosti děje v míře spolupůsobení. Ovšem může Bůh dáti někomu milosti více, nebo je svrchovaný Pán, ale pak je to mimořádný dar, výsada. Tak může pro vyvolení k zvláštnímu úkolu v církvi, nebo pro mimořádnou svatost a horlivost rodu nebo udělovatele dáti větší milost. První případ je u P. Marie, druhý má povahu přímluvy, t. j. může se státi, že Bůh pro hojné modlitby a dobré skutky, které za dítko nebo kajícníka konají rodiče nebo kněz, dá více milosti. Jinak svatost otce, matky, křtitele nemá na svátost žádného vlivu.

Milost, kterou různé svátosti udělují, je různá, a to i při stejné přípravě. Dvojitá věc je ve větě obsažena. Za prvé, že důstojnější svátost udílí více milosti. Zvláště myslí se na nejsv. svátost Oltářní. Avšak v této věci bohoslovci nesusouhlasí. Za druhé, že každá svátost uděluje zvláštní svátostnou milost. V tom jsou bohoslovci za jedno. Kdyby se svátosti nelišily v účincích, t. j. v milosti, lišily by se pouze obřadem. Avšak to neodpovídá učení církve. Jednotlivé svátosti mají různé obřady, poněvadž mají svůj zvláštní účel; proto mají i svůj zvláštní účín. V tom duchu mluví sněm tridentský, a Eugen IV. zvláštní účiny svátosti též jmenuje. Kdyby nebyly pro určité potřeby života a se nelišily podle toho, stačila by jedna svátost a její opakování. Ale sněm tridentský zavrhl větu, že nejsou potřebny; pouze připouští, že nejsou potřebny všechny všem. Svátost je také znamení, určité viditelné znamení, a značí milost právě tímto znamením. Nemá-li býti různost znamení holou hříčkou, musí každé zvláštní znamení udělovati milost, jež mu odpovídá. Mimo to jsme řekli, že nejsou svátosti sobě rovny, nýbrž důstojností všelijak svátost nad svátost vyniká.

Že tedy zvláštní milost svátostná je, není pochyby. Než jiná je otázka, jak si máme tuto různost myslet? Tak, že milost každé svátosti má jinou bytnost? Že je podstatně

jinou jakostí (vlohou)? Někteří tak tvrdili, ale my víme ze zjevení jen o jediné posvěcující milosti a jiné nedovedeme si sami mysliti. Či tak, že táž jakost, táž bytelná milost dostává podle jednotlivých svátostí nějakou zvláštní změnu, řekněme nějaké duchovní zabarvení? Tím se nic nevysvětluje, jelikož mínění to nepraví, v čem toto pozměnění záleží. Mimo to milost, kterou si někdo získal mimo zpověď a ve zpovědi, spojuje se zajisté v jedno. Podobně na př. milost zpovědi a milost svatým přijímáním získaná spojuje se v jednu bytelnou jakost, v jednu posvěcující milost.

V čem tedy záleží různost? V tom, že každá svátostná milost dává právo na zvláštní pomocné milosti. Tak křest uděluje posvěcující milost s právem na pomocné milosti, které dítku Božímu jsou potřebny, biřmování rozmnožuje posvěcující milost, přidávajíc k ní právo na pomocné milosti, kterých potřebuje voják Kristův atd. Tyto milosti dává Bůh tehdy, když je jich třeba, podle času a okolností. Kdo pozbude hříchem milosti posvěcující, pozbude s ní i tohoto práva. Milost posvěcující dává právo na pomocné milosti vůbec; milost posvěcující svátostná dává právo na pomocné milosti zvláštní, a to vždy podle povahy svátosti. Tak vykládají věc bohoslovci nyní.

Svátosti záležejí v úkonu, který brzy je vykonán. Když přestal, přestala ovšem i svátost. Jen při eucharistii je výjimka. Pán Ježíš pod způsoby zůstává přítomen. Svátosti jsou tedy jako skutek (říkalo se: *in actu positum*), jenž rychle pomine. Avšak jejich účín je trvalý. Svatost, kterou udělují nebo rozmnožují, zůstává v duši; vzniká stav milosti. Hříšník, jenž v okamžiku byl zbaven hříchu a hříšného stavu, přijal milost a jest ve stavu milosti. Svátosti udělují nebo rozmnožují milost bytelnou (habituální, držečnou), posvěcující. Zároveň dávají, jak právě bylo řečeno, právo na zvláštní pomocné (skutkové) milosti. Posvěcující milost, spojená s právem na určité pomocné milosti, u každé svátosti jiné, zve se jedním slovem milost svátostná.

Spor o to, jak se účinnost svátostí děje.

Není sporu o to, že svátosti působí, ani o to, že působí *ex opere operato*, vykonaným úkonem, účinností úkonu. To všecko jsme řekli a viděli, že tato působivost svátostí je pravda zjevená. Mezi bohoslovci jsou různé výklady o tom, jak se účín děje, hlavně o tom, je-li mezi svátostí a jejím účínem odvislost fysická anebo jen mravní. Neběží tedy o pravdu zjevenou, nýbrž o filosofický výklad.

Otázka tato náleží k nejtěžším v bohosloví. Promluvíme o čtyřech náhledech: 1. Svátosti jsou toliko podmínky

milosti. 2. svátosti působí milost fysicky, 3. svátosti působí ji mravně, 4. svátosti působí ji přípravně, uzpůsobivě. První náhled se všeobecně zamítá, druhý obhajují hlavně thomisté, třetí je obecněji přijatý, čtvrtý je obnovený výklad vážných scholastiků, stojící jaksi uprostřed náhledu druhého a třetího, a musí si uznání znova zase dobýt.

1. Svátost není pouhou podmínkou nebo příležitostí k milosti. Podmínka, i nezbytná, je to, co se předpokládá, aby příčina mohla mít účín. K výstřelu z děla je nezbytně třeba prachu. Způsobuje-li tato nezbytnost výstřel? Ne. Příčina, že výstřel nastane, je vojín, zapálení prachu a j. Příležitost také nepůsobí, nýbrž podporuje toliko působnost. Tma noci nekrade, ale dává příležitost zloději ke krádeži, podporuje jeho čin. Náhled, že svátost jest podmínkou milosti, hlásal sv. Bonaventura, Skotus a jiní. Sv. Bonaventura uvádí příklad, jak Naaman byl očištěn od malomocenství, když na rozkaz Eliseův se umyl v Jordáně, a praví: ani ve vodě Jordánu, ani v slově Eliseově nebyla nějaká moc, jež by očištění byla způsobila, nýbrž poslušnost Naamanova naklonila Boha, že jej u příležitosti koupele očistil. Zastánci tohoto mínění nazývají tuto působivost svátostí „příčinnost nevlastní“, svátost samu též „příčinu nevlastní.“ Mluví o příčině a příčinnosti, ale neprávem. Jejich podmínka a příležitost není vůbec příčinou a jako příčina nepůsobí.

Poněvadž působivost svátosti ex opere operato, vykonaným úkonem, je pravda zjevená a tridentským sněmem prohlášená, je toto mínění, jež těžko lze s ní srovnati, opuštěno. Právem. Sv. Tomáš Akv. praví asi takto: Podle Písma a sv. Otců působí svátost jako příčina. Než pouhá podmínka a příležitost takové účinnosti nemá. Proto výklad ten nestačí. Tak tomu i jest. Zástupci jeho sami praví, že podmínka a příležitost jsou příčina, která nic nepůsobí. Poněvadž však svátost je nástrojem v ruce Boží, kterým sv. Duch působí milost, nemůže býti bez spolupůsobení; štětec v ruce malířových součiní k dílu. Poukázati možno také na to, že podle tohoto mínění nebyl by rozdíl mezi svátostmi Starého a Nového zákona. Liší se právě v tom, že ony nepůsobily milosti, tyto ano. Obřízka na př. nepůsobila posvěcující milosti, nýbrž Bůh ji dal obřezanému chlapci, poněvadž se ustanovil, že na vyznání víry v budoucího Messiáše, které obřízkou veřejně se dělo, ji udělí. Kdyby křest nepůsobil milost, nýbrž kdyby Bůh u příležitosti křtu ji dával, byl by jako obřízka. Že podle učení církve mezi oběma svátostmi je rozdíl, uvedli jsme dříve.

2. Svátosti nejsou nástrojné příčiny fysické. Mezi zastánci náhledu, že svátosti působí fysicky, je mimo thomisty hojně vynikajících bohoslovců z jiných škol, jako Belarmin a Suarez; avšak v podrobnostech se rozcházejí.

Účinná příčina je věc, jež působí vlastní mocí, že jiná věc vzniká. Je buď fysická nebo mravní. Když vezmeš zkřehlou ruku druhého do svých teplých rukou, přejde z nich teplo do ní. Tvé ruce jsou fysickou příčinou, že zkřehlá ruka se zahřála. Tak všechny nástroje, nůž, jenž řeže, voda, jež žene kola a j. působí fysicky. Jinak působí rozkaz. Pán poručí a sluha učiní poručenou věc. Rozkaz je příčinou díla, nebo skutečně působí na rozum a vůli sluhy, a tak zároveň na jeho dílo. Rozkaz je účinná příčina nefysická, mravní. — Však pozor! Dobro nějaké pohne tě k práci, abys ho dosáhl. Dobro je mravní příčinou, a'e nikoliv nástrojnou; je příčinou účelnou, nebo je tvým cílem, jehož chceš dosáti. Ty ovšem jsi účinnou příčinou práce, kterou podnikáš, abys dobro si zjednal. — Že účinná příčina dělí se na hlavní a nástrojnou, řekli jsme už několikráte. Malíř je účinná fysická příčina hlavní, štětec nástrojná. Pán, jenž dal rozkaz, je účinná mravní příčina hlavní, rozkaz a její účín příčina nástrojná (mravní). Vedle rozkazu může býti mravní příčinou prosba, domluva, pouhý projev vůle. — Také se mluví o účinné příčině přípravné a dokonavé. Matka, jež počala, je příčinou dokonavou těla, jež se zrodí, nebo vše, co k němu náleží, s otcem mu dala. Zároveň vyplnila podmínku, přípravu, že Bůh musí stvořiti duši a s plodem ji spojití, jelikož tak ustanovil neměnitelným zákonem. Že tato podmínka, příprava, příležitost je zcela jiná nežli ta, o níž byla prve řeč, každý vidí; zde je skutečná působivost, účinnost. Matka skutečně působí k tomu, že Bůh stvoří duši dítku.

Důvody, proč nepřijímáme působnost fysickou, jsou tyto: 1. Náhled ten lze nesnadno vyložit; avšak není rozumno, přijímati výklad temný a utíkat se k tajemstvím, když je po ruce výklad snažší, jenž všem požadavkům církve vyhovuje. Takovým výkladem je náhled třetí a čtvrtý, o nichž hned bude řeč. — 2. Při fysické účinnosti musí příčina a účín trvati současně. Potud přechází z tvých teplých rukou teplo do ruky zkřehlé, pokud ji hřeješ. Zdaž je to možné u svátosti? Milost je věc duchová, nesložená, a proto je způsobena všechna v okamžiku. Nelze si tedy mysliti, že vzniká po kouskách při slovech já — tě — křtím — ve — jménu atd. Kdy tedy vzniká? Zajisté když svátost je vykonána, t. j. když poslední slovo je vyřknuto. Hle, svátost, nástrojná příčina milosti, vlastně už pominula, a má způsobiti svůj účín! To je těžko pochopitelné. Příčina, která už není, nemůže fysicky nic působiti. Říci, že milost vznikne při poslední slabice nebo hlásce, je libovolné a zabíhá do směšnosti. — 3. Některé svátosti, na př. bířmování, mohou býti platně uděleny, ale nepůsobí milosti, jelikož je tu překážka, na př. v bířmovanci smrtelný hřích. Za nějaký čas jde k zpovědi a hřích se zbaví. Nyní dostane milost, kterou měl přijmouti při bířmování. Říká se, že svátost

ožila. Zde je možna jen působnost mravní. Ale jestliže zde, proč ne vůbec? Nelze říci, že birmování působí v duši nezníčitelný znak, a ten že potom dá vznik milosti, nebo také manželství může býti přijato platně, ale bez milosti, a potom ožiti, v manželství však nezníčitelný znak se neuděluje. — 4. Jest svátost, která platně a s milostí se uděluje v nepřítomnosti osoby, jež ji přijímá. Jest možný sňatek skrze zástupce (náhradníka), t. j. nepřítomného snoubence při oddavkách zastupuje jiný. Mnohé sňatky mezi knížaty byly tak uzavřeny. V poslední válce bylo takových sňatků velmi mnoho. Ale příčina při fysickém působení musí s účinem býti ve fysickém styku. Jak je taková účinnost na vzdálenost možna? Či odnese anděl slovo, v Paříži mluvené do Vídně, aby se dotkl zde meškajícího ženicha? — 5. Nepochopitelně je, čím by zevní znamení mohlo fysicky přispěti k vzniku milosti, jež je věc duchová, nadpřirozená, z řádu božského. Že štětec může přispěti k obrazu Madony, ač sám je bez rozumu, chápeme, nebo klade barvy na plátno; obraz je z hmotných částí. Ale voda a milost? Tu je fysická účinnost těžko pochopitelná. Než příčina, jež fysicky spolu nepůsobí, není účinnou příčinou fysickou.

Z těchto důvodů náhled, že svátosti působí milost fysicky, nepřijímáme.

Zastánci jeho namítají, že Písmo mluví v jejich duchu. To popíráme. Z Písma jde, že svátost působí milost ex opere operato, účinností samého úkonu; ale jak, fysicky-li nebo mravně, nepraví. Ano spíše dří, že mravně. Řkouc, že nás Kristus svou krví vykoupil, obmyl a p., nemíní fysické obmytí. Její výroky mají platnost i při svátostech, jež později ožijí a při nichž fysická účinnost je nemožna. A kdyby i na krásně výroky sv. Písma svědčily doslovně a ve vlastním smyslu vzaté spíše pro fysické působení milosti, nic z toho neplyne, nebo i pak máme svobodu, bráti jeho slova ne vlastně, obrazně, když slovní výklad se nedoporučuje. — Asi totéž možno říci na námitku, že sv. Otcové užívají rčení, která ukazují spíše na fysickou působnost. Chtějí totiž hodně zřejmě ukázati, že svátosti působí úkonem, a proto tak píší. Jich slova uvedli jsme v předešlých statích. Když se díví podivuhodné moci vody, činí tak právem; i my vyznáváme, že jí Bůh užívá k neobyčejným účinkům. Když dří, že má moc posvěcovati, znovu-zrodití, že tuto moc jaksi do sebe vpila a p., dokazují jen, že viditelné znamení skutečně působí; i my můžeme těchto rčení užívatí. — Namítá se, že při zpovědi musí kněz pronésti slova rozhřešení a tak milost v duši kajčnickově způsobiti. Odpovídáme: musí jí způsobiti mravní účinností, ano; fysickou ne.

3. Svátosti působí milost jako účinné příčiny mravní. Tento náhled, jenž býval různě pojmán a vykládán,

propracován je v novější době hlavně od kardinála Franzelina a po něm velmi hojně od bohoslovců přijmán. Spočívá jako na základě v nauce, že svátosti uděluje vlastně Kristus, a že ten, kdo je koná, je toliko jeho zástupce. On zasloužil milost, on ustanovil svátosti, jimiž se mají zásluhy kříže lidem přivlastňovati, on dává k tomu moc svým zástupcům, jeho jménem obřad se koná.

Písmo vyslovuje tuto pravdu často a jasně. „Dána jest mi všeliká moc na nebi i na zemi. Jdouce tedy učte všechny národy, křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého učíce je zachovávatí všecko, co jsem přikázal vám; a aj, já jsem s vámi po všechny dni až do skonání světa“ (Mat 28, 18 n.; viz též Jan 20, 21 n.; Ef. 5, 25 n.; 1. Kor. 4, 1; 2. Kor. 5, 20). Když tento výrok rozebereme, obracíme jej na působení svátosti jako mravních příčin, dostaneme asi následující důkaz: — 1. Kristus neučinil na kříži jen zadost, nýbrž zasloužil též, aby mohl ustanoviti svátosti, jimiž by se ovoce jeho vykoupení lidem přivlastňovalo. — 2. Proto mají svátosti nadpřirozenou důstojnost z dvojí příčiny: a) že jsou od Krista ustanoveny a b) že on je vlastně uděluje, jsa toliko jinými zastoupen. — 3. Dvojm způsobem působí svátosti na Boha, aby dal milost: poněvadž mu poukazují na zásluhy z vykoupení na kříži (Kol. 1, 19 n.; Žid. 9, 13 n.; 1. Petr 1, 2), a poněvadž jako skutky, které vlastně koná Kristus (1. Kor. 1, 13; 3, 4; 4, 1, n.), mají velikou důstojnost. Netřeba podotýkati, že se jim nepřičítá nová zásluha, nebo Kristus již nezasluhuje. Ale jako jeho zásluhy jsou obecná a poslední příčina všech milostí, tak svátosti jsou příčina k ní blízka a jednotlivá.

Svátosti nejsou holé podmínky, nýbrž mají mravní účinnost. Svátosti jsou jako prosby. Poněvadž jsou ustanoveny od Krista, který jimi rozdává zásluhy, jež sám zjednal, a poněvadž jako skutky, konané sice skrze zástupce, ale mravně jako skutky jeho mají nesmírnou důstojnost, proto vždy neomylně pohnou Boha, aby milost udělil každému, kdo vyplní podmínky, neklada milosti překážku. Není tedy, jak patrno, svátost jen podmínka, příležitost a p. nýbrž je účinnou příčinou mravní, anaf Boha skutečně pohne.

Pěkně vidíme, jak mravně je tu týž poměr, který fysicky je mezi příčinou hlavní a nástrojnou, malířem a štětcem. Malíř pozvedá štětec k vyšší činnosti, nebo maluje Madonu, obraz hlubokých myšlenek, a neomylně ji vytvoří, neboť dovede a chce dílo. U svátosti je viditelné znamení, jemuž Kristus dává vyšší význam a užívá ho, ovšem skrze zástupce, aby vymáhal neomylně určitých milostí. Kristus je hlavní příčina mravní, svátost je mravní příčina nástrojná milostí. Na Krista myslíme tu jako na člověka, jenž trpěl a umřel, a jehož činům dodala božská osoba nekonečné důstojnosti. Máme tedy tento pořádek: Bůh příčina hlavní, člověčenství Kristovo vzdálenější nástrojná

příčina, svátost bližší příčina nástrojná milosti: ona (člověčenství Kristovo) pro celý svět, tato pro jednotlivce. Člověčenství Kristovo byl zajisté nástroj, kterým Bůh konal naše spasení vůbec (Řím. 5, 10; Ef. 1, 7; 1. Jan 1, 7; Zjev. 1, 5 a j.); svátost je jím v jednotlivých případech.

Písmo jsme na důkaz už uvedli, nebo co právě bylo řečeno, je řečeno na základě Písma. Mimo to uvádí se slovo Petrovo: Křest zachraňuje vás, jenž není odložením tělesné nečistoty, nýbrž vyžádáním dobrého svědomí na Bohu, (a to) skrze vzkříšení Ježíše Krista (1. Petr 3, 21). Sv. Petr přirovnává křest k vodám potopy. Při potopě někteří tělesně se zachránili, při křtu zachraňují se všichni duchovně. Proto je křest více nežli odložení, obmytí tělesných poskvrn. Odkud má tuto sílu? Ze zmrtvýchvstání Páně. Křest jest zván „vyžádání dobrého svědomí“. Co je toto „vyžádání“? Patrně „prosba“. Křest je tedy podle sv. Petra „prosba k Bohu za dobré svědomí,“ t. j. za očistění duše, za udělení milosti pro zmrtvýchvstání (zásluhy) Páně. To je naše nauka, že totiž svátosti působí jako nástrojné příčiny mravní; prosbou, poukazem na zásluhy P. Ježíše, vyznáním, že jsou od něho, důstojností, jelikož on je koná, toliko skrze zástupce. — Namítá se, že výrok spíše poukazuje na to, jak se má křtěnec na křest připravovati, nežli na způsob, jak působí. I když to připustíme, nepozbývá vši důkaznosti; mimo to zůstává důkaz prvý.

Sv. Otcové nazývají někdy svátost „nádobou“ zásluh Kristových, někdy vykonavatele svátosti pouhým zástupcem Páně. Uvedli jsme je v článku, že svátosti působí milost. — Namítá se, že Otcové uvádějí tím příčinu, pro kterou svátosti působí, ale nikoliv způsob, jak působí. Nezdá se. Kdo si po výkladě, jež jsme tuto dali, uvedené tam výroky sv. Otců přečte, vyzná, že náš výklad nejlépe jím odpovídá.

Hlavní námitky nebo obtíže při tomto náhledu jsou: Svátost jeví se jako prosba, což je neobvyklé; svátost má býti nástroj v ruce „Božích“, kterým Bůh působí milosti, kdežto tu je spíše prostředek, kterým my na Boha působíme; svátost někdy nezbytně musí dotknouti se těla, na př. voda při křtu, což je, má-li povahu prosby, zbytečné, a j. Odpověď: Jak z našeho výkladu je patrné, svátosti nepřestávají býti nástroji v ruce Božích a účinnou příčinou milosti, když pravíme, že jsou účinnou příčinou mravní, a když tuto mravní účinnost vykládáme na způsob prosby. Vidí-li v tom někdo obtíže, nechť vyzná, že jsou mnohokrát menší, nežli obtíže při náhledu o fysickém působení svátosti.

Poznamenáváme ještě. Správně se dí: Bůh působí skrze svátosti milost, a nikoliv: svátosti působí skrze Boha, neboť svátost je nástroj. Bůh trojjediný spojuje svou všemohoucností s viditelným znamením, aby působilo milost, asi tak, jako ji spojil se slovy Kristovými k nemocnému: buď zdráv; není

tedy znamení jen a jen prosbou. Někteří tomuhle říkají „fysická působivost“; je-li jí skutečně, pak ovšem působí svátosti také fysicky. My to zoveme působení mravní. Když se dí, že svátost je vlastně skutek Kristův, myslí se ovšem na to, co na př. kněz jménem Krista koná, a ne vše, co k svátosti náleží. K pokání náleží zpověď. Kajcník nezpovídá se jménem Krista, nebo Kristus nemá hříchů, ale kněz jménem Krista pronáší rozhřešení.

4. Svátosti působí milost přípravně (uzpůsobivě). Podle tohoto náhledu působí svátost nejprve něco v duši, co dává právo na milost, a pak Bůh ji dá. Odtud název, že působí „přípravně“ (uzpůsobivě). Neznamená, že duši připravuje vírou, zbožností a p., nýbrž že v ní nejdříve vytváří něco, co potom nezbytně žádá milosti. Je tedy viditelné znamení (sacramentum), je milost (res), je ještě něco středního (res et sacramentum). Tato střední věc je mravní právo na plný svátostný účín. Při křtu, biřmování a svěcení se do duše vtiskuje, kdykoliv jsou platně vykonány, nezrušitelný znak, ať milost se uděluje čili nic. I hříšník, ba i odpadlík má nezrušitelný znak. Něco podobného působí každá svátost, když v duši nejprve působí „právo“ na milost. Toto právo je něco mravního (ne fysického) v duši, jako každé právo. Právo královo, žádati daň, není v něm nic fysického. Tím se liší „první účín“ svátosti od nezrušitelného znaku, jelikož tento je něco fysického v duši. Tento „první účín“ svátosti zůstává „mravním“ právem ve všech svátostech, vyjma uvedené tři, v kterých toto právo i „fysicky se projevuje“, totiž v nezrušitelném znaku; nezrušitelný znak je tudíž fysický doplněk „mravního“ práva. Náhled tento lichotí si, že hladce odstraňuje hlavní obtíže nesnadné otázky, jak svátosti svou účinnost vykonávají.

Důvody. Svátost působí to, co viditelné znamení značí. To však je „právo“ na milost, uvedené prve jako věc třetí (res et sacramentum). Svěcení znamená svým viditelným znamením udělení kněžského úřadu. Biskup vzkládá na čekatele ruce a dí: Přijmi sv. Ducha. V ostatních obřadech poukazuje se na moc odpouštění hříchů, sloužití mši sv. a p. První tedy, co svátost svěcení zevním znamením značí, je ne milost, ale úřad. Ale poněvadž úřad ten nelze přiměřeně vykonávat bez vnitřního posvěcení, znamená udělení úřadu „právo“ na přiměřenou milost. Podobně obřad biřmování ukazuje nejprve na bojovníka Kristova, křest na přivtělení k tělu Kristovu jako údu (zvláště v slovech je to vyjádřeno: já tě křtím...). Tento první účín jeví se při uvedených svátostech v nezrušitelném znaku, jenž je fysickým výrazem práva na milost. Podobně je při ostatních svátostech, pouze s rozdílem, že první účín zůstává při těch, jež neudělují nezrušitelného znaku, jen „mravní“. Pokání. Soudce prohlásí nevinu obžalovaného. Co tím vyřkl? Že má právo na svobodu, čest a p., kterou mu chtěli vzíti.

Pak svobodu skutečně obdržel. Kněz činí totéž. Prohlásí kajlíka za toho, jenž zasluhuje odpuštění hříchů, jenž má právo na milost. To je první účín rozhrěšení. Druhý hned následuje, milost. Podobně sňatek značí nejprve spojení manželské, které, jsouc obrazem spojení Krista s církví, nezbytně žádá posvěcení, milosti, t. j. svátost, působící spojení, působí nejprve právo na přiměřenou milost. Eucharistie znamená Krista jako pokrm. Pokrm udržuje život. Proto první účín je proměnění s právem, aby kdo ten pokrm hodně přijímati bude, se posvěcoval k věčnému životu.

Náhled tento vysvětluje, proč platná svátost může zůstat bez milosti. Není totiž bez účinnosti, nebo působí „právo“ na milost. Tak i musí býti, nebo svátosti jako viditelné znamení nemohou, jsouce od Boha, znamenati nadarmo. Tu znamenají pravdivě: přijal jsi biřmování, máš právo na milost biřmovance atd. A poněvadž toto právo mravně v duši, podobně jako nezrušitelný znak fysicky, stále trvá, vidíme, proč svátost může ožít. Odstraníš hřích, a milost biřmovací ti bude dána, jelikož právo na ni v duši máš trvale.

Jen při eucharistii tento první účín, právo na milost, netrvá. Přirozeně, nebo když hostie je ztrávena, přestala přítomnost Kristova v nás a tudíž i právo na milost eucharistickou. Při manželství trvá právo na milost jen potud, pokud trvá spojení. Umře-li žena, pozbývá muž práva na milost, jež se dává manželům; novým sňatkem nabývá nového práva na ni, neboť dřívější pominulo vůbec. *)

*) Toto právo je mravný účín v duši, jako každé právo. Nezrušitelný znak není právo na milost jako věc fysická v duši, nýbrž jako věc mravná. Ne královská koruna dává moc královskou, nebo koruna je toliko jejím zevním výrazem. Král má ji i bez koruny. Při ostatních svátostech je to zřejmo. V eucharistii je první účín přítomnost Páně, ale zde je zvláštní případ, nebo proměnění je něco fysického. Zdá se, že první účín je něco fysického. Zde je člověk nástrojnou příčinou zázraku, jenž se děje, poněvadž v určitém tomto případě má účast na všemohoucí moci Boží. Kněz při proměnění neprosí, nýbrž pronáší konsekrční slova jako ten, jemuž je moc dána. Jako odevzdání žezla dává moc vládnouti a ukládá ostatním povinnost poslouchati, tak vyslovení Božích slov nad chlebem a vínem způsobuje v nich nezbytnost, aby se proměnily v tělo a krev Páně, neboť slova mají tuto moc od Boha. Kněz koná zevní znamení, přenáší slova Boží jaksi na chléb a víno, čímž způsobuje v nich řečenou nezbytnost. Slova jsou nástrojná příčina, jimi vzniká nezbytnost, to, co u jiných svátostí zvali jsme právo, i stane se proměnění; přijímání působí právo na milost, milost se uděluje. — Ještě se uvádí: svátost je znamení, znamení znamená něco duchového, i je přirozeno, že působí také něco duchového, právo, které také značí, totiž právo na milost. Tak příčina a účín jsou si přiměřeny.

Než je-li podle tohoto náhledu svátost skutečnou příčinou? Je, nebo ten, kdo způsobuje věc, jež žádá určitého účínu, je příčinou tohoto účínu. Je-li příčinou účinnou? Ano, nebo svátost „způsobuje“ skutečně právo na milost. Je-li Kristus hlavní příčinou? Ano, a to jako člověk i jako Bůh. Jako člověk ustanovil svátosti a jako

O nezrušitelném znaku (znamení).

1. Jest článek víry, že ve třech svátostech, křtu, biřmování a svěcení kněžstva vtiskuje se duši nezrušitelný duchovní znak. Sněm florencký (1439) praví ve výnosu pro Armeny: „Mezi svátostmi jsou tři: křest, biřmování a svěcení, které vtiskují do duše charakter, t. j. jakýsi duchovní nezrušitelný znak, jenž od ostatních rozlišuje, pročez u téže osoby řečené tři svátosti se neopakují“, t. j. přijímají se jen jednou za života. Sněm tridentský: „Kdo by řekl, že se ve třech svátostech, totiž při křtu, biřmování a svěcení nevrtiskuje do duše charakter, t. j. jakýsi duchovní nezničitelný znak, takže jich nelze opakovati, je v klatbě.“

Charakter (řecky sfragis, rusky pečat) znamená znak, kterým věc nebo osoba od jiných se liší. Může býti hmotný i duchový. Pohané vtiskovali „charakter“ věcem, zvířatům, otrokům, vojnům a j. V boh vědě charakter znamená duchovní, nezrušitelný znak, jenž při uvedených svátostech vtiskuje se duši. Oswald dí: „Ten, jenž vtiskuje znak, jest sv. Duch; nástroj, kterým jej vtiskuje, jest viditelné znamení svátostné; obraz od něho vtištěný je právě znak: obraz sám jest obraz Kristův“

2. Wiklif tvrdil, že ho nelze dokázat, reformátoři ho popřeli, řkouce, že jej Innocenc III. (1216) vymyslel. Kalvin řekl, že jej vynalezla dílna pověřivých mnichů. Protestanté zavrhlí nezrušitelný znak, že toto jméno není v Písmě a u starých

Bůh dal jim právo působiti; milost je ovšem stvořena vždy od nejsvětější Trojice, připisuje se sv. Duchu, nazývá se Kristova. Rozumíme, proč slova (tvar) při svátostech nejsou prosba, nýbrž výrok prostě oznamovací. Chápeme, proč se děje při udělování vždy dotyk; vidíme totiž, že práva ve světě přenášejí se také vždy zevním znamením na př. odevzdáním listu, odznaku, tedy dotykem.

Která je slabá stránka tohoto náhledu? Že příčinnost svátosti vzhledem k milosti se zeslabuje, dle některých skoro jen na podmínku se zmenšuje, ať svátost působí tu hlavně jen právo, přípravu k milosti, a milost samu teprve skrze toto právo.

Podle tohoto náhledu působily by svátosti asi způsobem, kterým P. Ježíš konal zázraky. Kristus je konal asi tak, jako kněz, jenž proměňuje chleba a víno. Ježíš dotkl se ve jménu Božím věci anebo rozkázal, aby voda se proměnila ve víno. Tím způsobil v ní nezbytnost, aby se tak stalo. Dotyk, slovo byly nástrojné příčina. Od jiných divotvorců lišil se P. Ježíš tím, že v něm příčina hlavní, Bůh, a příčina nástrojná, člověk, byly v jedné osobě, a že jako člověk měl moc činiti trvale všechny zázraky, které nějak sloužily účelu vtělení. Tomu odpovídá způsob, jak Kristus zázraky skutečně činil, n. př. když řekl: Vstaň, vezmi lože své a jdi . . . (Mat. 9, 6). Lazare, pojď ven (Jan 11, 43). Před divem se modlil, ale mohl jej učiniti jen rozkazem.

Zastánci tohoto náhledu snaží se také dokázat, že sv. Tomáš Akv. zavrhoval účinnost fysickou a neznal účinnosti mravní, nýbrž že hlásal působivost naposledy jmenovanou. My se do věci pouštět nemůžeme.

spisovatelů. Odpovídáme, že zprávy o nezrušitelném znaku dlužno hledati v duchu, v životě a praxi církve, nevyjímajíc sv. Písmo. Ostatně je 800 let před Innocencem III. vyložil v duchu naší nauky sv. Augustin v boji s donatisty. Harnack si pomáhá výmluvou, že sv. Augustin si ji vymyslel jako polemickou zbraň, ač právě on mohl by věděti, že sv. Otec jen vyslovil, co bylo od počátku ve vědomí a praxi církve. Pourat dří, že protestanté, zavrhujece veškerý věroučný rozvoj, zavírají si cestu k porozumění prvních věků církve.

3. V e s v a t ě m P í s m ě není tato pravda jasně vyslovena, avšak díváme-li se na některá její rčení ve světle podání, které nezřídka je vykládá o charakteru, jsou důkazem aspoň pravděpodobným (důvodným). Vizme. Sv. Pavel píše: „Který pomazal nás, jest Bůh; kterýž také si nás poznamenal a dal závdavek Ducha v srdce naše“ (2 Kor. 1, 21 n.). „Uvěřivše (v evangelium), byli jste poznamenaní zaslíbeným Duchem svatým, který je závdavkem dědictví našeho . . .“ (Ef. 1, 13 n.) „Nezarmucujte svatého Ducha Božího, kterýmž jste byli poznamenaní ke dni vykoupení“ (Ef. 4, 30). Slova mluví neurčitě a byla proto všelijak vykládána, na př. o víře, o charismatech (darech darmo daných), o důstojnosti prorocké, kněžské a královské křesťanů, o povolání k apoštolátu a j. Však jsou též vykladači, kteří v nich vidí nezrušitelný znak.

Pozorujme bedlivěji výrok první. Apoštol rozeznává v něm trojí účín: pomazání milostí, poznamenaní a závdavek sv. Ducha. Slova „kterýž také si nás poznamenal“ je patrně něco jiného, nežli pomazání před tím uvedené, poněvadž je při nich spojka „také“. Můžeme říci „který pravil řka“, ale nikoliv, „který pravil, kterýž také řekl“, jde-li o touž věc. Smysl je tedy „kterýž pomazal nás a kterýž také poznamenal nás“ „Poznamenal“ přidává něco nového k výrazu „pomazal“. Co je tento druhý účín, který k milosti přistupuje? Znak, charakter. Podle podání je charakter: a) Duchovní znak, odlišný od milosti, kterým před Bohem a anděly duše jím opatřené od jiných duší se liší. — b) Posvěcuje a přidružuje k rodině Boží a Kristově, jsa jejím znakem. — c) Je chránitelem milosti ve svátosti obdržené. — d) Je nezrušitelný První vlastnost je obsažena v slovech: „Který pomazal nás, kterýž také si nás poznamenal.“ Druhý v slovech: „Nezarmucujte Ducha sv., kterýmž jste byli poznamenaní“ Třetí a čtvrtá ve slovech: „Kterýmžto jste byli poznámenáni ke dni vykoupení.“

Tak lze říci, že v Písmě jsou aspoň stopy „charakteru“. Sv. Ambrož dří: „Je-li jaká milost ve vodě, není z přirozenosti vody, nýbrž z přítomnosti sv. Ducha. Či ve vodě poznamenaní jsme jako v Duchu? V něm žijeme, a on je závdavek vykoupení našeho, jak dří apoštol: „Uvěřivše, byli jste poznamenaní“. Sv. Duchem jsme tedy znamenáni, abycho n mohli zachovati jeho oblesk a obraz a milost, což je ovšem duchovní znak.“

Zde je podle uvedených slov apoštolských nepokrytě řeč o nějakém duchovním znaku. Sv. Tomáš Akv.: „Jiný účín svátostí je zvláštní toliko třem — křtu, biřmování, svěcení, totiž znak, jež vtiskují duši. Nebo apoštol pravě: ‚Pomazal nás, Bůh, kterýž také si nás poznamenal a dal závdavek Ducha v srdce naše‘, slovem ‚poznamenal‘ ne nejasně popsal charakter, jemuž je vlastní něco znamenati, známým učiniti.“

Hlavní důkaz o charakteru je z podání. Máme výrok z II. stol., uvedený od Klementa Alex.: „Když Pánu byl podán peníz, neptal se, či je, nýbrž či je obraz a nápis. Císařův, aby byl vrácen tomu, či je. Tak i věřící má skrze Krista vepsáno jméno boží, Ducha sv. pak jako obraz. Jako i nemá zvířata znakem ukazují, či každé je, aby podle znaku žádána byla, tak i věřící duše, jež přijala znak pravdy, nosí stigmata (znaky ran) Kristova.“ — Klement Římský nazývá křest „vtištěným znakem“, jež věřící mají zachovati neposkvřený, tak zvané „Apoštolské konstituce“ (ustanovení) „znakem neporušitelným“, „Acta o životě sv. Tekly“ „znakem od Krista, chránícím proti pokušením, dokonalou stráží a pečeti Páně“, Hypolytus „znakem daným od Pána svým věrným, jehož protivou je charakter bestie, jež dá Antikrist“, Tertulián „znakem naším a znakem víry“, Eusebius „znakem dávajícím nesmrtelnost a spasitelnou pečeť“. — Řekové zvali biřmování „znakem“ (sfragis) sv. Ducha. Slovo nalézá se v 7. kánonu sněmu cařihradského I., a proto sahá jistě do časů apoštolských. Tato svědectví z II. a III. stol. také nejsou tak určitá, abychom z nich vyčetli, co si spisovatelé uvedenými jmény představovali. Že něco takového, co zoveme charakter, je patrné, i když nepohlížíme na toto svědectví ve světle víry později rozvinuté. Díváme-li se na ně okem této víry, jsou nepochybná. Nauka, která v církvi od počátku, třeba zavinitě žije, pak se rozvíjí a po staletí je všeobecnou vírou církve, je nauka zjevená a od apoštolů odevzdaná.

V IV. století zprávy o charakteru se již množí a vyjasňují. Slova sv. Ambrože o účincích křtu jsme uvedli výše. Dodává k nim ještě: „Poznamenání jsme v srdci pravdou, aby sv. Duch vyjádřil účinky křtu: Ceňu zajatých, odpuštění hříchů, smrt, znovuzrození duše, světlý šat, svatý nerozvlžitelný znak (sfragis).“ Se křtem spojeno bylo biřmování. Praví: „Bůh zapomene vaše dřívější hříchy, vštíplí vás do církve, učiní svými vojíny, dá vám zbroj spravedlnosti: naplní vás nebeskými dary Nového zákona a udělí znak na věky nezničitelný sv. Ducha.“ Opět: „Přistupte k mystickému znaku, abyste od Pána příznivě mohli býti poznáni.“ Zase: „Uděluje spasitelný a podivuhodný znak, před nímž chví se demoni a jež uznávají andělé. Charakter sv. biřmování nazývá „znakem udělení sv. Ducha“. Tyto myšlenky a rčení opakuje a rozvíjí ve svých poučeních ke katechumenům opět a opět. — Sv. Basil uvádí, jak vůd-

cové dávají svým vojínům znaky, aby v boji přítel a nepřítel se poznávali. A dodává: „Pozná-li tě někdo, že jsi náš a ne nepřítel, nemáš-li mystického znamení, kterým přibuznost dokážeš, nejsi-li poznamenaný světlem Páně? Jak pozná tě anděl? Jak vytrhne z rukou nepřítel, neuvidí-li znaku? Jak řekneš: Boží jsem, nemaje znamení a odznaků? Či nevíš, že anděl smrti pominul domy poznamenané, ale v těch, jež poznamenaný nebyly, zabil prvorozené? Poklad nepoznamenaný může snadno od zlodějů ukraden býti.“ Mezi účinky křtu jmenuje též „znak, kteréhož nižádným způsobem nelze zlomiti.“ Jasnější řeči nelze si zajisté ani přát. — Sv. Řehoř Naz. jmenuje křest: dobro, milost, křest, pomazání, osvětlení, šat neporušenosti, koupel znovuzrození, „znak“. Proč také „znak“? Poněvadž je, odpovídá, „odznak posvěcení a vlády“ Opět mluví o křtu, užívaje příkladu, že ovce nepoznamenaná snadno se ztratí, v osidla upadá, ukradena bývá, poznamenaná nikoliv. — Jan Zlat. velebí křest, přirovnává jej mimo jiné k znaku vojína. „Věřícím dává se znak sv. Ducha, abys opustíš-li řady, byl ode všech viděn. Židé místo znaku měli obřízku; my odznak sv. Ducha“ — Sv. Efrem Syr.: „Sv. Duch vtiskuje skrze olej svůj znak svým ovčím. Jako prsten vtiskuje do vosku svou pečeť, tak Duch skrze olej vtiskuje skrytý znak tělům, když posvěcení jsme křtem a tímže křtem pomazáni.“ Podobně častěji. To jsou svědectví jasná. Nejsou vědeckým rozbořem, jsouce pronášena při poučení lidu, ale obsahují vše, čemu o charakteru učíme. Vědecky zpracoval tato svědectví sv. Augustin.

Ze století V. je svědectví hojnost. Jen sv. Augustin budiž uveden. Tenkrát vznikl spor s donatisty. Donatisté učili, že křest od kacířů udělený je neplatný, i že dlužno jej opakovati. Blud byl církví netořko zavržen, nýbrž uvedeny byly také důvody, proč křest, bířmování a svěcení nemohou býti opakovány. Důkaz veden byl vždy z podání. Jako důvod uváděn charakter, nezrušitelný znak. Mezi spisovateli, kteří otázkou se zabývali, vyniká sv. Augustin. Sv. Otec učí jasně, že milost a znak jsou dvě různé věci, že milost se může ztratiti, znak nikoliv, že tato nezničitelnost jeho je příčinou, proč svátost křtu, bířmování a svěcení nemohou býti opakovány. Píše: „Svátost křtu je platná i u kacířů a stačí k posvěcení, ale nikoliv k účasti na věčném životě. Posvěcení obviňuje kacíře, že jsou mimo stádo Páně má charakter Páně, ale zdravá nauka napomíná též, že se má napravit, nikoliv však znovu posvětit.“ „Lidé někdy oblékají Krista až k přijetí svátosti, někdy až k svátosti života. Ono může býti u dobrých i zlých, toto jen u dobrých a zbožných.“ „Člověk pokřtěný přijímá svátost narození, svátost má... hledí do srdce, ... má-li lásku. Nemá-li, má znak, ale je sběhem.“ Přirovnává charakter k vojenským odznakům a dovozuje, že je-li tento nesnadno odstranitelný, není onen odstranitelný vůbec. Proto dří: „Nelze křest

a svěcení opakovati.“ Se křtem spojeno bylo dříve udělení bířmování. I když pokřtěný odpadne, praví opět, není bez křtu, a proto vrátivšímu se nelze ho udělití opět. „Kterak odstupník má charakter, tito křest? Mají, z čeho budou odsouzeni, ne korunováni; když však odstupník polepšen začne i sám bojovat, kdo odváží se změnití jeho znak?“ „Obojí (křest a svěcení) je svátost a dává se člověku jakýmsi posvěcením, onen, když je křtěn, toto, když je svěcen; proto nelze je v katolické církvi opakovati.“ Slovem „svátost“ (sacramentum) míní sv. Augustin zevní znamení jako vnější znak, a charakter jako vnitřní znak a milost; vnitřní znak poznával ze zevního znamení; proto řekl, že vida znak, neopakuje křtu. Viditelný znak křtu viděl, ale neviditelný zapovídá mu znovu křtiti.

Harnack, vůdce rozumářských protestantů, napsal, že sv. Augustin vynášel „nesmazatelné opečetění (abstempeln)“ duši při křtu, bířmování a svěcení. Uznává tedy, že nauka ta u sv. Otce je. Že jí sv. Augustin nevynášel, vidno ze svědectví předaugustinianských, a z toho, že sv. Otec stále se dovolává podání, na zvyk všude v církvi panující. Byla to krátce tradice apoštolská. Když sv. Augustin nazývá někdy znakem víru v nejsv. Trojici, nemíní osobní vyznání víry, nýbrž křestní slova: Já tě křtím ve jménu Otce i Syna i Duce a t.j. křest, vlastně účinek jeho. Podle svatého Otce pokřtěný nevěrec nebo kacír má znak.

Ve středověku byla na základě sv. Otců nauka o charakteru nejen dokonale objasněna, nýbrž všude ve školách hlášána. Innocenc III. († r. 1216) mluví jasně a zřetelně o nezrušitelném znaku, vykládaje, kdy křest má účinek a kdy nikoliv. Proto obviňovali ho dříve protestanté, že nauku vynášel; nyní mají sv. Augustina. Sv. Tomáš Akv., vykládaje ji, uvádí i rozumový důvod pro ni. Dí, že svátosti Nového zákona jsou léky proti hříchům a prostředky k dokonalosti. Kdo k něčemu je určen, bývá k tomu poznamenán; tak vojnům v starověku vtiskoval se vojenský znak na tělo. Poněvadž některé svátosti určují člověka k duchovní službě boží, udělují mu duchovní znak.

Někteří charakter a nemožnost opakovati svátost obrátili. Podání církve praví: poněvadž svátost uděluje znak, nelze ji opakovati. Tak to Bůh ustanovil, a proto to tak jest. Když tohle víme a držíme, můžeme se ovšem vyjádřiti všelijak. Můžem říci: tato svátost nesmí býti opakována, protože uděluje charakter.

4. Jiná jest otázka, co nezrušitelný znak je a jaký má význam. Odpověď na ni není leč nejistá bohovědná domněnka.

Co jest nezrušitelný znak?

Dle jedněch je charakter pouhý vztah, který rozumem činíme bez věčného podkladu v duši. Člověk byl pokřtěn, má

právo na svátosti a pomocné milosti, k životu křesťanskému potřebné. Tím je poznamenán. Učil tak Durandus. Mlnění jeho nelze přijmouti. — Podle sv. Tomáše Akv. je znak něco skutečného, věcného, nějaká nadpřirozená duchová jakost (kvalita), forma v duši. Toto mlnění je nyní všeobecně přijímáno. Sv. Otcové mluví o znaku, kterým se křesťan od jiných liší, jako se liší znakem opatřená ovce, jako poznamenaný voják od jiných. To není pouhý vztah, to je něco skutečného. Sněm florencký a tridentský dí, že ve třech svátostech, „vtiskuje se do duše jakési duchovní nezrušitelné znamení.“ Sněmy myslely patrně na něco věcného. Že tomu tak, svědčí výklady bohoslovců, které s mlněním Otců jsou zajisté ve shodě. Suarez myslí, že opačné mlnění lze sotva bez bludu ve víře hájiti. Bellarmin má náhled sv. Tomáše takoroka za prohlášený článek.

Že znak není pouhý vztah, jak učil Durandus, nýbrž něco věcného, odpovídá také přirozeně věci. Svátosti jsou skutečné příčiny, a proto také jistě něco skutečného, věcného působí. Synovství Boží ve křtu není jen jméno, vztah, nýbrž věcné nadpřirozené posvěcení duše, připodobnění Bohu. Proto i charakter, jenž trvá, ne-li věčně, jistě do konce života, je něco věcného. — Někteří mysleli si charakter ne jako myšlený vztah, nýbrž jako vztah věcný, ale tak, že v duši se tím nic neděje. To však je nepřipustné. Věcný vztah má nějaký věcný podklad. Duše jím není, nebo pak by každá duše, i nekřtěného, jej měla, není jím milost, nebo charakter je dříve nežli milost, ne přijetí svátosti, nebo pak by všechny svátosti jej udělovaly; tak co zbývá? Něco věcného, co k duši přistoupí, jakostné pozměnění. — Nezničitelný je znak ovšem jedině z vůle Boží. Jako posvěcující milost hříchem se ztrácí, mohl by z téže příčiny zmizeti i charakter; z vůle boží zůstává.

Jaký jest účel nezrušitelného znaku?

a) Poznačuje člověka k nějakému stavu duchovnímu v církvi. Charakter křestní dává možnost, právo, ovšem i povinnost přijímati svátosti ostatní a vůbec na všech pokladech duchovních v církvi účast míti. Charakter v břimování dává právo a povinnost víru veřejně vyznávati a hájiti; proto se dí, že se touto svátostí stává křesťan vojínem Kristovým. Charakter ve svěcení dává právo a povinnost udělovati svátosti, mši sv. sloužiti a p. Věcným, fysickým výrazem neboli znamením těchto práv a povinností je nezrušitelný znak. Tento výklad odpovídá sv. Otcům, kteří často přirovnávali jej vojenským odznakům.

b) Charakter nedává nějakých nových fysických sil k úkonům právě vypočítaným, nýbrž jen právo a povinnost. Pokřtěný a nekřtěný mají zajisté fysické síly, jíti k zpovědi, ale onen činí tak po právu a proto i s užitkem, tento bezprávně, a proto neplatně, ano je-li si svého stavu vědom, také hříšně.

Pokřtěný je jako řádný vojn, nekřtěný jako povstalec. Biřmovaný a nebiřmovaný mohou hájiti víry, ano někdy nebiřmovaný snad i lépe; ale biřmovaný činí tak jako vojn od Boha k tomu zvlášť označený. Kněz i nekněz může platně křtiti, a jejich úkony fysicky se neliší; ale kněz uděluje jej jako řádný, k tomu ustanovený sluha Boží.

c) Charakter připodobňuje Kristu. Dvoji připodobnění člověka Kristu je možné: podle božské přirozenosti jeho a podle úřadu. Podle přirozenosti připodobňuje nás Bohu milost; zbývá tedy připodobnění druhé. Sv. Otcové popisují charakter jako „spojení s Kristem“, jako „znak“ podle něhož andělé poznávají ty, kteří náležejí k jeho rodině, jako „přízpůsobení ke Kristu“.

Připodobnění, které znaky dávají, je připodobnění ke Kristu jako nejvyššímu knězi, nebo dávají právo a povinnost ke skutkům, kterými se Bohu vzdává úcta náboženská nebo bohoslužebná. Znakem křestním všichni křesťané mají účast na velekněžském úřadě Pána Ježíše, jsou jakýmsi způsobem kněžími, jelikož se stali ctiteli pravého Boha v jeho církvi. Sv. Petr dí o nich: „Vy jste rodem vyvoleným, královským kněžstvím, národem svatým, lidem vlastnickým, abyste zvěstovali slávu jeho, jenž z temnosti vás povolal k přepodivnému světlu svému“ (1. Pet. 2. 9). Tak se pokřtění rozeznávají ode všech jiných. — Doplněk křtu je biřmování. Pravá služba Boží je jako bojování duchovní; míněno je bojování proti zevním nepřítelům, kteří víru potlačují. Kristus za pravou víru bojoval až k smrti. Znak v biřmování udělený připodobňuje ke Kristu tím, že dává právo a povinnost víru vyznávat a hájiti. Bůh a andělé hledí na biřmované jako na svůj duchovní voj na zemi, poznávajíce je podle biřmovacího charakteru. — Vedle všeobecného kněžství je kněžství zvláštní, které dává moc, udělovati svátosti a j. Křesťané, ozdobení znakem kněžským, připodobňují se Kristu jako knězi zajisté způsobem zvláštním. Kristus ovšem není knězem pro charakter, nýbrž celou svou přirozeností. Sv. Pavel dí: „Ani Kristus neosobil si sám důstojnost velekněze, nýbrž (dal mu ji) ten, kterýž k němu řekl: Syn můj jsi ty, já dnes zplodil jsem tebe“ (Žid. 5, 5). Co Kristus je svou přirozeností, totiž nejvyšším knězem, k tomu charakter nás připodobňuje. —

Jiní vykládají charakter jako připodobnění k trojímu úřadu Kristovu, královskému, prorockému a kněžskému. Křestní znak činí nás poddanými krále, biřmování bojovníky za jeho prorocké pravdy, svěcení služebníky velekněžskými.

Scholastikové zvali znak znakem rozlišujícím (distinctivum), jelikož na př. křestní znak odlišuje křesťany od nekřtěných, znakem připodobňujícím (s. configurativum), že připodobňuje Kristu, a to vždy víc (křesťan, biřmovanec, kněz,) znakem závazným (s. obligatorium), jelikož spojen jest s určitými povin-

nostmi znakem přípravným (s. dispositivum), že uschopňuje k jiným svátostem, totiž buď k přijetí nebo k udělování jich.

d) Charakter žádá jako doplněk milosti. Sv. Otcové nazývají charakter strážcem milosti, ochranitelem oblesku Božího v duši. To znamená, že znak má vztahy k milosti. Charakter připodobňuje Kristu. Každé připodobnění Kristu dokonává se milostí. Jestliže je tedy připodobnění, které se neděje přímo milostí, nezbytně aspoň k ní vede, a milost je jeho doplněk. Proto milost je doplněk nezrušitelného znaku, k němuž charakter svou povahou tíhne, jehož žádá. Charakter spojuje lidi s Kristem jako údy, bojovníky a kněze jeho těla. Sv. Pavel nazývá církev prostě Kristem (1. Kor. 12, 12; srov. Ef. 1, 23). Každý tento stav vyžaduje jako doplněk milosti. Úd má mít život těla; život mystického těla Kristova je hlavně milost. Kristus také své údy zvlášť miluje (Ef. 5, 25). Bojovník Kristův musí mít dokonalou víru, ale té bez lásky není. Mimo to nejen pomocná, nýbrž i posvěcující milost dává světlo, sílu, oddanou lásku; těch je bojovníku na výsost třeba. A nemá-li kněz býti svatý, když svaté věci koná? Proto dle sv. Bonaventura: „Charakter jest svátostné znamení; poněvadž je svátostným znamením, znamená milost, a nejen znamená, nýbrž i nějak připravuje, neboť svátosti neznamenaají jen, nýbrž i působí. A poněvadž milost značí a k ní připravuje, má i podobnost s ní, jež je podobnost s Bohem, a proto připodobňuje též poněkud Bohu, a že připodobňuje všem jednemu, sjednocuje (zpodobuje) stádo Páně i mezi sebou.“

Avšak tím se nepraví, že charakter je posvěcující milost. Charakter nejednou se dostává bez milosti, na př. u biřmovance, jenž byl v těžkém hříchu, a milost bez charakteru, na př. u nekřtěného, jenž dospěl k ospravedlnění křtem žádosti, o zpovědi a přijímání, ani nemluví. Milost *a)* posvěcuje, dává účast na přirozenosti Boží, činí přijatým synem Božím; *b)* milost jest podkladem nadpřirozených skutků; *c)* milost je nadpřirozený doplněk duše; *d)* milost lze rozmnožiti, ztratiti; *e)* milost je jakostná, bytelná vloha (habitus). — Charakter *a)* určuje k jistým náboženským skutkům, máje spíše povahu milosti darem dané; *b)* charakter není fysická vloha (síla), nýbrž jen odznak, věc (fysická), jež dává právo a povinnost; t. j. na něco mravního; *c)* charakter určuje k nějakému duchovnímu stavu, úkonu; *d)* charakter nemůže býti ztracen a neroste ani se nezmenšuje. — Sv. Tomáš dovozuje vztah znaku k milosti pravě: určuje k jistým skutkům kultu, které bez milosti nemohou se řádně dít; proto znamená jakýsi nárok na ni. I v tom lze viděti vztah znaku k milosti, že podle sv. Otců andělé o duši znakem opatřenou mají zvlášť péči, a že démoni méně se na ni odvažují.

e) Charakter je nezničitelný zde i na věčnosti. První část je prohlášená pravda. Sv. Otcové zovou jej: ne-

zrušitelným, nezničitelným, nezlomitelným, neodvislým od stavu milosti, víry, naděje a lásky. Sněm florencký a tridentský prohlašuje jej za nezrušitelný. Pravda plyne i z toho, že svátosti, které vtiskují znak, se neopakují. — Charakter zůstane i na věčnosti. Sv. Otcové nikdy nepraví, že názvy nezrušitelný atd. dávají mu jen pro tento život, nýbrž mluví všeobecně. Dlužno tedy myslet, že zůstane vůbec. Cyrill Jer. nazývá jej „nezničitelným na věky“, Rehoř Naz. „šťastným darem pohřebním,“ Macarius dří, že jím budou ovce Kristovy poznamenány na věčném soudu. Sv. Tomáš Akv. v čele bohoslovců dří: „Charakter zůstane i po smrti, dobrým k slávě, zlým k hanbě; jako vojenský odznak zůstává i po bitvě; vítězům k slávě, poraženým k trestu.“ Nelze uvést platného důvodu, proč by Bůh měl jej zničit. Že není bezúčelný, ukazují slova sv. Tomáše Akv. Zvláště důvodem je, že jako Kristus je knězem na věky (žal. 109, 4), tak i svatí, jsouce mu připodobněni, na věky na jeho kněžství mají mlíti účast. Mimo Boha není nic, co by jej zrušit mohlo. Fysicky mohl by tak učinit jen Bůh, mravně hřích; Bůh jej učinil nezničitelným, a tak jej zachová, hřích v nebi není a na světě ho nezničil.

f) Že jen křest, břmování a svěcení udělují charakter a proto nemohou býti opakovány, praví sněm florencký a tridentský. Proč právě jen tyto tři? Poněvadž posvěcují k určitým a trvalým skutkům náboženské úcty a k stálému nadpřirozenému stavu. Pokání a poslední pomazání nedává zvláštního stavu, neboť vracejí nevinnost stavu křestního. Manželství dává trvalý stav, ale manželství nemá cílem zvláštní skutky úcty k Bohu jako stav kněžský, ani neposvěcuje k takové nadpřirozené činnosti ve službě boží jako křest a břmování. Jeho účel je, aby posvěcovalo přirozené úkoly spoluzití a šíření pokolení lidského. A eucharistie? Ke konsekraci je charakteru kněžského třeba, k přijímání nikoliv, jelikož neurčuje, jsouc pokrmem duše a samo svrchovaně dokonalým projevem úcty Boží, k jiným skutkům. — Kdo přijímají výklad o charakteru a trojím úřadě kněžském, vidí důvod pro trojí znak v tom, že jsou právě jen tři úřady Páně, královský, kněžský, učitelský.

Ustanovení svátostí Pánem Ježíšem.

1. Sv. Otcové byli především bohovědci, kteří zachovávali a rozvíjeli pravdy, přijaté z Písma a apoštolského podání. Středověcí bohoslovci, mistři filosofie, kterou stворili, uváděli pravdy Písma a podání v soustavy. Tak učinili také se svátostmi. — Počet sedm byl rychle zjištěn. — Pravda, že svátosti působí samým úkonem, byla jim, jakmile si ji dokonale uvědomili, klíčem k hlubšímu poznání a odůvodnění všech svá-

tosti, zvláště také dvou, o nichž u sv. Otců nalézali méně zpráv, biřmování a posledního pomazání. —

Působí-li podle Písma milost, řekli si dále, mohou mít i jen božský původ. Milost je věc nadpřirozená, božská, a proto žádný tvor nemůže ji udělovati, neřkuli stvořiti. Ale Bůh může při udělování milosti užívatí tvorů jako nástroje. Tak i činí. Proto bohoslovci rozeznávají trojí příčinu milosti: Boha, Krista, kněze. Moc, pro kterou Bůh je příčina milosti, zovou „moc váhy“ (auktority). Moc, pro kterou udělovatel je příčinou milosti, když uděluje svátosti, zovou „moc služebnou“ neb „výkonnou“ (ministerialní). Mezi Bohem a knězem stojí Kristus jako člověk. Jeho lidské přirozenosti užil Bůh jako nástroje, aby ustanovil svátosti. Člověčenství Kristovo je trvale spojeno s božstvím. Proto Kristus člověk má znamenitější moc služebnou při udělování milosti nežli kněží. Bohoslovci ji zovou „moc přednostní“ (excellenciae, výbornosti). Záleží podle sv. Tomáše Akv. v tom, 1. že zásluha a moc smrti Pána Krista působí ve svátostech, 2. že jeho jménem svátosti se posvěcují, 3. že on je mohl ustanoviti, 4. že mohl i bez svátostí udělovati jejich účiny.

Mluvíme o tom, kterak Kristus je původcem svátostí.

2. Kristus je původce svátostí tím, že svým utrpením a svou smrtí jejich sílu zasloužil. Bohoslovci říkají, že jest jejich příčinou záslužnou. Článek víry.

Pán Ježíš ustanovil svátosti jako Bůh a člověk. Že jen Bůh může ustanoviti svátosti (moc váhy), rozumí se samo sebou. Svátost znamená milost a uděluje ji. Učiniti, aby zevní znamení znamenalo a působilo v duši milost, může jen on, jelikož takový skutek je nad všechny síly stvořené. Jako Bůh ustanovil tedy Kristus svátosti vlastní mocí a váhou, jest jejich příčinou hlavní (účinnou). Ale Kristus jako člověk má v tomto díle moc přednostní (excellenciae). Je to vzhledem k Bohu moc služebná, výkonná, ministerialní, ale mimořádná. Kristus zasloužil všechnu milost svým utrpením a svou smrtí. Proto mu náleželo zajisté právem, aby ustanovil, kterými znameními má býti rozdávána. Tak každá svátost hlásá, že on jest Spasitelem světa. Tato moc je moci Boží podřízena. Kristus jako člověk milost zasloužil, Bůh ji tvoří. Ten, jenž tvoří, je Pán. Kristus by ji nemohl zasloužiti, kdyby božství skutkům jeho nedávalo nekonečné důstojnosti. I tu vidíme, že moc Kristova je podřízena. Vzhledem ke všem ostatním tvorům měl Kristus, jsa spojen s Bohem, nekonečnou důstojnost nad nimi, a mohl jich potom užiti zase sám jako nástrojů a plně si je podříditi. Toto právo má i odtud, že jsa Pánem svých zásluh, může v rozdávání jich jednati svobodně, t. j. při ustanovení svátostí užiti nástrojů jakýchkoliv a jakýmkoli způsobem. Jeho „moc přednostní“ při svátostech

je tedy mimořádná. V čem záležela? Svrchu jsme její čtverý význam naznačili. Rozvedme jej více.

a) Všecka účinnost svátostí je ze zásluh Kristových. Svátosti odpouštějí hříchy a udělují milost. V pořádku neboli řádu, v kterém my po prvotním hříchu žijeme, veškerá milost je ze zásluh vykoupení Kristova. „Z plnosti jeho my všichni obdrželi jsme, a to milost jednu za druhou“ (Jan 1, 16; srov. Žid. 10, 14; Ef. 5, 25 n.; 1. Tim. 2, 5; Žid. 8, 6; 9, 15; 12, 24). Svátost, obsahující milost, obsahuje jaksi zásluhy Kristovy, udělující ji, uděluje tyto. Svátosti působí milost. Kristus jako vykupitel se svými milostmi je příčina hlavní, ony příčinou nástrojnou. Příčina nástrojná působí mocí zásluh Páně. Poslední příčina hlavní je ovšem Bůh. Sv. Pavel na to poukazuje při křtu výrokem často již uvedeným: „V smrt jeho (Krista) pokřtěni jsme“ (Řím 6, 3 n.). Smrtí jeho nabyl křest mocí, aby nás posvěcoval a my z koupele, která je obraz pohřbení Páně, vstáti mohli k novému životu, jako on zmrtvých vstáním. Plsno připisuje vykoupení někdy vzkříšení Páně (Řím. 4, 25). Nechce říci, že Kristus zasloužil nám milosti teprve vzkříšením, nýbrž jmenuje jen ukončení bolestného díla, ukazující tak, že slavné vzkříšení naše je plod smrti Kristovy (Kol. 1, 18). Vykoupení osvojujeme si hlavně svátostmi; jsou tedy dílem kříže. Sv. Tomáš Akv. ukazuje, že svátosti mají moc z utrpení Páně, krásným přirovnáním. Voda a krev, jež vyšly ze zraněného boku Páně, jsou obrazy křtu a eucharistie; ale tyto dvě jsou ze všech svátostí nejhlavnější, i proto vyšly všechny svátosti z jeho boku.

b) Svátosti udělují se jménem Páně. Právem. Kristovy zásluhy se nám v nich osvojují, a proto jménem Vy-kupitelovým dlužno je udělovati. Sv. Pavel dí: „Jedenkaždý z vás říká: Já jsem Pavlův, já Apollův, já Petrův. Já pak Kristův. Zda-liž rozdělen jest Kristus? Byl-li Pavel ukřižován za vás? Aneb-li jste byli pokřtěni ve jméno Pavlovo“ (1. Kor. 1, 12 n.; srov. Jan 1, 33; Skut. 2, 38; 8, 12 a j.).

c) Že Kristus ustanovil svátosti, povíme níže.

d) Kristus mohl udělovati milost i mimo svátosti. Spasitel mohl své zásluhy rozdělovati způsobem, který se mu líbil. Pán Ježíš tak i činil, když na př. odpouštěl hříchy (Mat. 9, 2 n.; Luk. 7, 48 a j.).

3. Jest jisté učení církve, že Pán Ježíš ustanovil všechny svátosti bezprostředně sám, a nikoliv skrze apoštoly.

Jsou možny tři případy: a) Kristus ustanovitel svátostí bezprostředně, b) skrze jiné, c) ani skrze jiné. a) Kristus je bezprostřední ustanovitel, když sám ustanovil milost, která ve svátostech má býti dáována, a když sám také aspoň všeobecně naznačil viditelná znamení, kterými se to má dít. b) Kristus je prostředek ustanovitel (skrze jiné), když apoštolům nebo

církvi ponechal moc, aby sami určili milost pro jisté cíle nebo stavy a ustanovili viditelná znamení, kterými se má udělovati. Bezprostředními ustanoviteli svátostí byli pak oni, ovšem z moci od Krista jim dané; milost udělovaná by byla milost Kristem zasloužená. c) Kristus by nebyl ani prostředčným ustanovitelem, kdyby svou „moc přednostní“ dal lidem tak, aby ustanovili svátosti podle své libosti a na základě svých zásluh, anebo kdyby sv. Duch po nanebevzetí Páně je ustanovil skrze apoštoly, v kterémžto případě apoštolové by byli spíše ohlašovateli jich, nežli ustanoviteli. V onom případě udělovaly by svátosti milost od lidí získanou, ovšem ze zásluh Kristových, v tomt o milost Kristovu.

Několik bohoslovců učilo, že poslední pomazání je ustanoveno od sv. apoštolů. Na důkaz uváděli slova sv. Jakuba: „Stůně-li kdo z vás, uveď k sobě kněze církve . . .“ Též, že biřmování ustanoveno bylo od apoštolů na popud sv. Ducha. Nejdříve přijali prý apoštolové tuto svátost při seslání sv. Ducha a poté ji udělovali i jiným. Náhled ten dlužno zamítnouti. Že Pán Ježíš všecky svátosti ustanovil, je zajisté článek víry, nebo sněm tridentský praví: „Kdo by řekl, že nebyly všecky svátosti Nového zákona od Ježíše Krista Pána našeho ustanoveny . . . je v klatbě.“ Že je Kristus míněn jako člověk, naznačuje okolnost, že sněm uvádí některé lidské skutky, kterými se to staio. Že mu připisuje ustanovení všech, praví výslovně. Může býti tedy jen otázka, „učinil-li tak Spasitel sám bezprostředně a u všech“, anebo „skrze apoštoly“. Jisté učení církve hlásá, že sám a u všech. Je také řádně odůvodněno.

Sv. Písmo svědčí, že aspoň některé svátosti jsou od Krista ustanoveny osobně. Zcela jasně vypravuje ustanovení křtu (Mat. 28, 19) a nejsv. Svátosti (Mat. 26, 26 a j.). Dosti zřejmě ustanovení pokání: „Kterým odpustíte hříchy, odpouštějí se jim . . .“ (Jan 20, 23), a svěcení kněžstva slovy: „To činite na mou památku“ (Luk. 26, 19). Jestliže Pán Ježíš ustanovil některé, ustanovil zajisté všecky. Skutečně nalézáme o každé svátosti v Písmě aspoň stopy: seslání sv. Ducha na apoštoly ukazuje na udělování sv. Ducha vzkládáním rukou (biřmováním), uzdravování nemocných mazáním skrze apoštoly ukazuje na slova sv. Jakoba, v nichž obsažena je svátost posledního pomazání, řeči Páně k fariseům o manželství ukazují na ustanovení svátosti manželství, udělení kněžstva apoštolům ukazuje na ustanovení svěcení kněžstva. Jak vážné jsou tyto a jiné evangelické zprávy, uvidíme při jednotlivých svátostech. Když Loisy odmítá ustanovení svátostí, pravě, že Kristus vůbec nic, co se týče nových obřadů, nezřídil, jelikož tehdy křesťanství nebylo ještě samostatnou vírou, jde dále, nežli rozumářští protestanté a plnou měrou zasloužil si nejen odsouzení církevní, nýbrž i výtku mluvky. Svátosti jsou věc nad míru důležitá, nebo jimi osvo-

jujeme si vykoupění Páně, a nějakého vážného důvodu, proč by ta nebo ona svátost nebyla od něho, není. Právem tedy soudíme z ustanovení některých na ustanovení všech.

Důvod právě uvedený lze podepřít ještě významnou okolností. Jestliže někdo mimo Krista byl by povolán, aby ustanovil svátosti, tedy apoštolové. Oni jsou pilíři církve. „Jste ... vzdělání na základ apoštolů a proroků, an (nejhlubším) kamenem úhelným jest sám Kristus Ježíš“ (Ef. 2, 20) Nebeský Jerusalemsv. Jana má ve zdi dvanácte základů, a v nich dvanácte jmen dvanácti apoštolů Beránkových (Zjev. 21, 14). Avšak nikde se v Písmě nepraví, že by nějakou svátost ustanovili, nýbrž naopak objevují se vždy jen jako rozdavači jich. „Co jest Apollo, co Pavel? Služebníci jsou toho, jemuž jste uvěřili“ (1. Kor. 3, 4 n.) „Tak o nás sud' každý, jako o služebnících Kristových a správcích tajemství Božích, t. j. svátostí.“ (1. Kor. 4, 1.)

Kdy poučil Spasitel apoštolů o svátostech? Nejspíše po svém zmrtvýchvstání, kdy se jim zjevoval po čtyřicet dní „mluvě o království božím“ (Skut. 1, 3). Království boží je církev a její zřízení, k němuž přede vším náleží zajisté svátosti.

Sv. Otcové nevědí o žádné svátosti, kterou by Kristus ustanovil skrze apoštolů, nýbrž mluví vždy o něm jako o ustanoviteli jich. „Kdo je původce svátostí nežli Pán Ježíš?“ píše spisovatel IV. století (Pseudo-Ambrož, O svátostech). Tak by nemluvili, kdyby bezprostředními ustanoviteli byli apoštolové. Sv. Augustin mluví o tom, jak Pán několika málo a lehkými svátostmi si nás' poddal pod své jho, a jmenuje křest a eucharistii, dodává: „a jestliže něco jiného ještě v Písmě Nov. zákona se doporučuje.“ Smysl slov je, že všechny svátosti v Písmě jsou označeny a že všechny jsou přímo od Krista jako uvedené dvě. Jinde opět praví: „Několik málo, místo mnohých Star. zákona, snadných učiniti, lehkých pochopiti a čistých zachovávat, odevzdal nám sám Pán a apoštolský úřad“ A ještě jednou píše, jak sám Kristus na místo Starého zákona s mnohými svátostmi, jsa vtělená Moudrost, několik málo svátostí ustanovil. V podrobném pojednání uvidíme, že ustanovení svátostí křtu a eucharistie Pánem Kristem je mimo jiné jasně dosvědčeno sv. Justinem, ustanovení Kristem svátosti pokání dosvědčeno v době Tertullianově, ustanovení Kristem svátosti kněžstva dosvědčeno v boji se sektami gnostickými, t. j. hned na počátku poapoštolské doby, z ustanovení svátosti manželství Kristem odvozuje církev od počátku právo, nad ním bdíti jako nad věcí od Pána jí odevzdané; podobně dosvědčena je svátost biřmování a posledního pomazání.

Namítá se: Harnack a s ním jiní rozumářští protestanté píší, že církev zaváděla v II. a III. století svátostné obřady, aby se přizpůsobila pohanským mysteriím a usnadnila Řekům a Římanům vstup do církve. Takové myšlenky nejsou leč plané:

předpojatosti, ničím nedoložené, leda tvrzením, ale zcela nepravdivým, že Pán Ježíš založil náboženství bez obřadů, ano že vlastně vůbec žádného nezaložil. Sledujeme-li rozvoj křesťanského kultu, dle Pourrat, znalec zajisté na slovo vzatý, vidíme překvapení, že církev je vedena duchem výlučně křesťanským. Vždy je to Kristus, sv. Duch, apoštolové, kterým se připisuje ustanovení, obřad a p. Křesťané stáli k pohanstvu v takové protivě, že vůbec není ani myslitelné, aby si chodili pro vzory k pohanům. Zvláště vystupovali přísně proti obřadům pohanským a proti účastenství na nich (Ignác Muč., Klement Řím., Tertulian a j.) Kde je podobnost, nevypůjčovali si křesťané u pohanů, nýbrž naopak pohané u křesťanů, na př. pohanští gnostikové od gnostiků křesťanských. Sv. Justin, Tertullian dle to výslovně. Dějepisec Mommsen to potvrdil. Křesťané pokládali pohanstvo za vládu démonů, oltáře a úctu model za sídlo a úctu ďábelskou. Pokládali za svůj úkol, vládu ďábelskou potírat. Vítězství Kristovo je vítězství nad ďábelstvím, slyšeli ustavičně. Vnitřní vývoj víry vycházel jediné z obsahu křesťanství, z Písma a apoštolského podání. Že zřídili různé obřady, není vliv pohanstva, nýbrž požadavek lidské přirozenosti. Kristus sám byl jim příkladem. Ostatně skrývali hlavní svaté obřady před zraky pohanů a zasvěcovali do nich teprve pokřtěné. Nauka o nadpřirozeném působení sv. svátostí je nauka vůbec původní, nemající s pohanskou magií nic společného. Svátosti žádají přípravu, součinnost, vedou k svátosti a p.; o tom u magie není ani sledu, o požadavku umřítí hříchu ani nemluvě (Tertullian).

Slova tridentského sněmu svědčí pro bezprostřední ustanovení. Uvedli jsme je prve. Přičítají ustanovení svátostí Pánu Kristu tak, že přirozený smysl jejich poukazuje na bezprostřední ustanovení. Když církev mluví o „svých“ ustanoveních, mluví o nich jako o věcech práva „církevního“; apoštolové mluví o tom, co zařídili po odchodu Páně, jako o věcech ustanovených „z Ducha sv.“, a církev činí podobně; o tom však, co Kristus zařídil, trvá na světě, mluví jako o „jeho“ ustanoveních. Toto třetí hlásá sněm a činí tak v duchu sv. apoštolů. Nejvíce mohla by býti pochybnost o posledním pomazání. O něm praví sněm, že je pravá svátost od Krista ustanovená a od sv. Jakoba prohlášená. Zde je bezprostřední ustanovení Kristem výslovně podotknuto. Tak pohlíží patrně sněm na svátosti všecky. O pokání, eucharistii a svěcení mluví způsobem, který svědčí pro bezprostřední ustanovení. Praví: „Pán ustanovil svátost pokání hlavně tehdy, když zmrtvých vstalý dechl na apoštoly řka: „Přijměte Ducha svatého, kterým odpustíte hříchy . . .“ Podobně o druhých dvou. Podle sněmu nesmí církev změnit to, co ve svátostech je podstatné. Co z toho jde? Kdyby byla některá svátost od ní, mohla by její podstatný obřad změnit.

D ů v o d r o z u m o v ý. Apoštolové jsou zástupci boží. Kristus přikázal jim, aby učili všechno zachovávat. Nemohli založit jinou církev, nežli tu, jak ji Kristus svým učením a přikázáními ustanovil. Byli jen vykonavateli věcí v podstatě ustanovených. K nejdůležitějším náležejí svátosti. Také je více přiměřené vzhledem k nám, aby Kristus osobně je v podstatě ustanovil, abychom měli v ně plnou důvěru, aby nebylo sporu: to je od Apollóna, to od Pavla a pod. (1. Kor. 1, 12 n.). Sv. Tomáš Akv. tyto dva důvody uvádí a rozvádí.

Sv. Tomáš Akv. míní, že Kristus mohl svou „moc přednostní“, kterou měl jako člověk, dát apoštolům a jiným. Dal by jim hojně milosti, aby mohli ustanovit svátost a nadati ji svými zásluhami tak, aby jejich jménem posvěcovala. Také mohl jim dát svou moc, aby pouhou vůlí, slovem posvěcovali lidí silou zásluh Kristových. Svátost od lidí ustanovená lišila by se od svátosti Kristovy. Člověk mohl by zasloužit milost a skrze svátost ji udělovati, ale ne milost ospravedlnění, a ostatní milost jen do omezené míry, nebo jeho zásluhy byly by konečné a vyčerpateľné. Moc ustanovit svátost, měl by ovšem závisle na Kristu.

4. Jest mínění všeobecně přijaté, že Pán Ježíš určil podstatu zevního znamení, látku a tvar všech svátostí. Bohoslovci praví, že ji určil druhově, jednotlivě (in specie), ne pouze všeobecně (in genere). Chtějí tím říci, že neřekl: z těchto znamení vyberte některé pro každou svátost, nýbrž že sám naznačil, které pro každou svátost mají vzít. Proto co do podstaty musí zůstat nezměněno.

Že Ježíš sám nějakým způsobem viditelná znamení ustanovil, plyne už z toho, že svátosti sám zřídil. Látka a tvar jsou podstatné jejich části; kdyby jich tedy aspoň nějak nenaznačil, nemohl by býti zván ustanovitelem svátostí. Mohl tak učiniti in genere, všeobecně. Kdyby ustanovil milost křestní a nařídil, aby apoštolové ji vhodným znamením, t. j. znamením, jež značí znovuzrození, udělovali, byl by ustanovitelem křtu, ale jen všeobecným. Kristus by tu určil sedm cílů svátostných a určil pro ně milost. Zároveň by poručil, aby byla udělována vhodným viditelným znamením. Neurčil by ho blíže, ale věc sama, poučení Páně o svátosti, by je naznačovala. Od něho ovšem mělo by milost. Bylo-li by lze v tomto případě říci, že ustanoviteli jsou apoštolové? Jistě nikoliv.

Však tvrdíme více.

Pravíme, že Pán Ježíš ustanovil také zevní znamení aspoň co do podstaty u každé svátosti. Co tím pravíme? Že naznačil aspoň hmotu, na př. vodu při křtu a obsah slov. Čeho netvrdíme? Že ustanovil na př., má-li ve svátosti Oltářní býti chléb kvašený nebo přesný, v jaké řeči mají býti slova kon-

sekrační pronášena a p. Skutečně neurčil podrobně látky, jinak nebylo by možno, aby na východě sloužili liturgii v chlebě kvašeném, na západě v přesném, aby tam udělovali biřmování jen olejem, zde vzkládáním rukou a křížmem. Neurčil podrobně slova co do řeči, slohu a vazby všech slov, nebo mezi tvarem, jak jej pronášejí církve západní a různé církve východní, jsou různé odchylky, a také některé tvary v téže církvi rozmanitě se měnily. Tyto odchylky a změny týkají se při látce a tvaru věcí, které dnes pokládáme za podstatné. Zdá se však, že podrobněji, nežli u jiných svátostí, určil látku a tvar při křtu a eucharistii. O zevním znamení svěcení zavládlo u některých bohoslovců po sněmu tridentském mínění, že bylo od Krista ustanoveno jen všeobecně. Také o biřmování a manželství byla nějaká pochybnost. Dnes učí bohoslovci v souhlase s bohovědci starší doby všeobecně, že Pán Ježíš i tu určil co do podstaty zevní znamení, látku a tvar.

Důvody: 1. Sněm tridentský prohlásil, že má církev moc, ustanovovati a měniti při rozdávání svátostí to, co náleží k jejich podstatě. Tvrdí tím, že podstatu látky a tvaru měniti nemůže. Avšak kdyby byly ne od Krista, nýbrž od apoštolů, mohli ji apoštolové měniti a mohla by je měniti i církev. Kdo může zříditi, může i měniti (*cujus est facere, est etiam mutare*). V slovech tridentského sněmu je tedy nepřímě obsaženo, že podstata látky a tvaru je při svátostech od Krista na všechny časy určena. — 2. Ve veškerém podání církevním není nikde ani stopy o tom, že by církev měla moc ustanovovati nebo měniti podstatu zevních znamení při svátostech. Také za celou dobu trvání církve žádná nová svátost nevznikla a žádná podstatná změna v nich se nestala. Benedikt XIV. žádal, aby mu udali jediný případ, že se tak stalo; ale mimo rozdíly a novoty, o nichž bude níže řeč, nebylo lze uvésti nic. — 3. Sv. Otcové posuzovali platnost svátosti od kacířů udělené podle toho, bylo-li zevní znamení, látka a tvar, věc a slovo, řádně podle ustanovení Páně zachováno. Sv. Basíl poukazuje na slova Písma: „Ten (Kristus) bude vás křtíti Duchem svatým“ (Luk. 3, 16; podobně 1. Kor. 12, 13; Skut 1, 5), v kterýchžto slovech není řeč o vodě. Dokládá však, že přes to dlužno zachovávat podání. Něco (ke křtu) přidati neb od něho odejmouti, praví, znamenalo by vypadnouti ze života věčného.

Z bohoslovců budiž uveden sv. Tomáš Akv. Praví mimo jiné: Určiti, kterého znamení dlužno užiti k naznačení (milosti), náleží Bohu, který nám viditelnými znameními naznačuje ve svátostech věci duchovní. Proto musí býti znamení božským ustanovením určené. — Suarez uvádí tyto důvody přiměřenosti: Bůh ustanovil obřady Starého zákona, i sluší se, aby Kristus ustanovil svátosti Nového zákona. Jednota církve toho žádá. Kdyby látka a tvar svátostí nebyly od Krista určeny, nebylo by možno zachovávat v nich jednotu ve veškeré církvi.

Svátosti mají větší úctu, když víme, že i podle zevního znamení jsou od Krista.

Pochybnosti byly proneseny o svěcení, biřmování a manželství.

Od XII. stol. stalo se zvykem, podávati při svěcení také bohoslužebné nářadí, na př. kalich k doteku, kdežto dříve bylo jen vzkládání rukou a modlitba. Někteří z toho soudili, že se zevní znamení změnilo. Avšak tomu není tak. Není žádného ustanovení, že podání nádoby náleží k zevnímu znamení. Zevním znamením zůstalo to, co jím bylo dříve: vzkládání rukou a modlitba. Podání nádoby bylo přidáno jako vedlejší obřad k jasnějšímu naznačení kněžského úřadu, jenž jest udělován. Tak a jen tak udal Eugen IV. obřad svěcení Arnenů. — O biřmování byla pochybnost, náleželo-li mazání křížem k viditelnému znamení. Zdá se jisté, že ho bylo všude od počátku užíváno. Východní církev má jiná slova, ale obsah jejich neboli znak je týž, neboť vyslovují udělení sv. Ducha. Podstata je táž. Mazání sv. olejem možno též pokládati za přidany obřad, podobně jako podávání nádoby, na jasnější označení viditelného znamení. — V manželství ustanovila církev některé zrušující překážky, které bez dispense činí uzavření sňatku neplatné, ač dříve, dokud překážek těch neustanovila, bylo platné. Nezměnila-li tím látku a tvar svátosti? Nikoliv. Ustanoviti, v kterých případech svátost je neplatná, není změna zevního znamení; to znamená jen určití, jaké podmínky musí míti manželská smlouva, aby byla zákonitá. Však o tom při jednotlivých svátostech bude zevrubně řeč.

5. Některá pravidla o platnosti a neplatnosti zevního znamení.

Co Kristus jako látku a tvar ustanovil, dlužno nezbytně zachovati. Kdo nám to poví? Písmo a podání, zvláště podání praktické, t. j. jak jednotlivé svátosti byly vždy udělovány. Kdo zachovává to, co církev jako podstatný obřad žádá, uděluje svátost jistě dobře.

Jak vznikají pochybnosti? Když máme určití podrobně, co z obvyklých obřadů je nezbytně potřebné, aby svátost byla platná. Někdy nedává nám ani Písmo ani praxe církve určité odpovědi. Nelze někdy určití, je-li celá látka, jak je v užívání, od Krista, nebo je-li k ní něco přidáno také od církve. Nelze vždy určitě říci, co je změna podstatná a co jen nahodilá. Někdy nevíme, jak máme posuzovati různosti v obřadech církve východní a západní. O tvaru může vzniknouti pochybnost, znamená-li právě to, co Kristus chtěl, aby svátost znamenala. Kdo uděluje svátosti, jak církev učí, nemůže ovšem pochybiti. Vizme věc ještě podrobněji.

Co se týče látky, lze všeobecně říci, že je „podstatně táž“, pokud se nezmění tou měrou, že podle úsudku lidského je látkou jinou. Voda horká nebo studená je voda, víno uherské

nebo burgundské je víno. Než je-li vodou slina, slza, pivo, šťáva, růžová třešť? Podle úsudku lidu nikoliv. Proto nelze jimi křtiti.

Vizme t v a r. Obrazná řeč je pokládána za změnu nahodilou, která podstaty neruší. Křest jménem Nezrozeného, Zrozeného a Vynáze,lcího pokládal by se proto za platný. — Rovněž platný je křest: „Já tě obmývám . . .“ Jiný slovosled, vazba, tvar slovesa činný nebo trpný a p. jsou změny nahodilé, zůstává-li smysl týž. Řekové křtí: „Křtí se sluha boží ve jménu“, my křtíme: „Já tě křtím ve jménu . . .“ „Totof jest tělo mé“ a „tělo mé jest totof“ praví totéž. — Změna jazyka je nahodilá. Lze křtiti ve všech řečích a nářečích. — Opakování slov je pravidelně změna nahodilá. Proto platný je křest „Já tě křtím ve jménu Otce, a Syna též tě křtím a sv. Ducha.“ Opakování „Ve jménu Otce, ve jménu Syna“ vzbuzuje pochybnost, jakoby Otec a Syn si nebyli rovni; proto nelze takové změny připustiti. — Křest ve jménu nejsv. Trojice stírá význam tří osob v díle vykupitelském jakož i vyznání jich; proto takový křest byl by neplatný. — Za platný byl prohlášen křest: „Já tě křtím ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého mocí mně od Kalvána danou. Přidavek je kacířský, ale neruší správného smyslu tvaru. — Za neplatný byl prohlášen křest „ve jménu Otce většího, Syna menšího a sv. Ducha“, anaf slova jsou kacířská. — Vynechání slov, jež smyslu neporušuje, je nahodilé. „Já tě křtím“ a „Křtím tě“ praví totéž. Ale „Totof jest tělo“ místo „Totof jest tělo mé“, je neplatné, nebo smysl se ztrácí.

Pravidlo krátce je: svátost je platně udělena, když látka a tvar nebyly podstatně změněny. Rozsouditi, kdy se to děje a kdy ne, jest často velmi těžké. Proto bývají křty některých kacířů aspoň podmíněčně opakovány.

Rozdavač svátosti může učiniti změnu v dobré víře, vědomě a s úmyslem kacířským.

V dobré víře Na př. jest mu křtiti v cizím jazyku, jehož dokonale nezná, i zkomolí tvar. Tak prý člověk jazyka latinského neznalý křtil: In nomine Patris (ve jménu Otce) et Filia (i dcera místo Filii = Syna). Křest byl platný, neboť i křtící i přítomní mysli, že jsou tu vysloveny správně božské osoby. — Vědomě. Přemrštěně zbožní nebo pověřiví lidé přidávají do Otčenáše a jiných modliteb slova obsahující výlevy jejich citů. Co řekneme, když tak učiní rozdavač svátosti? Schvalovati toho nelze, ano je to i hříšné, ale dokud změna slov je nahodilá, nepodstatná, svátost je platná. Nedávají-li slova už pravého smyslu, zvláště možno-li pochybovati také o jeho úmyslu, činiti vše tak, jak žádá církev, křest je pochybný, ano neplatný. — S úmyslem kacířským. Kdo zavádí nový obřad, ale chce konati svátost, jak ji Kristus ustanovil, platně ji uděluje, jestli že jeho novota neruší podstatu zevního znamení. Dává-li novotám jiný smysl, změna je podstatná a křest neplatný. Kde chybí úmysl konati to, co Kristus ustanovil anebo

co koná církev, je svátost vždy neplatná, i když látka a tvar nebyly změněny. To často bývá u kacířů; proto třeba opatrnosti. Anglická svěcení nebyla uznána za platná, poněvadž se ukázalo, že slova byla změněna, aby neoznačovala víru v kněžstvo, jak je v církvi, nýbrž vyjadřovala protestantský blud, podle něhož kněz a laik ničím se neliší.

Kdo uděluje svátosti.

Záslužnou příčinou svátostí je Kristus, účinnou bezprostřední (nástrojnou) viditelné znamení, účelnou (cílovou) milost. Zbývá otázka, kdo je příčinou služebnou, výkonnou, ministeriální.

1. Kristus odevzdal svátosti církvi. Proto církev má nejvyšší moc je spravovati. Tuto moc má od Krista samého. Všecka moc, kterou jednotliví lidé a stavy nad svátostmi mají, je od církve; Kristus, jenž katolické církvi a jen jí odevzdal své svátosti, dal jí moc, aby je spravovala. Činí tak, dávajíc nad nimi moc i jiným. Tato od církve odvozená moc nad svátostmi zve se ministeriální, výkonná, služebná. Lidé, kteří ji mají, jmenují se ministři, služebníci, vykonavatelé, rozdavači. Avšak Kristus odevzdal církvi svátosti co do podstaty ustanovené a tudíž nezměnitelné; je tedy její moc nad nimi omezená. Proto omezená je také vzhledem k rozdělování jich. Přece však má právo ustanovovati, kdo je uděluje po právu, kdo platně a kdo důstojně.

a) Z církve plyne na rozdávání svátostí moc, aby je mohli rozdělovati po právu neboli dovoleně.

Moc udělovati svátosti dal Pán Ježíš apoštolům a jejich nástupcům. Proto po právu anebo dovoleně uděluje je místo nich toliko ten, kdo je od nich ustanoven. Pán Ježíš k nim řekl: „Jdouce tedy učte všechny národy křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého“ (Mat. 28, 19). „Přijměte Ducha svatého. Komu odpustíte hřích, odpouští se jim, a kterým zadržíte, zadržány jsou“ (Jan. 20, 22). „To činite na mou památku“ (Luk. 22, 19). Než která církev obdržela tuto moc? Nějaká-li sekta? Nikoliv! Jediné církev katolická. Po právu a dovoleně uděluje svátosti proto toliko ten, kdo je obdržel od ní. Když tedy církev rozkolné nebo protestantské sekty udělují svátosti, činí tak nedovoleně, konají něco, k čemu nemají práva; svátost však může býti a bývá udělena platně. Sv. Augustin obhajoval pravdy, že jediné Bůh a katolická církev mají právo na svátosti, zevrubně proti donatistům. Píše: „Nepřijímáme váš křest, poněvadž křest nenáleží rozkolníkům a kacířům, nýbrž Bohu a církvi...“ Obviňoval je, že udělují jej svatokrádežně.

Bez hříchu uděluje kacíř nebo rozkolník svátost, který je v „dobré víře“, t. j. který bez své viny zůstává v bludu. Po právu ji uděluje, na př. křest v případě nouze, nebo tu církev dává moc křtíti každému, tedy i jemu.

b) Na církvi závisí do jisté míry také, aby rozdavač mohl udělovati svátosti platně. Do jisté míry, nebo mnohé svátosti jsou platny, i když mimo církev, ano i proti vůli církve byly uděleny. Jak tedy? Každý, kdo uděluje svátost, musí mít úmysl činiti to, co Kristus ustanovil. Kristus ustanovil, aby katol. církev spravovala jeho svátosti, je udělovala a udělovati jiným kázala. Kdo má úmysl činiti, co Kristus ustanovil, uděluje svátost jméno n katol. církve, stává se nevědomky, snad i proti vůli, vykonavatelem církve katolické. Kdyby toho nebylo, byla by svátost neplatná, neboť by to nebyla svátost Kristova. Kdyby někdo řekl: nebudu, maje křtíti, konati, co ustanovil Kristus, nýbrž co zřídil Luther, tak že by nebylo lze o něm říci, že chce činiti co ustanovil Kristus, nekřtil by platně. Luther nemohl ustanoviti křtu. Není svátosti, leč v církvi katolické. Pravoslavní kněží udělují jen potud platně svátosti, pokud chtějí konati, co ustanovil Kristus, čili jinými slovy, pokud ať vědomě nebo nevědomě jednají jako vykonatelé katol. církve. Kdo by řekl: chci jen to, co chce církev rozkolná, vylučoval by tím asi úmysl činiti, co ustanovil Kristus. Proto děti, pokřtěné platně kteroukoliv sektou světa, patří katolické církvi. Augustin přirovnává děti pokřtěné v katol. církvi Isáku, synu pravé manželky Abrahamovy, a děti platně pokřtěné mimo církev Ismaelovi, synu služky praotcovy.

c) Církev má právo ustanovovati obřady při svátostech. Zevní znamení, od Krista ustanovené, měniti nemůže, ale může je doplniti vhodnými obřady. To bylo i potřebné, aby bylo každému, i nebohoslovcí jasno, který úkon je svátost. Proto přidanými obřady je od sebe zřejměji odlišila. V Korintě byly při eucharistii nepořádky. Sv. Pavel vykládá jim podstatu svátosti a přidává: „Ostatní věci uspořádám, jakmile přijdu“ (1. Kor. 11, 34) Mnozí vykladači se domnívají, že minul řádné a důstojné slavení večeře Páně. Tertullian vypravuje, jak křesťané jeho doby upravili obřady křtu a nejsv. Svátosti, sv. Basil, jak je konali za doby jeho, podotýká výslovně, že se nespokojují tím, co podává evangelium, nýbrž vhodné obřady přidávají. Právem zajisté. Církev, majíc zákonodárnou moc od Krista, má právo ustanovovati vhodný způsob úcty boží, pro lidi spasitelný; jest to i její povinnost. Proto moudře jedná, když zachovávajíc podstatu svátostí netknutu, dodává k nim obřady, které zvyšují jejich důstojnost, názorněji představují před oči jejich význam, lépe povzbuzují k nábožnosti, dávají hlubší pochopení tajemství Božích. Tak na př. exorcismy při křtu pěkně znázorňují, že Pán Ježíš nás vykoupil z moci ďábla a že křtem se ho zřekáme, abychom se oddali úplně

Bohu. Ovšem nesmí býti obřadů přespříliš a musí odpovídati době, místu, lidu. Mnohé obřady změnou lidových názorů stávají se méně vhodné. Právě proto má církev moc je změnit. Obřady liší se také pravá církev od církví odštěpených a katolíci se poznávají.

2. Církev tedy má moc ustanovovati rozdávající svátosti a určovati, jak mají tajemství udělovati.

Z toho jde, že může ustanovovati jen lidi na světě žijící a ovšem lidi rozumné. Rozumné, poněvadž řádné vykonání látky a tvaru žádá jisté vyspělé rozumnosti. Lidi, poněvadž duše v pekle, v očistci a v nebi nepodléhají její pravomoci.

Mohlo by se zdáti divné, že se o takové samozřejmé věci zmiňujeme. Není to zbytečné. Církev nemůže ovšem ustanoviti nečlověka rozdávatelem svátostí, ale je otázka, nemohl-li by tak učiniti Bůh. Nemožné to není, praví sv. Tomáš Akv. Může-li člověk přijmouti moc proměňovati chléb a víno, rozhrěšovati a p., není důvodu, proč by téže moci nemohl přijmouti anděl. Víme, že andělé přinesli tělo Páně sv. Stanislavu; podali mu ovšem hostii už proměněnou. Takové posluhování svátostmi je zajisté možné. Ale udělení svátosti? Nestalo se, pokud víme, nikdy. Čteme sice v církevních dějinách Nicefora Kallista, že sv. Amfilochius byl od andělů na biskupa posvěcen, ale takových zpráv bez náležitého a velmi přísného důkazu nepřijímáme. Pověřivý Luther napsal dokonce: „Kdyby ďábel přišel a kdybych slyšel, že v kostele učil, křtil, mši sloužil, od hříchu rozhřešoval, a že to vše vykonával podle ustanovení Krista, tu bylo by mně vyznati, že svátosti nebyly neúčinné, nýbrž že křest udělen byl platně.“ To je ovšem nerozum, výpotek chorobného ducha. Podle Písma a podání jsou rozdávající svátosti jen lidé. K lidem pravil Kristus, aby křtili (Mat. 28, 19), odpouštěli hříchy (Jan 20, 22.), proměňovali chléb a víno (Luk. 22, 19), jen o lidech praví apoštol, že jsou rozdávající tajemství božích (1. Kor. 4, 1), představenými v církvi (Ef. 4, 8 n.) a j. Sv. Jan Zlat. píše ve spise o kněžství: „Ti, co obývají zemi a po ní chodí, jsou povoláni rozdávatí nebeské dary a přijali moc, které Bůh nedal ani andělům, ani archandělům.“ Svátosti mají moc ze smrti Páně, ale Kristus trpěl jako člověk. Jemu podle přirozenosti jsme připodobněni my lidé, a ne andělé; proto je přiměřeno, aby svátostmi si posluhovali lidé, pro něž je ustanovil.

3. Jen člověk může udělovati svátosti, ale nikoliv každý, nýbrž jen ten, kdo je od církve k tomu jako řádný udělovatel a výslovně ustanoven. O této věci bude podrobně řeč při jednotlivých svátostech; zde zmiňujeme se o ní toliko všeobecně. Pán Ježíš neodevzdal moc udělovati svátosti všem křesťanům, nýbrž toliko apoštolům. Toliko k nim pravil, aby křtili, proměňovali, hříchy odpouštěli, jak uvedené již výroky ukazují. Sv. Pavel nazývá církev my-

stickým tělem Kristovým, jež přirovnává lidskému tělu. Z toho, že tělo má různé údy, z nichž každý má zvláštní účel neboli úřad, dovozuje, že také v církvi jakožto mystickém těle Páně jsou různé údové, t. j. rozmanité úřady se zvláštními účely. I vy-počítává učitele, rozdavače tajemství, proroky a j. (Řím. 12, 4 n.; 1. Kor. 12, 12 n.). — V podání církevním nebylo nikdy pochybnosti, že rozdavači svátostí jsou jen osoby od církve řádně ustanovené. Sněm nicejský slyšel, že někde jáhnové podávali kněžím eucharistii a odsoudil zlovyk právě, že se přiči pravidlu a obyčeji. Sněm lateránský IV. podotýká, že p oměňovati chléb a víno může jen kněz. Proto jevílo se celému křesťanství jako neslýchaná novota, když Luther počal učit, že všichni křesťané jsou stejnou měrou posluhovatelé svátostí. Sněm tridentský zavrhl tud slovy: „Kdo by řekl, že všichni křesťané v slově (kázání) a ve všech svátostech mají moc posluhovati, je v klatbě.“

Ani jinak nemůže býti. Kristus dal moc svou jen církvi, a proto může ji mlti jen ten, komu ona zas ji dá v á. „Na místě Kristově posláni konáme,“ dí sv. Pavel (2. Kor. 5, 20., srov. 1. Kor. 4, 1 a j.). Rozdavač zastupuje osobu Kristovu (2. Kor. 2, 10), ale toho nelze bez oprávněnosti, již může dáti jen hlavní zástupce Kristův, církev. Žádný poddaný nesmí a nemůže dovoleně vystoupiti jménem panovníka, nemaje k tomu zmocnění. Břmování, eucharistii, pokání, svěcení a poslední pomazání může vůbec udělit jen kněz nebo biskup platně posvěcený. — Křest je tak potřebný, že v případě nutnosti smí křtiti každý. Ale pak nekřtí svévolně, nýbrž jménem církve, anaf pro tento případ mu dává posláni. Ovšem nekřtí jako veřejný a řádný rozdavač, od církve k tomu ustanovený, nýbrž soukromě, mimořádně. Pomáhá v nouzi, asi jako když při požáru v nepřítomnosti majitele jiný o svém umě ho zastoupí při záchranných pracích. Ani kněz, když křtí z nouze, nezastupuje Krista jako veřejný sluha církve, nýbrž jedná jako osoba soukromá, jemž výkon byl „dovolen“. — Zvláštní mezi svátostmi je manželství. U katolíků manželská smlouva sama je svátostí; tato smlouva je však soukromá, a proto snoubenci nejsou veřejní zástupci církve a Krista, ale mohou jiným způsobem býti jmenováni zástupci církve. Více o tom při manželství.

Může-li někdo udělit svátost sám sobě? Nikoliv. Pouze při mši svaté kněz koná eucharistii a přijímá ji; i laik může sám sobě nejsv. Svátost podat. Bývalo někdy zvykem bráti si nejsv. Svátost domů k účtě a přijímání. Při eucharistii je to možné, poněvadž je svátostí, jež trvá, jež nepřestává úkonem. U jiných svátostí toho není. A tak již sama svátost svou povahou žádá, aby ji uděloval jiný. Hlavní důvod je, že Kristus ustanovl, aby apoštolové a jich nástupci udělovali svátosti „jiným“. Oswald uvádí ještě jako důvod, že toho žádá společensk

povaha církve, od Krista ustanovené. Soběstačnost, praví, ničí společenské svazky. Jen tam je pravý společenský organismus, kde člověk na člověku je vázán. Hlavní důvod je však, že Bůh tak ustanovil.

Na čem platnost svátosti je nezávislá.

Mluvíme o rozdavači, ne o přijmateli svátostí. Tážeme se, je-li platnost závislá na mravech anebo aspoň na víře jeho? Odpověď jest: Ne n í.

1. Rozdavač vykonává jménem Krista, který je vlastní udělovatel svátostí, obřad, jenž působí milost. I jest otázka, zda-li příčinou milosti je také rozdavač? Zajisté. Kdo nějaké působivé příčiny užije a řídí k účinu, je zajisté s ní též příčinou. Udělovatel i obřad spolu jsou příčinou milosti. Oni spolu jsou úplným, celým nástrojem Božím. Hlavní příčinou milosti ovšem nejsou, nebo tou je Kristus: Kristus Bůh jako poslední hlavní příčina, Kristus člověk jako bližší hlavní příčina, nebo on milost zasloužil a k svátostem připjal. Kristus jako člověk vzhledem k Bohu je příčinou nástrojnou, ale že je Bůh a člověk spolu, může býti zván prostě hlavní příčinou; vzhledem k zevnímu znamení je hlavní příčinou účinnou, znamení příčinou nástrojnou. Vykonavatel tedy dělá to, co Kristus ustanovil, a tento vykonaný úkon působí milost. Jeho vliv na účín (milost) záleží tudíž v tom, že koná zevní znamení. Z toho je patrné, že se od něho nic nežadá, leč aby tento obřad řádně vykonal, anaf svátost působí ex opere operato, vykonaným obřadem.

Donatisté V. stol. učili, že k platnému udělení svátosti je nezbytný v rozdavači stav milosti. Pravili: Církev skládá se jen ze svatých. Jen svatý biskup je člen církevní hierarchie. Pravá hierarchie je pouze u nás donatistů. Biskup v hříších nekřtí platně. Není žádného spojení mezi světlem a tmou, životem a smrtí. Proto hříšný biskup vyloučil se z církve a nemůže nikoho platně vysvětit. Tato nauka je rozšířený blud o neplatnosti kacířského křtu. Obhájcem pravé nauky byl sv. Augustin, celé nauky však ještě nepronikl a neprohloubil. Ale že svátost je nezávislá na mravní dokonalosti udělovatele, ukázal jasně. Celý úkol udělovatele záleží v tom, že správně vykoná obřad. Příprava (disposice) přijímače není potřebná k tomu, aby vtištěn byl nezrušitelný znak. Proto i kacířský křest, správně udělený, je platný. Ale odpuštění hříchu dostane pokřtěný kacířským křtem, až se vrátí do církve. Však nelze nám sledovat všechny vývody Augustinovy. Tolik je arci patrné, že ani sv. Augustin nepronikl nauku o účinnosti svátosti ve všech stránkách jejích. Ale donatisty porazil a učinil mocný krok

v před. Když nebyli s to, aby odpověděli na důvody sv. Augustina a jiných, hlásali, že svátost je neplatná, když hříšnost udělovatele je známa. Nedůslednost tohoto učení bije do očí.

V 11. století byl mravní stav kněžstva politování hodný. Lev IX. (1054) a Řehoř VII. (1083) ujali se reformy s velikou silou. Duchovní, kteří dávali nezdrželivostí nebo svatokupectvím pohoršení, byli stíháni klatbou. Věřícím bylo zakázáno přijímati od nich svátosti. Však účinek hned se nedostavil. Mnozí vyobcovaní konali sv. výkony dál, a mnozí věřící přijímali od nich svátosti. Jaký byl následek? Že se otázka o platnosti svátostí z doby sv. Cypriana a donatistů v novém rouše vrátila. Mnozí byli znepokojeni ve svědomí pochybou, byly-li svátosti, jež přijali od vyloučených (exkommunikovaných) kněží a biskupů, platny. Odpovědi, které byly dávány, ukazují na značnou neujasněnost. Nauka o účinnosti svátostí nebyla ještě bohovědně propracována tak, aby byla jasná se všech stran. Bojovníci pro obnovu, papežem začatou, klonili se přirozeně k náhledu, že svátosti od vyloučených nejsou platny. Protivná strana hlásala ovšem pravý opak: jsou platny. Sv. Petr Damiani přijal názory sv. Augustina, částečně ještě necelé, částečně i pochybené. Jiní hledali střední cestu. Bernold kostnický měl otázku za tak těžkou, že se neodvážil na ni odpovědět. Tato nejistota je trochu znatelná ještě v XII. stol. Rozhodné slovo vyřkl papež Innocenc III. Poněvadž křesťané se znepokojovali zvláště myšlenkou, je-li eucharistie platná, vyslovil se ještě zvláště o ní. Jaký náhled přijal? Přirozeně bychom očekávali, že se přidá k bojovníkům za reformu. Však nikoliv. Papež nastoupil cestu Plisma a podání, na nichž sv. Duch jej ovšem vedl.

Tak nastalo poslední ujasnění v příčině působivosti svátostí. Reforma kleru byla provedena, spory o účinnost svátostí přestaly. Věc stala se jasná. Zůstal jen spor, je-li účinnost svátostí fysická nebo mravní. Bude o něm řeč. Jeden neblahý následek úpadku mravů a svátostných sporů zůstal. Dějepisci soudí, že nebyly bez vlivu na vznik a rozšíření tehdejších sekt. V XII. stol. obnovili blud „apoštolští“, v XIII. valdští a albigenští, kteří dobrým laikům připisovali moc, udělovati platně svátosti, ale nedobrym kněžím ji odpiřali. Pověstným stal se blud skrze Wiclifa a Husa. Hus učil, že kněz v hříchu neuděluje svátosti platně, a rozšířil nauku i na jiné stavy. Wiclif tvrdil prý, že neplatná je svátost i toho kněze, který je nyní v milosti, ale později upadne do hříchu. Malinovskij uvádí tyto bludaře, ale Husa vynechal. Učí souhlasně s katolickou církví, ale přidává slova: „Svátosti udělené knězem do doby, nežli otevřeně projevil svou nehodnost býti knězem a zbaven byl kněžské moci, nejsou zbaveny vlastní jim svátostné moci a účinnosti; po této době pozbývá kněz práva na kněžskou službu, a svátosti od něho udělené nemají síly. V tomto případě přijímač nedostává milosti, a to jest pochopitelné: neboť tu on stává se buď

účasten jeho nevěry anebo společníkem jeho odporu proti církvi.“ Slova ta, nejsou li nepravdivá, jsou zajisté velmi neurčitá. Malinovskij odbývá ovšem celou nauku „o svátostech vůbec“ čtyřmi cnudými statěmi: 1. Co jsou svátosti. 2. božské jich ustanovení, 3. počet jich, 4. že nejsou pouhé obřady a podmínky působnosti.

2. Jest článek víry, že platnost svátosti nezávisí na osobní svátosti rozdávače. Innocenc III. předeepsal valdským vyznání, v kterém se praví, že svátosti působí, i když od hříšného byly uděleny. Jan XXII. zavrhl blud fratričellů, že kněz vinou stížený nemůže platně udělovati svátosti. Sněm kostnický r. 1418 zavrhl Wicifovu větu: Biskup nebo kněz v hříchu nesvětí, nekonsekruje, nekřtí... Hus byl dotazován, věří-li, že každý kněz, má-li náležitou látku a tvar, a koná-li, co činí církev, platně křtí, rozhřešuje... Sněm tridentský dí: „Kdo by řekl, že vykonavatel, v smrtelném hříchu postavený, neuděluje svátosti, i když vše podstatné, co k vykonání a udělení svátosti náleží, vykoná, je v klatbě.“

Důkaz. Svátost udělovatele k svátosti je potřebná buď proto, že bez ní výkonná moc nemůže býti, buď proto, že tak Kristus ustanovil. Ani prvé ani druhé není potřebné.

Viz me prvé: Čím je kněz, když koná svátost? Nástrojnou příčinou v rukou příčiny hlavní. Čí mocí působí nástroj? Mocí hlavní příčiny, štětec mocí malíře, tělo mocí duše a p. Proto může štětec malovati vše, co dovede malíř, tělo konati vše, k čemu má duše moc a schopnost. Hlavní příčinou ve svátostech je Kristus. On tedy působí skrze nástroj, člověka a zevní znamení, anebo nástroj má účinnost z jeho moci. Sv. Tomáš Akv. praví, že roura, kterou má téci voda, vykoná svůj úkol, ať je stříbrna nebo zlatá, že lékař může léčiti ať tělesně je silný nebo slabý, zdravý nebo chorý. — Sv. Otcové pohlíželi na rozdávače svátostí v témže duchu. Řehoř Naz. užívá jako přirovnání dvou prstenů s obrazem císařovým, zlatého a železného, pravě, že do vosku vtiskují týž obraz, ač se látkou různí. Tak kněz dobrý i zlý způsobuje v duši toho, komu svátost uděluje, touž pečeť svátosti — Sv. Augustin vykládá, že ač je kněz poskvrněn, dar Kristův (svátost) zůstává neposkvrněn, že (tento dar t. j. svátost) je svátostí jako voda, která teče kamenným korytem, ale na úrodné pole, že svátost zůstává čistá, jako čistým zůstává s unečnící paprsek, třeba padal na bláto a louži. — Jan Zlat.: „Stává se, že knížata jsou zlí a spustlí, poddaní dobří a zbožní, že laikové žijí v rábožnosti, kněží v zlobě. Ale nebylo by ani křtu ani eucharistie ani oběti, kdyby milost žádala jen hodných. Bůh působí i skrze nehodné, a milost křtu i votem kněžským zůstává bez poskvrny.“ — Často sv. Otcové poukazují na to, že kněz je jen nástroj, že jedná jménem

Kristovým, že působí ne ze své moci, ale z moci hlavní příčiny. Sv. Augustin dí asi takto: „Pán Ježíš nechtěl křest svůj nikomu dáti, ne aby nikdo nebyl jím křtěn, nýbrž aby vždy sám křtil... Jiné je křtiti skrze vykonavatele, a jiné křtiti z moci... Křest, jež uděloval Petr a jež Pavel, je Kristův křest; i kdyby udělen byl od Jidáše, byl by Kristův. Po jeho křtu už by křtěnec nebyl znovu křtěn, po křtu Jana Kř. ano, nebo onen byl křtem Kristovým, tento nikoliv... Ty, jež křtil Jidáš, křtil Kristus. A tak ty, jež křtil opilý, vrah, cizoložník, křtil Kristus.“ — Sv. Ambrož: „Neočišťoval Damasus, ne Ambrož, ne Řehoř: naše je služba (úkon), tvé jsou svátosti. Není v lidské moci, udělovati nebeské.“

Vizme druhé: totiž zdali Kristus ustanovil, že jen svátosti svatých kněží budou platny. Neustanovil; aspoň není o tom ani stopy. Ale dost je příkladů, že hříšníkům připisuje milosti darmo dané, mezi něž náleží i svátosti. Pán Ježíš dí: „Mnozí řeknou mi v onen den: Pane, Pane, zdali jsme ve jménu tvém neprorokovali a ve jménu tvém zlých duchů nevymítali a ve jménu tvém mnoho divů nečinili? A tehdy ohlásím jim: Nikdy jsem vás neznal, odejděte ode mne...“ (Mat. 7, 22). Všecky mimořádné dary může míti ten, kdo nemá lásky (t. j. posvěcující milosti), vykládá sv. Pavel (1. Kor. 13, 1 n.). Sv. Jan dí o Kaifášovi, že prorokoval (Jan 18, 7). Může-li hříšník míti mimořádné dary darem dané zde vypočítané, může tím spíše platně udělovati svátosti, neb tyto jsou ještě více pro jiné, nežli ony. -- Veškeré podání nejen neví o žádné takové podmínce, nýbrž výslovně tvrdí, že jí není: Optatus z Mileve (r. 370), sv. Augustin a jiní měli v boji proti donatistům mnohokrát příležitost, aby na to poukázali; také tak činili. Na poslední výmluvu, že a po křest kněží veřejně jako hříšníků známých není platný, odpověděli právem, že před Bohem není tajných a veřejných hříšníků. Donatisté marně hlásali, že církev skládá se jen ze svatých, neboť bez poklesků, ano i hrubých výstředností nezůstali ani stoupenci Donatovi.

Smutné by byly následky, kdyby platnost závisela na osobní hodnotě udělovatele. Kdo by věděl, že je platně pokřtěn, že je přítomen skutečně mši sv., že přijímá pravé tělo Páně? Opakování svátostí nemělo by konce a bylo by zajisté nesčíslněkrát příčinou, že, ať první udělení bylo platné, opakování znamenalo by zneuctění svátosti. N smírná by byla škoda duchovního života u křesťanů; ano svátosti by upadly v nevážnost a minuly se svého cíle. Ani na „veřejné“ hříšníky nelze omeziti neplatnost. Veřejnost je věc zevní, nahodilá, která podstatu viny nemění. Utajovaná hříšnost bývá někdy pro přetvářku větší nežli veřejná. Mnohému by nebyla veřejná hříšnost rozdavače přece známa, zvláště dětem, i přijímali by přece neplatně. Nemožno by bylo vůbec určit, kdy možno říci, že někdo je hříšník veřejný a kdy nikoliv a j.

Mlčíme o tom, jakým hnusným hříchům, podezřívání, donášení, sporům otevřely by se dveře dokořán.

Namítá se, že hříšník není hoden moci, udělovati svátosti. Avšak stejně je hříšník nehoden nezrušitelného znamení, které při křtu dostává a podržuje. Námitka tedy nic neznamená. K tomu možno přidati, že udělovati svátosti je moc ve prospěch jiných, kdežto nezrušitelný znak se dává i ve prospěch nehodného přijímače. — Namítá se, že je Boha nedůstojno užítí hříšného nástroje k udělení milosti. Odpověď: Spíše nedůstojno by bylo, aby co chvíli působivost svátosti měnil. Sv. Augustin poukazuje na to, jak Bůh často kázání hříšného člověka užil, aby obrátil mnohé, a dodává, že právě tu jeví se moudrost a moc boží, která i zlého dovede užítí k dobrému. — Namítá se, že církev nemá hříšných udělovatelů svátosti užívati. Odpověď: Církev stará se zajisté všemožně, aby kněží byli svatí; pohoršení také odstraňuje. — Namítá se, že nikdo nemůže dáti, čeho nemá. Hříšný kněz nemá milosti, ergo... Odpověď: Námitka by měla smysl, kdyby kněz dával ze svého; ale on rozdává z cizího, což může zajisté i žebrák. Táž odpověď jest na námitku, že jen dobrý strom může dávatí dobrého ovoce (Mat. 7, 17). — Namítá se: Přijměte Ducha sv., kterým odpustíte hříchy... (Jan 20, 22). Kdo má odpustit, musí mít sv. Ducha, milost. Odpověď: Slova Kristova znamenají: Přijměte „moc“ Ducha sv., ne milost posvěcující, neboť moc odpouštětí hříchy je milost darmo daná.

3. Platnost svátostí není závislá na víře rozda va če. Od církve prohlášena je tato nauka jen o křtu. O otázce, je-li křest bez pravé víry kněze platný čili nic, byl v církvi veliký spor na počátku III. stol. Příčinou jeho byl Agrippinus, biskup kartaginský, bezprostřední předchůdce sv. Cypriana. Tenkrát někteří proti dosavadní apoštolské praxi křtili znovu lidi od kacířů pokřtěné. I vznikla otázka, je-li křest od kacíře udělený platný čili nic. Agrippinus svolal sněm (220), jenž rozhodl, že není. Ale mnozí biskupové nesouhlasili s usnesením, dovolávajíce se starodávného zvyku jenž hlásal opak. Nastaly spory ještě větší. Sv. Cyprian, muž vynikající učností, jenž se stal po Agrippinovi biskupem v Kartagu, svolal dva sněmy r. 255 a 256, na nichž rozhodnuto, že křest od kacířů udělený je neplatný. Cyprian podal o usnesení druhého sněmu zprávu do Říma papeži Štěpánu I. Papež vyslance ani nepřijal a jednání afrických biskupů odsoudil. Cyprian svolal třetí sněm, snad ještě dříve, nežli dostal odpověď papežovu, jenž usnesení prvních dvou sněmů nepotvrdil. Zdá se, že nepokládal otázku za věc věroučnou, nýbrž za záležitost kázně, o níž biskup ve své diecési má právo rozhodovati. Překvapen psal Firmilianovi, biskupu v Caesarei v Malé Asii, tázaje se, jaký tam vládne zvyk. Firmilian konal již dříve sněm, jenž rozhodl, aby křest od kacířů udělovaný byl opětován, ale usnesení, které o tom

poslal do Říma, bylo r. 253 zavrženo a biskupům pohroženo klatbou. Firmilian se nepoddal. Dotaz Cyprianův přišel mu velmi vhod. Oba se v odporu utvrdili. K zřejmému rozkolu nepřišlo, sv. Dionysos zprostředkoval mír s Firmilianem a v Africe nastalo pronásledování křesťanů, v kterém r. 257 nebo 258 Cyprian zemřel smrtí mučednickou. Po jeho smrti vrátila se většina afrických biskupů k starému zvyku a měli kacířský křest zase za platný.

Donatisté obnovili blud. R. 311 byl zvolen biskupem kartaginským Caecilian a posvěcen od biskupa, který byl, avšak křivě, obžalován, že v pronásledování za Diokleciana vydal sv. knihy pohanům. Proto svěcení bylo od některých prohlášeno za neplatné, anoť se stalo od zrádce. I zvolen proti němu protibiskup, jehož nástupcem r. 313 se stal Donatus, muž vynikající. Po něm mají rozkolníci jméno. Sv. Augustin hájil starodávného zvyku, že kacířský křest je platný, a také vítězně ho obhájil. V téže asi době hlásali luciferiané, že kacířský křest je platný, ale nikoliv svěcení. Ve středověku učili někteří scholastikové, že veřejní kacíři a vyobcovaní (exkomunikovaní) nemohou proměňovati chleba a vína. Od té doby v této věci nebylo bludů.

Církev katolická učí, že platnost svátosti na víře udělovatele je nezávislá. Vyjímku činí rozhřešení při zpovědi, ale jediné proto, že k němu je třeba pravomoci (jurisdikce). Kněz, jenž nemá pravomoci, nemůže platně rozhřešovati. Pravomoci pozbývá kněz, jenž se stal veřejným kacířem. O věci bude podrobně řeč při pokání.

Odůvodnění pravdy je podobné jako prve. Kněz nekoná svátosti z vlastní moci, nýbrž mocí Kristovou, jsa příčinou milosti nástrojnou. Když tedy koná, co podle vůle Páně konati má, je svátost platně udělena, třeba sám v ni a v jiné pravdy nevěřil. Tak asi sv. Tomáš Akv. Podání církve prohlašuje kacířský křest, o nějž byl hlavní spor, za platný. Sv. Augustin, který ho hájil a obhájil, praví mimo jiné: „Kdo byl mimo církev od kacířů nebo rozkolníků pokřtěn, jest posvěcen křtem Kristovým, a když se vrátí k církvi, nemá býti popírán; ale má přidati zbožnost (svatost), od níž je odloučen, bez níž v něm svátost může býti, ale bez užitku. Tak činíme, to jsme přijali od předků, to zachováváme v katol. církvi, v celém světě rozšířené, proti všem mračným bludům“. — Že svatý Augustin má pravdu, svědčí výnos papeže Štěpána proti Firmilianovi a těm, kteří kacířský křest obnovovali. Praví v něm, že nemá býti nic měněno, nýbrž že, jak podáno jest, mají býti na ně (na křtěné od kacířů), když se k církvi vrátí, vzkládány ruce na pokání, jak od apoštolů je přijato. Výnos nepokládá se za věroučné rozhodnutí, ale že svědčí o apoštolském podání, je patrné. — Tohoto podání dovolává se současník sv. Cypriana ve spise o opětovaném křtu, pravě, že nemá býti nic

měněno a že by nebylo sporu, kdyby všichni s náležitou pokorou je ctili. O tomto starodávném podání zmiňuje se též Eusebius a Jeroným. Sv. Augustin je na ývá „apoštolským“. O Agrippinovi dī, že ho neopravoval, nýbrž kazil. —

Vincenc Lerinský píše: „Kdysi Agrippinus, biskup kartaginský, ctihodné paměti, mínil první ze všech smrtelníků, proti božskému kánonu, proti pravidlu obecné církve, proti smýšlení všech kněží, proti zvyku a ustanovení předků, že dlužno znovukřtiti“. I dodává, jak proti novotě vznikal všude odpor, ač někteří dali se svést. Poté chválí rozhodnutí papeže Štěpána. Sv. Cyprian byl si zajisté vědom, že má církevní podání proti sobě, neboť uvádí pro svůj blud hlavně důvody bohovědné, z rozumu, řka, že „pravda“ je víc nežli podání. „Jaká zatvrzelost, píše, jaký. předsudek, dávatí lidskému podání přednost před božským ustanovením a nevideti, že Bůh je urážen a se hněvá, když zákon boží musí mu ustupovati“. Pravdy ovšem neměl a žádného přikázání a ustanovení uvést nemohl. V tísni pak sám se dovolával zvyku, ale nedovedl uvést jiného leč toho, jež zavedl Agrippinus. Tak sv. Cyprian je sám výborným svědkem, že v církvi křest od kacířů udělený pokládán byl vždy a všude za platný. — Bezděčným svědkem je i Firmilian. Vyznává totiž, že zvyk znovukřtiti u nich „vznikl“, ale nad něj cení pravdu. Proti zvyku Římanů chce postaviti také zvyk, ale zvyk pravdy. Měl blud za pravdu jako Cyprian. Mimo to víme, že na východě byla u některých pochybnost, zda-li křest bludařů montanistů je platný. Jak by mohli míti pochybnost, kdyby u nich vládlo podání, že křest kacířů vůbec je neplatný? Již sněm nicejský r. 325 ustanovil, že kacíři, vrátili-li se do církve, nemají býti znovukřtěni, ani jejich kněží znovu svěceni. O Paulianistech ustanovil opak, ale proto, že, jak vykládá sv. Augustin, nekřtili správně. To se zachovávalo stále. Ariani, že dobře křtili, nebyli znovukřtěni. Lev V. a Řehoř V. prohlašili, že křest kacířů je platný, když je správně udělen. Křest „jménem nejsv. Trojice“ nebo „jménem Krista“ nebyl uznán za platný. Rozhodnutí sněmu tridentského o křtu kacířů bylo uvedeno na počátku.

Také křest od pohanů, je-li správně vykonán, je platný. V době sv. Augustina byla o tom ještě nějaká pochybnost, ale později zmizela. Bulhaři podali k Mikuláši I. dotaz, je-li platný křest od žida udělený. Nějaký žid mnoho lidí u nich pokřtil. Papež odpověděl, že byl platný, byl-li udělen správně.

Co má platnost o křtu, má platnost také o ostatních svátostech, nebo důvody jsou tytéž. Ovšem nemůže pohan břimovati, mši sv. sloužiti a pod., nebo nemá kněžské nebo biskupské moci, bez nichž tyto svátosti nemohou býti uděleny. Také je neplatné manželství, kde brání zrušující překážka. Poněvadž církev má moc, ustanoviti překážky, které

činí sňatek neplatným, může na př. prohlásiti, že manželství katolíka s nekatolíkem bez dispense je neplatné.

Uděluje-li křest kacířský také milost? Svati Otcové mluví někdy tak, jakoby svátost se udělovala, ale nikoliv milost. Sv. Augustin, vykládaje o pobloudění svatého Cypriana, dří, že nerozlišoval dobře mezi svátostí a milostí. Poněvadž kacířský křest nemá účinu (t. j. milosti), domníval se, že je vůbec neplatný. Avšak slovům dlužno dobře rozuměti. I kacířský křest může udělovati milost. Věc se má, jak píše sv. Tomáš Akv., takto: Křest nesprávně udělený je neplatný a neuděluje milosti, ať je od kohokoliv. Křest od zřejmého kacíře, správně udělený, je platný, ale neuděluje milosti. Proč? Poněvadž přijmouti jej od něho je hřích. Nezrušitelné znamení se vtiskuje, ale dědičný hřích zůstává; uděluje jen to, co je od milosti odlučitelné. Křest kacířský udělený dítku nebo člověku „dobré víry“ t. j. takovému, který neví, že přijímá křest od kacíře, je platný a uděluje milost se všemi jejími účinky.

Z podání uvádějí se různé námitky: kánon „apoštolských ustanovení“, výrok Athanasia a Basila, výrok Dionysia Alex.

„Apoštolská ustanovení“, sbírka různých kánonů, vzniklá v IV. století, nemají v církvi veliké váhy, nebyvše nikdy uznána. Mimo to lze je dobře vyložití v pravém smyslu. Výroky uvedených Otců nejsou nesprávnny, neboť nevztahují se na kacířský křest vůbec, nýbrž na kacířský křest nesprávně udělený. Jediné o sv. Basilu může býti pochybnost. Jisto je toliko, že nechybil jako Cyprian; ale přiznati jest, že si nebyl jist a čekal rozhodnutí od sněmu. Síla podání tím ovšem netrpí. Naopak právě při takových pochybnostech máme krásný příklad, jak článek víry se rozvíjí. Některá pravda je zjevena a nalézá se v podání apoštolském, ale jen zavinitě. Tak bylo o křtu kacířském. Byl uznáván za platný, poněvadž od apoštolů bylo tak přijato. Po dlouhé době vznikne pochybnost. Najdou se někteří, snad i mnozí, kteří zvednou odpor. Tak v naší věci Cyprian a Firmilian se svými nohsledy. Jsou takofka přesvědčeni, že křest kacířů je neplatný. Otázka zdá se nová, ale není; toliko uvědomě se neprojednávala, jelikož k tomu nebylo důvodů. Na chvíli víra, která zavinitě a více v praxi v církvi žila, se zatemní, ale právě jen na čas. Duch sv. bdí. Probírá se svaté Písmo, nahlíží do podání od Otců zaznamaného, nauka se osvětluje. V naší otázce papež Štěpán ihned rozhodl, třeba asi ne ex cathedra, biskupové přesvědčili se o apoštolském podání, sv. Augustin odůvodnil pravdu bohovědně. Již nebylo žádné pochybnosti. Víra zavinitá stala se rozvinutou. Chybělo už jen slavné prohlášení církve.

O úmyslu při udělování svátostí.

1. Úmysl je kon vůle, kterým člověk skutek rozumem poznáný chce učiniti. Kdo nemá rozumu, spí, je opilý, nemůže pojmouti úmyslu. Úmysl při svátosti je uvědomělá vůle, konati svátost. Úmysl a pozornost není totéž, nebo i nepozorný člověk může míti uvědomělou vůli, konati svátost. Udělovatel musí míti úmysl konati svátost. Mluvíme, jak patrně, o požadavku, který je potřebný při samém svátostném úkonu.

Co znamená konati svátost? Svátost je zevní znamení, ustanovené od Krista na udělení milosti. Svátost je nástroj Kristův, kterým přivlastňuje nám své zásluhy. Člověk, jenž svátost koná, zastupuje Pána Ježíše. Jaký úmysl musí míti? Konat to, co Kristus ustanovil, jednat v jeho jméně, jako jeho zástupce. Díme jednat, nebo on není jeho zástupcem mrtvým a pasivním, nýbrž živým a rozumným. Poněvadž hlavní správkyň svátostí na zemi je církev, které Kristus je odevzdal a která zajiště dobře je uděluje, lze také říci: musí činiti to, co činí církev. Každý, kdo chce platně udělit svátost, musí nějakým způsobem dáti na jevo, že chce konati to, co Kristus ustanovil anebo co činí církev.

Luter a Kalvín popírali, že by takového úmyslu bylo třeba. Podle nich záleží všechna působivost svátosti ve víře přijímacího. Lev X. odsoudil Lutherovu větu, že rozhřešení ve zjevném žertu je platné. Alexander VIII. odsoudil r. 1690 větu, že je platný křest, sice správně na venek vykonaný, ale s úmyslem: nechci činiti, co činí církev. Innocenc III. píše ve vyznání víry, předepsaném valdským, že k platnosti Eucharistie je třeba věcí tří: osoby řádně vysvěcené, slov konsekračních a úmyslu. Na sněmu kostnickém nařízeno, aby podezřelí z kacířství byli tázáni, věřili-li v platnost svátostí, když kněz koná řádné zevní znamení a má úmysl. Eugen IV. píše Armenům: „Ke všem svátostem je třeba tří věcí: věci jako látky, slov jako tvaru a osoby, jež má úmysl činiti to, co čin církev.“ Sněm tridentský dí: „Kdo by řekl, že v udělovatelích, když konají svátost, není třeba aspoň úmyslu činiti to, co činí církev, je v klatbě.“ Prohlásil též, že křest od kacířů řádně udělený je platný.

2. Aby svátost byla platna, je tedy třeba, aby udělovatel měl aspoň úmysl konati, co koná církev. Článek víry východní církve učí také tak. Rusky zove se úmysl „naměřeníje“. Zde nevyšetřujeme podrobněji, jaký tento úmysl musí býti.

Důkaz z Písma podávají výroky dříve uvedené (Mat. 28, 18 n.; Jan 20, 21 n.), z nichž plyne rozkaz: konejte to, co jsem ustanovil, křtíte křtem, který jsem zřídil (Luk. 22, 19; 1. Kor. 11, 24 n.), proměňujte chléb a víno tak, jak já jsem to právě konal. Právě-li apoštol: „Tak o nás suď každý, jako

o služebnících Kristových a správcích tajemství Božích“ (1. Kor. 4, 1), anebo: „Na místě Kristově poselství konáme, jakoby Bůh skrze nás napomínal“ (2. Kor. 5, 20), vyslovuje jasně, že apoštolové zastupují Krista, že jeho jménem vše konají, co on ustanovil. Proto praví sv. Augustin, že Kristus křtí v Duchu svatém, že nepřestal, nýbrž stále jedná, ne viditelně, tělesně, ale neviditelně, svou velebností. Kdo chce konati svátost, musí tedy nezbytně býti k tomu od Krista zmocněn, což se děje ovšem skrze církev, které Kristus správu svátostí odevzdal, a on musí si býti vědom, že jedná jménem Krista, to, co on ustanovil, jako jeho nástroj.

V starší době nekonali hlubších úvah o úmyslu. Měli za to, že uděluje svátost, kdo řádně vykoná obřad. Právem zajisté, neboť u něho dlužno úmysl, že chce činiti, co činil Kristus a činí církev, předpokládati. Protipapež Novacian (ok. r. 250) přilákal do Říma tři biskupy, opil je a vymohl pak na nich, aby na něho vložili ruce a vysvětili ho tak na biskupa. Pravý papež Kornelius prohlásil svěcení za neplatné, i poukazuje při tom hlavně na klam a násilí. Nemluví o tom, že opilí lidé nebyli schopni pravého úmyslu, ale přece jemu a všem bylo jasno, že nejednali jako zástupci Krista, jeho jménem, jako nástroj jeho.

Zevrubné šetření o úmyslu konali teprve scholastikové. Některé z jejich důvodů uvedeme. Svatý Tomáš Akv., Bonaventura a j. poukazují, že zevní znamení může znamenati rozmanité věci a že proto od Krista jeho účel při svátostech byl určen. Ale i nyní mohou zevní znamení, jichž se užívá při svátostech, znamenati všelicos; proto je třeba úmyslu, jenž dí: užívám znamení od Krista ustanoveného k tomu účelu, k němuž je naznačil, totiž abych udělil svátost. Vizme příklad. Křestní znamení, obmytí vodou a slova: „já tě křtím...“ mohou v Žaponsku ve školách vykonati, aby ukázali, jak křesťané křtí. Při tom může učitel vyložit, že Kristus pro ně toto znamení ustanovil, že se jím uděluje milost; krátce může správně podati celou nauku. Po té na někom ukáže, jak se křest uděluje. Udělil-li mu platný křest? N kterak. Nebo si myslíme, že by odpadlý kněz na divadle, chtěje tupiti církev, rozhřešoval, uděloval svátost posledního pomazání a p. Uděluje-li svátost Kristovu? Nikterak Aby úkon, který právě konám, byl úkon Kristův, jeho svátost, obřad jménem jeho vykonaný, musí můj úmysl jej k tomu učiniti. Žaponský učitel nechtěl zastupovati Krista, nýbrž jen učiti; proto konal „svůj“ skutek, ne Kristův. Zrovna tak mohl probírat obřady jiných věr. Posměšný úkon na divadle nebyl konán jménem Krista, nýbrž jemu na posměch. To byl rovněž čin nehodného herce, ne Kristův. Co činí, že zevní úkon, jenž sám sebou může býti konán různým účelům, je svátostí, činem Kristovým, tím obřadem právě,

který on ustanovil? Úmysl činiti, co on činil, anebo co činí církev. K tomu přidejme směšné a nerozumné následky, jež by nastaly, kdyby každý svátostný obřad byl svátostí Služka, jež by při koupeli obmývala dítko a nahodile nebo ze žertu pronesla křestní slova, by mu udělila křest; kněz, jenž by při stole, mluvě o velebné Svátosti, vyslovil slova: totoť jest tělo mé atd., proměnil by tím všecken chléb tu ležící a p. To jest zajisté nesmyslné.

Namítá se, že sv. Athanasius jako chlapec (narozen r. 297) pokřtil v žertu jiné chlapce a že biskup Alexander uznal křest platným. Odpověď: Vypravování zdá se býti legendou anebo aspoň legendárně zbarvené. Je-li pravdivo, následuje z něho toliko, že Athanasius křtil sice při hře, ale v pravdě. To je možné. Nevylučujef každý žert nebo hra opravdivého úmyslu. Vypravuje se též o křtu Genesia na divadle, avšak nikde nestojí, že ten křest uznán byl za platný. Pohané předváděli křesťanské věci na divadle na potupu. Genesius měl býti od herce na jevišti křtěn. Když se úkon stal, vyznal Genesius Krista v pravdě a byl umučen. Událost vypravuje se všelijak. Genesius pokládá se za svatého pro křest krve. Námitky ze sv. Otců jsou nemístné, a proto jich pomíjíme.

3. Nesnadnější je vyměřiti určitě úmysl, jehož k platné svátosti je třeba.

Na úmysl lze se dívati s dvoji strany: jako na osobní vůli udělovatelovu, a jako na kon, který se vztahuje na věc mimo něj. Mám úmysl křtiti. Tento úmysl je kon mé vůle a vztahuje se na věc mimo mne, na křtěnce a obřad. Bohoslovci říkají, že úmysl má stránku subjektivní (podmětnou) a objektivní (předmětnou). Otázka je tedy: jakého úmyslu je třeba k platné svátosti po stránce podmětné a předmětné.

Vizme úmysl po stránce podmětné, osobní. Může býti aktuální (skutkový, soudobý), virtuální (působivý, trvalý, dr. Vřeštal dí bytný), habituální (bytný, držebný, bývalý), interpretativní (podložený). Kněz, jenž si řekne: nyní mám křtiti, vykonati, co koná církev, a jenž při křtu tento úmysl udržuje ve své mysli, má úmysl aktuální, skutkový, soudobý. Tento úmysl „provází“ naše úkony. Úmysl virtuální (účinný, trvalý) je úmysl, který jako kon vůle pominul, ale přece na úkon ještě působí. Kněz, jda křtiti, učinil aktuální úmysl konati svátost, ale při úkonu samém už na to nemyslí, jsa na př. roztržitý. Každý zajisté řekne, že chtěl konati a také konal svátost od Krista ustanovenou. (Dříve byl tento úmysl zván habituální, bytný; nyní se zove virtuální). Habituální jmenuje se teď úmysl, který byl kdysi vzbuzen, který také nebyl odvolán, ale tak se ztratil nebo zeslabil, že na úkon už nepůsobí ani fysicky ani mravně. Tak by křtil člověk v náměsíčnosti nebo

v polospánku. Úmysl tak bezmyšlenkovitý lze si těžko mysliti, ale kde nejde o úkon, je možný. Kněz, jenž učinil úmysl, že obětuje druhého dne mši sv. za rodiče, a ráno sloužil mši sv., neobnoviv úmyslu má úmysl habituální. Jeho úmysl nepůsobí na úkon, ale užítky ze mše rodičům zůstávají. Tento úmysl má platnost na dosti dlouhou dobu. Tak zvaný úmysl podložený (interpretativní) úmyslem vůbec není. Člověk ho vůbec nepojoval, aniž ho má při úkonu, ale pojal by jej, kdyby předmět, o nějž se jedná, postřehl, kdyby důležitost úkonu chápal a podobně.

Úmysl podložený při svátosti nestačí. Tento úmysl vůbec nikdy nebyl. Nikdy nevznikl ani ve vůli kon, jenž by byl jeho výrazem. Tento úmysl je předpoklad jiných, ne udělovalele. Ale rozdavač svátostí musí mít úmysl konati, co koná církev. V jeho rozumu a vůli musí vzniknouti kon, jenž je vyjádřením tohoto úmyslu. Nestačí úmysl habituální nebo-li bytelný, držebný, poněvadž na účín nijak nepůsobí. Kterak má býti zevni znamením úkonem Kristovým, když v něm nic není, co by znamenalo, že jej udělovatel koná jménem jeho? Bytelný úmysl může býti také v spícím nebo opilém, kteří nemohou platně udělit svátosti právě proto, že nejsou uváženého činu lidského schopni. Aktuální úmysl je nejlepší, ale není nezbytný. Lepšího úmyslu nad aktuální, jenž úkon provází, není. Avšak žádati, aby jej každý udělovatel při každé svátosti měl, je přes příliš. Není v lidských silách, varovati se na dlouho vši roztržitosti. Udělování svátostí bylo by pravou trýzní; svědomitý člověk nevyšel by z obav, že snad neměl dokonalého úmyslu. Ale Kristus neustanovil svátosti k duševní trýzni svých služebníků. Příjmači svátostí také by neměli klidné jistoty, že svátost platně přijali. A právem, nebo jistě by bylo mnoho neplatných svátostných úkonů. Není žádného zákona, jenž by prikazoval úmysl aktuální. Všichni bohoslovci učí souhlasně, že ho žádati nelze. Každý konečně nahlíží, že může i ten konati, co činí církev, kdo právě na to nemyslí.

Zbývá tedy úmysl virtuální, účinný, trvalý. Toho je třeba a ten také stačí. Je ho třeba, nebo nějak úmysl musí působiti. Stačí, poněvadž v udělovateli skutečně působí. Také není nad síly lidské. I když rozdavač svátostí je roztržitý, i když si právě ani plně neuvědomuje, že zastupuje Krista v určitém úkonu, přece jedná jeho jménem. Namítá se, že při mši stačí habituální úmysl, ne sice na platnost mše sv., ale na přisvojení užitků (intence). Odpověď: Něco jiného je platnost mše sv., a něco jiného, přisvojení někomu užitky. Přisvojení užitků je dar, jenž jednou učiněn trvá, dokud nebyl odvolán. Mše sv. je úkon, při němž úmysl musí spolupůsobiti

Vizme úmysl po stránce předmětné (objektivní). Řekli jsme, že vykonavatel svátostí musí mít úmysl konati to,

co koná církev. Tento úmysl může se vztahovati na věc, kterou chce konati, rozmanitým způsobem. Může se vztahovati pouze na zevní obřad, nebo na obřad jako na úkon, jež církev má za svatý, nebo jako na úkon, jenž uděluje milost a p.

Úmysl, jenž vztahuje se toliko na zevní úkon, je od bohoslovců zván zevní. Tento zevní úmysl k platnému konání svátosti nestačí. Náhled, že zevní úmysl stačí, byl hájen, avšak v mírném smyslu, od Aureola († 1322) a některých jiných. Obnoven byl později v přísném smyslu od Ambrože Katharského a zve se po něm „úmysl katharský“. Aby vytkl úplnou neodvislost svátosti na osobě toho, jenž ji uděluje, učil, že svátost je platně vykonána i od toho, kdo důstojně zachovává úplný zevní obřad, ale v duchu si praví: svátosti udělití nechci. Příklad takový by byl, kdyby odpadlý kněz sloužil mši sv. Všecko by konal, snad aby získal peníze, řádně, ale v srdci by si řekl: mše sv. sloužití nechci, nýbrž vykonám jen zevní obřad. Otázka je: proměňuje-li skutečně chléb a víno v tělo a krev Páně? Někteří bohoslovci odpovídali, že ano. V XVII. a XVIII. stol. bylo mínění toto hájeno hlavně ve Francii. Avšak ne všichni vykládali je stejně. Nyní, když Margott a Franzelin proti němu rozhodně vystoupili, mizí.

Proč nestačí úmysl pouze zevní? O věci jsme vlastně již mluvili. Dodáváme: Poněvadž ten, kdo vnitřně nechce konati svátost, nejedná jako zástupce Krista a poslanec církve, nýbrž koná obřad jménem svým. Nikdo zajisté neřekne, že mše, již jsme uvedli na příklad, je úkon Kristův, nýbrž každý uzná, že je to pouze zevní, soukromé osobní napodobení jeho. Co působí, že toto obmytí a tato slova: já tě křtím... je křest od Krista ustanovený, svátost, a nikoliv něco jiného, snad názorný výklad? Úmysl, že tímto svým úkonem chci konati Kristovu svátost. Slyšeli jsme, že Martin V. a Eugen IV. vytkli tři věci, z nichž svátost se skládá: oprávněnou osobu, příslušnou látku, tvar a úmysl učiniti, co činí církev. Sněm tridentský pak odsuzuje ty, kdož praví, že řečeného úmyslu netřeba. Tázeme se: zdaž dělili úmysl na zevní a vnitřní, majíce na mysli potřebu úmyslu jen zevního? Zajisté nikoliv. Takové dělení je umělé a nepřirozené. Samo slovo úmysl znamená: vnitřně chtít to, co činí církev, co Kristus ustanovil. Vždyť zevně něco konati a vnitřně tomu odporovati, je přetvářka! Církev, vyžadující úmyslu, chce zajisté úmysl upřímný. Máme o tom i zřejmé rozhodnutí. Sněm tridentský prohlašuje za neplatné rozhřešení kněze, jemuž chybl „úmysl vážného úkonu a pravdivého rozhřešení.“ Sněm měl zajisté na mysli blud Lutherův, že rozhřešení ze žertu je platné, ale odsuzuje zároveň úmysl pouze zevní. Proč? Dvojí je možné: buď kněz žertuje s rozhřešením jen na venek anebo i uvnitř. V prvním případě chce vážně rozhřešiti, ale spojuje s tím žert. Rozhřešení je nedůstojné, ale je zajisté platné. V případě druhém je neplatné,

ať zevně je žertovné nebo vážné. Sněm má na mysli tento druhý případ. Není-li žert, a to hanebný žert, konati zevní úkon správně, ale uvnitř mu odpíráti? Alexander VIII. odsoudil tuto větu: Platný je křest od vykonavatele, který zachovává úplně zevní úkon křtu, ale uvnitř si dí: nechci činiti, co činí církev. Nelze říci, že tu je odsouzen jen Luther, nebo slova jsou všeobecná a jasná. — K tomu přistupuje všeobecný souhlas starších bohoslovců, jakož i rozhodný odpor vážných bohoslovců potridentinských. O sv. Tomáši Akv. nemůže býti pochybnosti. Odpůrci uváděli sice dva jeho výroky na svůj prospěch, ale neprávem. V nich andělský učitel tvrdí jen, že kněz tím, že pronášel slova v duchu církve, projevuje dostatečně úmysl, jenž k svátosti je potřebný. To je úmysl vnitřní. Sv. Tomáš učí výslovně na mnohých místech, že udělovatel svátosti musí mlíti úmysl konati to, co činí církev, ovšem ne licoměrně, nýbrž opravdově.

Aby svátost skutečně se stala, je tedy třeba, aby udělovatel měl předmětný úmysl vnitřní. Nemusí si říci: chci konati zevní obřad a chci, co podle ustanovení Kristova znamená, také způsobiti, nýbrž stačí, když tím, že chce svátostný obřad, chce zároveň (včetně) svátost, nebo krátce, když prostě a upřímně chce konati svátost, jak ji Kristus ustanovil, když všeobecně chce konati to, co koná církev. S úmyslem konati obřad je tento úmysl vždy spojen. Aby tomu tak nebylo, bylo by člověku výslovně jej oddělití, na př. slovy: chci jen zevní obřad. Proto kdo toho výslovně nečiní, má vždy také úmysl vnitřní.

4. Jest úmysl prostý a podmíněčný. Úmysl podmíněčný ohraničuje platnost svátosti, váže ji na nějakou okolnost; úmysl prostý nikoliv.

Na některých podmínkách (úmyslu podmíněčném) platnost svátosti závisí; zovou se vnitřní. Když řeknu, nevěda, je-li dítě živo či mrtvo, „křtím tě, jsi-li živo“, pravím tím: „chci křtiti, je-li živo“. To činím proto, abych snad neudělil křest mrtvému, t. j. nadarmo. Není-li dítě živo, neuděluji svátosti; je-li živo, uděluji ji.

Na některých podmínkách (úmyslu podmíněčném) platnost svátosti nezávisí; zovou se zevní. Kněz v pohanské zemi křtil by těžce nemocné dítě: křtím tě, umřeš-li na svou nemoc. Činil by tak vida, že by mu nemohl dáti křesťanského vychování. Podmínka neplatná. Dítě by bylo pokřtěno. Každá zevní podmínka je nedovolená. Nelze klásti podmínky do budoucna, vyjma v některých případech při manželství. Kdo by tak činil, neměl by úmyslu a svátosti by neuděloval. Vojín před bitvou by šel k zpovědi a kněz by řekl: rozhřešuji tě, ale tak, že odpuštění nabudeš zítra, bude-li ti v pravdě zúčastniti se boje. Nyní není rozhřešení platné, poněvadž kněz nechce v tuto chvíli svátost udělití; zítra nemůže býti platné,

jelikož chybí zevní znamení, bez něhož svátost není možná. Nebo: křtím tě, dostaneš-li se skutečně do nebe; křest je neplatný.

Úmysl musí se vztahovati na určitou osobu nebo látku. Kdyby na oltáři bylo několik hostií, jest knězi naznačiti, které chce konsekrovati. Kdyby tak neučinil, neproměnil by žádné. Kdyby někdo deset dítek pokropil a řekl: pět z vás křtím... neurčiv které, nepokřtil žádného.

Čeho je třeba k dovolenému konání svátostí.

Dosud jsme mluvili o tom, čeho je u vykonavatele třeba, aby svátost byla „platná“ t. j. aby skutečně se stala; nyní jednáme o tom, čeho je třeba, aby rozdavač svátostí jednal „dovoleně“. Poněvadž předmět náleží do mravovědy a pastýřského bohosloví, uvedeme zde o něm jen hlavní zásady.

Sluha církve, určený k tomu, aby slavnostně (veřejně) udělil svátost, má býti ve stavu posvěcující milosti. Činí-li tak vědomě v těžkém hříchu, hřeší smrtelně. Tak učí bohoslovci všeobecně.

Již v Starém zákoně napomínal Bůh syny Aronovy: Svatí buďte, jakož já svatý jsem (3. Mojž. 19, 2). Kněžím praví: Svatí budou Bohu svému a neposkvrnění jménu jeho, nebo zápal Hospodinův a chleby Boha svého obětují, a protož svatí budou (3. Mojž. 21, 6). Oč větší svatost náleží rozdávajícím svátostí Nového zákona, kteří udělují skutečně milost! Oni zastupují také Pána Ježíše, jednajíce jeho jménem, a proto mají býti s ním spojeni; to se děje posvěcující milostí. Obřady samy jsou svaté, napomínají k dobrému, varují před zlým; kněz hříšný je s nimi v nesnesitelné protivě. Některé svátosti uvádějí v přímý styk s Kristem, jako eucharistie; pěstovati tento styk v hříchu, byla by nepochopitelná smělost. Římský ritual dí: „Ač svátosti od nečistých nemohou býti poskvrněny ani od zlých udělovatelů účiny jejich zamezeny, upadají ti, kteří nečistě a nedůstojně jimi obsluhují, do věčné smrti.“ Sv. Tomáš Akv. učí: „Není pochybnosti, že hřeší zlí, činíce ze sebe sluhy Boha a církve při udělování svátostí. Poněvadž jejich hřích náleží k zneuctění Boha a k poskvrnění svátostí, (pokud na posluhovateli jest, neboť svátosti samy ovšem poskvrněny býti nemohou), jest povahou svou hříchem smrtelným.“ Tak učila církev vždy. Sv. Augustin píše, že svátosti těm, kteří je hodně přijímají, prospívají, těm kteří nedůstojně s nimi zacházejí, škodí. Mikoláš I. dí: „Zlí se zraňují, posluhujíce dobrým (svátostmi)“. Římský katechismus dí: „Sobě převelice škodí, ano do věčné záhuby a smrti se vrhá, kdo udílí svátosti s nečistým svědomím.“ Řehoř IX. rozhodl,

že kněží, kteří hřešili cizoložstvím, křivou přísahou, vraždou, falešným svědectvím, nemají vykonávatí přijatého úřadu duchovního, dokud neučinili pokání. Nejlépe dává církev na jevo, že jen svatí kněží smějí bez hříchu přibližovati se k svatým věcem, když kněze k svatosti vychovává a vzlášť k službě boží posvěcuje.

Dvojí je hlavně důvod toho hříchu: že svátost je věc svatá, jež žádá svatého zacházení, a že kněz je k tomu, aby je konal, zvláště posvěcen. Ale poněvadž oba důvody splývají v jedno, dopouští se kněz, jenž v hříchu uděluje svátost, hříchu jen jednoho. Tento hřích ovšem se děje při každém jednotlivém konání svátosti. Dává-li zároveň pohoršení, přistupuje k prvnímu hříchu hřích nový, hřích pohoršení. Je-li v klatbě (exkomunikován), přistupuje k němu hřích, že ji udílí neoprávněně. Hřích odpadlého kněze, jenž slouží mši sv., je tím větší. Větší je zajisté hřích toho, jenž v hříšném stavu koná přesvatou eucharistii, nežli toho, jenž uděluje jinou svátost.

Řekli jsme, že hřeší smrtelně, kdo veřejně, z povinnosti a úřadu koná svátost v těžkém hříchu. Kdo v tomto postavení není, podle pravděpodobnějšího mínění smrtelně nehřeší. Takový případ bývá zhusta při udělení křtu z nouze od laika, obyčejně od porodní babičky. Důvod záležel v tom, učí sv. Tomáš Akv. a po něm četní jiní bohoslovci, že taková osoba nemá, nejsouc k svatým úkonům zvlášť vyvolena a posvěcena, toho závazku, který má kněz. Ovšem zůstává povinnost, se svátostmi jako věcmi svatými zacházeti uctivě, kterážto uctivost se musí jevití především v tom, aby každý se k nim přibližoval v stavu posvěcující milosti, ale druhého, hlavníjšího důvodu, zvláštní stavovské povinnosti k svatosti, u laika není. První důvod k smrtelnému hříchu: nedostatek vnitřné úcty k svátosti, zmenšuje se tím, že při křtu z nouze dlužno jednati rychle. Proto nemá býti ten, který jej udělil, ve svědomí znepokojován otázkou, neudělil-li jej ve stavu smrtelného hříchu. Zevní úctu k svátosti jest mu ovšem zachovati, však o tom zde není řeč. Zevní neúctou může hřešiti i ten, kdo svátost neuděluje.

Když kněz udílí křest z nouze, pravděpodobně nehřeší, jsa v smrtelném hříchu. Sv. Tomáš uvádí jako důvod, že kněz je tu v poměrech jako laik. Nekřtí jako sluha církve, v stavovské své hodnosti, nýbrž jako člověk, který se právě nahodil. Kdo v okamžiku nebezpečí prokazuje králi službu, nezachovává dvorních obřadností, ač je jeho dvořením. Případ podobný, jako při křtu z nouze, může se státi někdy při rozhřešení, na př. při náhlém úrazu.

Osoby kterým často jest udělovati křest z nouze, které tedy vědí, že taková příležitost se jim opět naskytne, mají větší závaznost býti v stavu milosti při úkonu, nežli ten, jemuž podobný úkol připadne nahodile.

Kněz, jenž jsa v hříchu má veřejně křtiti, povinen jest vzbuditi dokonalou lítost. K zpovědi zavázán je jako každý jiný hříšník. Zvláštní nařízení o zpovědi jsou toliko vzhledem k svátosti Oltářní.

Kterak jest o svátostinách a jiných posvátných úkonech? Hřeší-li kněz smrtelně, když je jako sluha církve koná, jsa v hříchu? Všeobecněji se odpovídá, že nikoliv, leda pohoršením nebo jiným hříchem. Není důvodu, pro který by takový úkon byl smrtelně hříšný. Někteří činí výjimku při podávání sv. přijímání, řkouce, že spojeno je s neúctou, která je smrtelně hříšná. Avšak věc je nejistá. Ustanovení církevních, která by zřetelně zakazovala takové rozdávání svátosti pod těžkým hříchem, není. A poněvadž rozdávání eucharistie je k prospěchu jiných, není neúcta daleko taková, jako při nehodném přijímání. Mimo to může i laik rozdávat svátost, takže úkon ten není úkonem číře kněžským, t. j. kněze jako sluhy církve. Hříšnost této neúcty stoupá, čím déle trvá, nebo je tím svobodnější.

Kněz, jenž v těžkém hříchu zpovídá, dopouští se podle mnohých tolika nových těžkých hříchů, kolik zpovědí slyší, anaf každá zpověď je skutek v sobě ukončený (duchovní soud). Avšak vynikající bohoslovci učí, že splývají v jednu, když dějí se nepřetržitě za sebou; proto lze se řídit i tímto míněním.

Poněvadž kněz nehodný nemůže udělit svátost dovoleně, nemají věřící od něho ji žádati. Nehodný kněz je a) kněz odpadlý nebo výslovně klatbou stížený, potom b) kněz v smrtelném hříchu nebo odsudky (censurami) stížený, ale od církve trpěný. a) Od kněze odpadlého a výslovně vyloučeného nemají se žádati svátosti, poněvadž je proti lásce uváděti jiné do hříchu, a přivádí do nebezpečí, že se víra oslabí; také podobné styky se neslušejí. Jen v největším nebezpečí na př. když hrozí smrt, jest to dovoleno v tom případě, že jiného kněze není. Tu může takový kněz býti požádán a udělit křest, pokání a pravděpodobně též eucharistii a poslední pomazání. b) Od kněží nehodných, na druhém místě jmenovaných, lze žádati a přijmouti svátosti když není jiného kněze, nehrozí pohoršení a je tu spravedlivá příčina. Spravedlivá příčina je na př., když je přikázáno se zpovídati nebo přijímati, když by hříšníku jinak bylo dlouho setrvati v hříchu a p. Tento druhý případ nemá pro praxi valného významu, poněvadž dlužno každého pokládati za hodného, dokud opak není prokázán.

Nejen kněz má konati úkon svátostný důstojně, také ti, kteří svátost přijímají nebo při ní jsou zúčastněni, mají pamatovati, že svátost jako svatá věc žádá úcty, že jest odkazem božského Spasitele našeho, že jest pramenem posvěcení pro duši a tělo. Nevážné udělování a přijímání svátostí je jistým důkazem nábožensko-mravního úpadku.

O povinnosti udělovati a odpírati svátosti.

1. Závaznost, udělití svátost, může pocházeti ze spravedlnosti anebo z lásky, t. j. někdy žádá spravedlnost, aby sluha církve ji udělil, někdy láska.

Zavázán může býti ovšem jen ten, kdo má moc. Laik nemůže býti zavázán, aby sloužil mši svatou, nebo jí vůbec platně ani sloužiti nemůže. Avšak někdy je o moci pouze pochybnost. Děje se tak při pokání. Kněz má schopnost rozhřešovati, ale nemá-li pravomoci, rozhřešuje neplatně. O pravomoci může vzniknouti pochybnost, n. př. má-li ji v tomto případě, na tomto místě a p. Kde moc je pochybná, nelze jednati podle pravděpodobnosti, nýbrž dlužno voliti to, co je jistější. Jisté je, že bez pravomoci rozhřešení je neplatné, a proto v pochybnosti, má-li kněz jurisdikci, dlužno zpovídaní se zdržeti. Jen v případě nutnosti je dovoleno jednati s nejistou mocí. Někdy o moci není pochybnosti, ale ten, kdo ji má, nemá práva ji užítí. Každý může křtíti, i pohan, ale nemá práva k tomu, leč v případě nutnosti. Každý kněz může udělovati poslední pomazání, každý biskup biřmovati, ale právo k tomu mají jen ohraničeně na farnost a diecési. Udělili by řečené svátosti platně, ale nedovoleně. Může se i státi, že někomu právo udělití svátosti je vzato. Co není dovoleno, k tomu nemůže býti nikdo zavázán.

Když tedy mluvíme o závaznosti udělití svátosti, předpokládáme, že udělovatel má k tomu moc a právo.

a) Povinni jsou udělití svátosti, kteří přijali pastýřský úřad s udělováním svátostí spojený, anebo kteří se k tomu zavázali soukromou smlouvou. Obojí tato závaznost plyne ze spravedlnosti, t. j. kněz je tu vázán zákonem spravedlnosti.

Vizme první závaznost. Kdykoliv věřící žádají svátost, má pastýř povinnost ji udělití. Kdo by jim je bez příčiny odpíral, těžce by hřešil. Hřešil by tedy těžce, kdyby na př. před velikými svátky, na dni, kdy se udělují plnomocné odpustky, odepřel z pohodlí nebo jiné podobné příčiny zpovídati. Kdo by se sice nevzpíral, ale uděloval svátost se zřejmou nechutí, stěžoval přijetí a p., hřešil také těžce, poněvadž lidé takovým jednáním od přijímání svátostí, zvláště eucharistie, se odrážejí. Totéž dlužno říci o duchovním pastýři, který by libovolně ustanovoval jen některé doby k tomu a p. Avšak ne každé odepření nebo omezení svátosti je smrtelným hříchem proti spravedlnosti. Kněz není povinen hověti vrtochům přemrštěné zbožnosti. Také nelze jednotlivé odepření, ba ani několikeré pokládati za smrtelný hřích, zvláště ovšem ne, když aspoň nějak je odůvodněno. Rovněž je dovoleno, aby se dal zastupovati jiným, není-li zvlášť osobně žádán.

Jest otázka, zavazuje-li tato povinnost také při velkých obtížích, při nebezpečí, jako při nakažlivých nemocích. Ano. Dobrý pastýř je povinen dáti i život za své ovce. Kdo by odepřel pokřtiti dítě, jež má neštovice, zaopatřiti nemocného s nakažlivou nemocí a p., prohřešuje se těžce proti spravedlnosti. Kdyby se při neštěstí mohl zachrániti, ale viděl, že by jeho osadníci beze zpovědi zahynuli, nedovedouce vzbuditi dokonalou lítost, je povinen zůstat i a zpovídati je, ač ví, že zahyne s nimi. I tu ovšem dlužno věc posuzovati zdravým rozumem. Kněz není povinen jíti do hořícího ohně, aby tam vyzpovídal nemocného, jenž nemohl býti již vynesena.

Druhá závaznost podle spravedlnosti, soukromá smlouva, vzniká na př., když se zaváže sloužiti mši sv. a přijal za ni almužnu. Nezáleží na tom, přijal-li peníz malý či velký, neboť povinnost jeho nevzniká z almužny, nýbrž ze smlouvy, kterou na sebe vzal. Mše sv. je tu pokládána za věc těžce závaznou.

Kde není závaznosti z povinnosti, může vzniknouti z lásky. Tak může se státi u kněží, kteří nejsou duchovními pastýři. Zákon lásky žádá, abychom přispěli jiným v jejich potřebě, když tak bez veliké nesnáze můžeme učiniti. Tato závaznost je těžká, nebo zákon lásky zavazuje sám sebou pod těžkým hříchem, a duchovní bláha bližního je věc zajisté velmi důležitá. Když vznikne nouze těžká a velmi těžká, nastává povinnost lásky pomoci i s velkým nepohodlím, ba s nebezpečím. Jako každý je povinen pomoci tonoucímu, může-li, tak je povinen každý kněz pomoci tomu, kdo je v nebezpečí zahynutí.

3. Někdy nastane zase duchovnímu správci povinnost, svátost odepřít. Jakožto všeobecné pravidlo lze stanoviti: svátost nemá býti dána nehodným. Spasitel praví: Nedávejte věci svaté psům, aniž házejte perel svých před prasata (Mat. 7, 6; viz též 1. Tim. 5. 22.). Nehodné přijetí svátostí je pro přijímajícího těžkým hříchem, a proto žádá také láska, aby mu bylo bráněno. Je vzhledem k svátosti jejím velikým zneuctěním, ale nikdo nesmí k zlému skutku spolupůsobiti. Tato povinnost je taková, že zavazuje i před hrozbou smrti. Kdyby si někdo nehodné udělení svátosti vynucoval revolverem, kněz nesmí ji udělit, neboť není dovoleno učiniti zlý skutek (zneuctění svátosti), aby se stalo něco dobrého (záchrana života). Ani na oko není dovoleno ji konati. Innocenc XI. zavrhl větu: Doléhavá veliká bázeň jest spravedlivá příčina předstírati udělení svátostí. Právem. Předstírati svátost je klam jiných, zneužití sv. věci, posměch Krista a Boha, příčina modloslužby. Innocenc III. má liché konání svátosti za větší hřích, nežli nehodné její přijetí.

Všeobecné pravidlo, že svátosti nehodným nemají býti uděleny, žádá za různých okolností různého užití.

Kdo není pokřtěn, nemůže vůbec žádné jiné svátosti přijmouti, a proto dlužno mu jí vždy odepřítí. Kdo je pokřtěn, má na ostatní svátosti právo, zvláště na biřmování, eucharistii a v nemoci na poslední pomazání; nemohou mu proto bez náležité příčiny býti odepřeny. Svěcení je pro svěcence, církve a lid tak důležité, že smí býti uděleno jen tomu, kdo vyhovuje určitým podmínkám. Rozhřešení může dáno býti jen kajícímu, který podle soudu zpovědníkova vyplnil nezbytné podmínky platného pokání. Při udělování svátosti svatého přijímání má platnost všeobecná zásada, že tajemnému hříšníkovi, který veřejně žádá těla Páně, nemá býti odepřeno. Kdyby na př. kající, o němž kněz ví, že nebyl ve zpovědi z těžkých hříchů rozhřešen, přistoupil veřejně k přijímání, kněz je povinen mu podati. Důvod je, že odepření bylo by neoprávněné, tedy těžce hříšné poškození jeho cti. Mimo to takovým odpráním by vznikaly nebezpečné neduhy společenské, podezřívání, rozbroje a j. A tím by zase mnozí od přijímání Svátosti byli odstrašeni. Příklad dal sám Spasitel, jenž šetřil cti Jidášovy, ano podle důvodného výkladu mnohých podal mu při poslední večeři své tělo a krev. Svěcení může mu býti odepřeno, ovšem ne na základě vědomosti nabyté ze zpovědi. Zde stačí každá slušná příčina k odmítnutí. Důvod je, že jde o blaho veřejné, které je důležitější nežli dobro jednotlivce. Vzhledem k obecnému dobru právo jednotlivce na svěcení mizí. Také se mu tím veřejně na cti sotva ubližuje. Při manželství má platnost zásada, že kněz nesmí ho odepřítí pro nižádné tajné hříchy, že však nemůže prohlásiti snoubence, jichž sňatku vadí překážka aneb kteří neznají nejdůležitějších pravd víry, podle které mají vychovávatí dítky. Bez prohlášek není ovšem sňatek možný. Avšak nevědomost lze odstraniti poučením, a překážky, aspoň mnohé, prominutím církevní vrchnosti (dispensí).

Kdy může býti nehodnému svátost odepřena? Ve dvou případech: tajemnému hříšníkovi, když tajně za ni žádá, veřejnému hříšníkovi i tajně i veřejně. Avšak v obou případech musí mlti kněz o nehodnosti jeho mravní jistotu. Každého dlužno pokládati za dobrého, dokud není prokázáno, že je zlý. Jde-li o umírajícího, u něhož nelze se přesvědčiti, každý pravděpodobný důvod je dostatečnou příčinou, aby svátosti umírajících byly uděleny, nebo kde běží o spásu duše, ustupuje obava, že by svátosti mohlo býti zneužito. Tajnému hříšníkovi, o jehož nehodnosti není pochyby, může kněz odepřítí svátost tajně, poněvadž odpadá svrchu uvedený důvod, že by bylo ublíženo jeho cti. Čest a nečest záleží v mínění dobrém nebo zlém, které někdo má „u jiných“; proto kde není nikdo přítomen, tam nemůže mu odepření u nikoho ublížiti. K veřejným hříšníkům, jimž dlužno odepřítí svátost, se počítají lidé v klatbě (exkomunikovaní nebo-li vyloučení), interdiktem (zápovědí týkající se místa, udělovati tam svátosti) stížení, veřejně bezectní jako

nevěstky, lidé žijící v cizoložství, lichváři, čarodějové, lidé spustlí nebo jako hříšníci všeobecně známí a p. Důvod je, že cti nemají a proto jim na dobrém jméně nemůže býti ublíženo. Připuštěním k svátosti svátost byla by zneuctěna a dáno by bylo pohoršení. Kdyby veřejný hříšník žádal svátosti, kde jeho hříšnost není známa, nemůže mu ovšem býti odepřena, neboť zde má ještě čest, i dlužno ji šetřiti. Když je pochybnost, zdali pozbyl již dobrého jména čili nic, dlužno se rozhodovati v jeho prospěch, t. j. jakoby čest jeho byla zachována. Kdyby někdo, křivě jsa nařčen, pozbyl cti a kněz věděl o křivdě, která se mu děje, nemůže ho přece veřejně k svátosti připustiti, aspoň ne snadno; soukromě ano. Veřejný hříšník může býti k svátostem připuštěn, když jí žádá na místě, kde jeho hříchy nejsou známy, anebo i na místě pohoršení, když jeho polepšení je veřejně známo; ovšem může svátost býti prvním veřejným krokem k obrácení. Je možný případ, že by tajný hříšník přistoupil k svátostem, aby je potupil. Kdyby o tom kněz nabyl mravní jistoty, může a má ho odmítnouti. Takový je podoben zloději, jenž tajně šel na lup. Majitel, jenž ho zastihne a vy-zradí, neubližuje mu na cti.

O přijímači svátosti.

1. Svátost je pro člověka (s. propter hominem) dí bohovědné úsloví. Jen člověk je „podmět“ (subiectum) svátosti, t. j. může svátost přijmouti.

Již z toho, že svátosti jsou viditelné, jde, že jsou jen pro lidi. Mimo to Kristus odevzdal svátosti církvi pro její členy, ale čirí duchové ji nepodléhají. Eucharistie nezove se chlebem andělským, jakoby andělé ji přijímali, nýbrž proto, že působí v nás spojení s Kristem a Bohem, které andělé mají také, ovšem dokonalejším způsobem, totiž patřením na Boha a Krista. Zvířata zase nejsou schopna milosti, i nemohou svátosti přijmouti. Viditelné znamení a neviditelná milost odpovídá právě jen lidské přirozenosti, skládající se z těla a duše. Mrtvý nemůže přijmouti svátosti, jelikož není člověkem.

Sněm tridentský dí, že svátostmi spravedlnost „se začíná, rozmnožuje, nabývá“ (byvši ztracena). Ani o démonech ani o svatých nebo andělech nelze těchto slov říci; rovněž ne o mrtvém. Hodí se jen na živoucího člověka, na poutníka (viator), putujícího k cíli. Mrtvý nemůže ovšem přijmouti ani křtu ani posledního pomazání. Slovo sv. Pavla: Proč dávají se křtiti za ně (1. Kor. 15, 29) t. j. za mrtvé, je nejasné. Sv. Anselm je vykládá o bludařích, kteří se dávali za mrtvé křtiti, Bellarmin o křesťanech, kteří za zemřelé konali kající skutky nebo mučení trpěli.

Není každý člověk schopen přijmouti všechny svátosti. Nepokřtěný může přijmouti jen křest, a křest jen od něho může být přijat. Křest je brána k ostatním svátostem, nejprve k bířmování a eucharistii, které dříve byly udělovány hned po křtu i dítkám, eucharistie pod způsobou vína; dospělý křtěnec přijímá je hned i nyní, eucharistii vždy, bířmování, je-li k tomu právě příležitost. Pokání a poslední pomazání jsou ustanovena proti hříchu. Proto kdo nikdy nehřešil, nemůže jich přijmouti; dítky, dokud pro nedospělost nejsou schopny žádného hříchu, nemohou se zpovídati, přijmouti poslední pomazání. Manželství je smlouva, hlavní účel jeho: plození dítek. Kdo není schopen smlouvy, jako choromyslný, nebo skutku plození, jako pohlavně zmrzačený, nemůže této svátosti přijmouti. Svěcení je schopno jen mužské pokolení. Zdravý nemůže přijmouti posledního pomazání, podjáhén, jáhen a kněz uzavřítí sňatek. O tom všem bude při jednotlivých svátostech řeč obšírněji.

Protože Bůh ustanovil svátosti pro člověka jako prostředky spásy, má člověk ovšem povinnost, přiměřeně své schopnosti je přijímati. Všecka závaznost, přijímati svátosti, plyne z vůle Boží, ale není u všech stejná. Bohoslovci mluví o dvoji nezbytnosti, přijímati svátosti: o nezbytnosti přikázání a nezbytnosti prostředku (*necessitas praecepti, necessitas medii*). Všecky svátosti jsou od Boha přikázány, ale některé tak, že bez nich nelze určitého duchovního účínu dosáhnouti, anaf jiná cesta k němu nevede. Ony jsou potřebny jen proto, že jsou přikázány (nezbytnost přikazu), tyto mimo to jako nezbytný prostředek (nezbytnost prostředku). Poněvadž názvosloví latinské, do češtiny přeložené, je málo srozumitelné, budeme říkati: svátost je potřebna „jako přikázaná“ a „jako prostředek“. — Někdy se stane, že je potřebna, ale nemůže být přijata. Tu ji nahrazuje žádost nebo slib, t. j. může přijata být slibem (*voto*). Tato žádost nebo slib záleží ve vzbuzení nadpřirozené dokonalé litości anebo lásky, spojené s touhou aspoň zavinutou, přijmouti svátost. Když na př. hříšník v nebezpečí smrti, nemoha se zpovídati, učiní takový slib, získává odpuštění a milost, jakoby přijal svátost pokání. Vyvázne-li z nebezpečí, je povinen se zpovídati. Podobně lze nahraditi křest. Dokud nebylo svátostí, dospívali lidé takto k posvěcující milosti. Manželství a svěcení tímto způsobem nahraditi nelze. Že svátost takto přijatá nepůsobí *ex opere operato*, vykonaným úkonem, rozumí se samo sebou, neboť se nestal; působí *ex opere operantis*, úkonem konajícího, osobní dokonalou litoostí nebo láskou, spojenou s touhou přijmouti svátost. Jistý vliv svátosti dlužno nicméně i na takové ospravedlnění *ex opere operantis* připustiti. Pouze nedokonalá litoost, která při zpovědi stačí, zde nestačí. Bůh ponechal i nyní

tento prostředek spásy, aby pomohl člověku, který nemůže svátosti přijmouti.

2. K platnému přijetí svátosti je u dospělých třeba, aby měli úmysl ji přijmouti.

U dítek k svátostem, kterých jsou schopny, není žádného úmyslu třeba. Domnívati se, že v okamžiku křtu jsou nadpřirozeně osvíceny, aby úmysl, přijmouti svátost, mohly vzbuditi, je neodůvodněno. Poněvadž však církev vždycky křtila dítky, je její jednání důkazem, že vzbuzení úmyslu netřeba. Bez své vůle upadly do dědičného hříchu, a proto také mohou bez ní býti od něho očistěny. Na roveň s dítkami dlužno klásti trvale choromyslné do doby, nežli dospěli k užívání rozumu. Poněvadž nemohli nikdy projevit odporu proti svátostem, praví sv. Tomáš Akv., mohou a mají přijmouti aspoň křest.

U dospělých, aby přijali svátost platně, je potřebí nějakého úmyslu, přijmouti svátost. K dospělým počítají se choromyslní, kteří upadli do své nemoci, když už mohli užívat rozumu, a kteří mají světlé okamžiky. Jejich úmysl posuzuje se podle chování v době, kdy byli zdraví. U dospělých nejen odpor, nýbrž i úplná lhostejnost (neutrálnost) činí svátost neplatnou. U dospělých je každé přijetí svátosti jakési vyznání víry nebo zasvěcení Bohu v církvi, to však bez nějaké součinnosti vůle je nemožné. Ospravedlnění děje se u dospělých, praví sněm tridentský, dobrovolným přijetím milosti a darů. Žádné udělení nebo rozmnožení milosti u dospělého, dle Suarez, neděje se v pořádku, který Bůh ustanovil, bez dobrovolného souhlasu člověka. K témuž pořádku náleží, že ho třeba i k platnému přijetí svátostí.

Již sněm kartaginský III. z r. 397 dle, že nemocní, kteří nemohou odpověděti sami, mají býti pokřtěni, když svou vůli projeví skrze domácí. Co z toho jde? Že ke křtu dospělých byl žádán souhlas. Podobně se vyslovil o oněmělých sněm oranžský z r. 441. — Innocenc III. píše: „Kdo nikdy nedal souhlasu, nýbrž i odpor kladl, nepřijímá ani milosti ani nezrušitelného znamení. Spící a choromyslní, kteří před usnutím a zblázněním trvali v odporu, nepřijímají nezrušitelného znamení, i když byli pohroužení (pokřtěni), nebo dlužno je pokládati za setrvávající v odporu. Jinak ovšem, byli-li katechumeny a měli úmysl, dáti se pokřtiti. Tu úkon vtiskuje znak, jelikož nenalézá překážky protivící se vůle“. — Sv. Augustin píše: „Když za dítky odpovídají jiní, aby svátost byla udělena, je jejich posvěcení platno, anýž samy odpověděti nemohou. Avšak není tomu tak, když odpoví jiný za toho, jenž sám může dáti odpověď“. — Římský rituál, vydaný Pavlem V., žádá u dospělých souhlasu, jelikož jen „vědoucí a chtící“ může býti pokřtěn. Choromyslní a podobně nemocní mohou býti po-

křtění jen tehdy, jestliže dříve projevili přání, aby byli pokřtěni. Tím méně, dodává rituál, mohou tací přijmouti jinou svátost.

Církev od jakživa se řídila těmito pravidly. Bohoslovci jednohlasně je schvalují. Kdykoli některý z nich chtěl učit jinak (Kajetán), narazil na všeobecný odpor. Sv. Tomáš, čine rozdíl mezi znamením a milostí, praví, že u dospělých, u nichž může býti aktuální (skutkový) nebo habituální (bytelný, držebný) odpor, se žádá zbožnost nebo lítost, aby přijali milost, a úmysl nebo vůle, aby přijali viditelné znamení.

Svátosti se dějí tak, že se „někomu“ udělují. Nelze vykonati svátost křtu nad nikým. Výjimku činí konsekrace svátosti Oltářní. Kdyby všichni v kostele přítomní si říkali: nechci, aby se proměnění stalo, stane se přec, vykoná-li kněz všecko řádně. Jinak je při přijímání. Tu je třeba úmysl přijmouti svátost. Kdyby někdo nevědomky místo obvyklého chleba požil chléb proměněný, přijal by svátost jen „materiálně“, t. j. neposvětil by se, nespojil duši s Kristem, krátce nedosáhl by svátostných účinků. Tím méně přijímá svátostně ten, kdo se vzpírá. Mnozí učí tu jinému mínění, ale nesprávně. Mnozí mají aspoň přijímání dítek a bláznů, nalézajících se v milosti, za účinné (*fructuosus*), říkáce, že tu není překážky, jež by účín zamezovalo.

Úmysl, jenž při jednotlivých svátostech se žádá, není stejný.

Všeobecně lze říci, že stačí habituální (bytelný, držebný). U udělovatele je třeba úmyslu virtuálního (účinného), u přijímače stačí menší. Vždycky býval na př. křtěn umírající, jenž dříve projevili vůli stát se křesťanem. U něho aktuální (skutkový, soudobý) a virtuální (účinný) úmysl je sotva možný. Z toho patrno, že úmysl habituální (bytelný, držebný) postačoval. Habituální úmysl je aktuální úmysl, dříve vzbuzený, jenž nebyl odvolán, ale jenž na úkon sám již nepůsobí. Při udělování svátosti úmysl udělovače musí nějak k svátosti, aby se stala, spolupůsobiti; proto u něho bytelný úmysl nestačí. U přijímače není nic jiného třeba, nežli aby měl vůli svátost přijmouti. O projevu vůle, jenž nebyl odvolán, se soudí, že mravně trvá. Při pokání a manželství, (zdá se) je třeba aspoň virtuálního (účinného) úmyslu, jelikož kajcníkům a snoubencům jest k svátosti spolupůsobiti. Však o tom v části podrobné.

Habituální úmysl, jenž se u přijímače žádá, nemusí býti zřejmý, výslovně projevený, nýbrž stačí úmysl daný na jevo zavinutě (*implicite*). Církev uděluje poslední pomazání nemocným, kteří nemohou projeviti vůli, přijmouti svátost, ví-li, že chorý křesťansky žil, svátosti přijímal a p. Jeho dřívější život má za dostatečný projev vůle, přijmouti i tuto svátost. Avšak tento zavinutý úmysl nesmí býti rozšiřován do té míry, jakoby v každé upřímné vůli, slou-

žiti Bohu, bylo obsaženo přání, přijmouti svátosti. Mnohý žid chce upřímně Bohu sloužiti, a také tak podle svého, ovšem bludného svědomí činí, ale křest přijmouti nechce. Při zavinutém úmyslu dlužno přihlížeti také k okolnostem. Kdo projeví dostatečně úmysl, státi se křesťanem, o tom mohu říci, že má zavinutý úmysl, přijmouti křest, i může býti, jsa bez vědomí, platně pokřtěn.

Z dějin církve uváděl se některé námitky, ale zasluhují sotva pozornosti. Dí-li se, že přítel Augustinův Nebridius byl pokřtěn v bezvědomí, nestačí to na námitku; bylo by ukázati, že nikdy neprojevili úmyslu, přijmouti křest. Nebridius poté velmi se radoval, že je pokřtěn. — Nebo že někteří byli proti vůli svěcení a že jejich svěcení uznáno bylo za pravé. Sv. Augustin vyhýbal se městům, kde byl biskup aby nebyl volen. Kdysi přišel do Hippo a vstoupil do kostela. Že biskup Valerius umřel, nevěděl. Lid chopil se Augustina a předvedl ho k biskupu, aby jej posvětil. Sv. Paulin, biskup v Nole, byl posvěcen na kněze (339) v Barceloně proti své vůli. To se děje dosud u svatých osob, kteří té důstojnosti se mají z pokory za nehodné. Při svěcení samém podrobují se vůli Boží. Však známo je z dějin též některé skutečně násilné nucení k přijetí duchovních svěcení; o nich dlužno říci, že byla neplatná.

3. Řekli jsme, čeho je třeba k „platnému“ přijetí svátostí. Nyní uvedeme, čeho k tomu není třeba. V přijímači není třeba víry, vyjma při svátosti pokání.

Není třeba pravé víry. Církev uznávala křty od kacířů udělené za pravé. Nejen přijímač, i udělovatel byl tu v bludné víře; nežádala tedy církev ani u přijímače svátosti pravé víry, aby svátost byla platná. Sv. Augustin i této věc hájil proti donatistům. Mluví tu nejen o bludné víře, nýbrž také o nedobrému svědomí, hříšnosti a p. Táže se: Má-li býti u nich křest opakován? Odpovídá: Nikoliv. „Čistota křtu“, dodává, „od nečistoty přijímače se liší“ t. j. je nezávislá na ní. Sv. Tomáš Akv. uvádí jako důvod, že se svátost neděje skrze spravedlnost lidskou, nýbrž skrze moc Boží. — Nejen pravé víry není třeba, není třeba vůbec žádné víry. Sv. Augustin píše v knize o křtu: „Když jde o úplnost a svátost svátosti, nezáleží na tom, co přijímač věří. Důležité jest to velmi pro cestu spásy, ale při otázce o svátosti nikoliv.“ Sňatek snoubencův zcela nevěřících je platný, měli-li vůli, jej uzavřít. Svěcení je platné, bylo-li správně vykonáno a měl-li přijímač úmysl je přijmouti, třebaš byl úplným nevěrcem, takže ani v Boha nevěřil. Podobně křest a bířmování. Kdyby nevěrec přijal poslední pomazání a v téže nemoci uvěřil, svátost se neopakuje. Proč? Poněvadž byla platná. Ovšem neuděluje taková svátost posvěcující milosti, ani ji nerozmnožuje,

leda že by ožila, ale je platna. Nezrušitelný znak při křtu, bířmování a svěcení se vtiskuje; proto i svátost se uděluje. K platnosti se strany přijímače není právě nic jiného třeba, leč vůle, svátost přijmouti. Výjimkou je pokání, jelikož některé skutky kajicnickovy jsou nejen přípravou, nýbrž i podstatnou částí pokání, náležejíce k viditelnému znamení.

Některým se zdálo, že úmysl bez nějaké aspoň víry není možný. Avšak náhled ten je křivý. Je zcela možno, a taky se zajisté někdy stalo, že se úplný nevěrec nebo modloslužebník hlásil ke křtu, snad z časného prospěchu, projevil dostatečnou vůli jej přijmouti a také jej přijal. Má nezrušitelný znak a Bůh ho bude soudit jako křesťana. Kde není k platnosti třeba víry a bezhříšnosti, není ovšem potřebna ani příprava.

Svátosti platně udělené, které pro nevěru, hříchy nebo jinou příčinu zůstaly bez milostného účinku, mohou ožít, ovšem je-li u nich ožiti vůbec přípustné. Svátost dává právo na určitou milost, a toto právo zůstává. Ačkoliv tedy zevní znamení, které působí milost *ex opere operato*, vykonaným úkonem, už pominulo, může jeho účinek nastati, jelikož zůstalo právo, na příklad nezrušitelný znak při křtu, který tohoto práva je zevním výrazem. Příčinou, jež působí tuto milost, není víra, pokání, obrácení přijímače, dříve svatokrádežného, nyní napraveného, nýbrž příčinou tou je svátost; on jen odstranil nyní překážku. Mysleme si následující případ: Někdo před křtem má těžké hříchy, přijme křest platně, ale bez milosti; po čase jde k zpovědi, již vykoná s nadpřirozenou, ale nedokonalou lítostí. Dosáhl-li křtem odpuštění hříchů před křtem spáchaných? Nikoliv. Dosáhl-li odpuštění hříchů před křtem spáchaných svou zpovědí? Nikoliv. Hříchy před křtem spáchané nelze rozhřešením odstraniti. To lze buď křtem nebo dokonalou lítostí. On měl jen nedokonalou lítost, která stačí k platné zpovědi, ale nikoliv k odpuštění hříchů bez zpovědi. Odstranil-li svou nedokonalou lítostí překážku, jež činila křest bezmilostný? Ano. Nabývá-li nyní plného účinku? Odpouští-li se mu nyní hříchy před křtem spáchané? Ano. Tak máme: zpověď nemůže odpustiti hříchy před křtem spáchané, kajcník měl při ní jen nedokonalou lítost, která na odpuštění oněch hříchů, odzračíc od zpovědi, nestačila. Nyní hříchy zmizely. Kdo to tedy způsobil? Křest, ono právo na milost, křtem v duši zplozené, t. j. křest působí i při svém oživení *ex opere operato*. Kdyby řečený člověk se dopustil také po křtu těžkých hříchů, takže by šel k zpovědi s nedokonalou lítostí v duši, máje těžké hříchy, spáchané před křtem i po něm, odpuštění hříchů a odstranění překážky stalo by se takto: V témže okamžiku lítost odstraňuje překážku, takže křest může působiti: lítost se zpovědí odpouští těžké hříchy po křtu spáchané, křest odpouští hříchy před křtem učiněné. Děje se to jednou milostí, která ovšem má i rys milosti křestné i kajicné.

Všeobecně se tvrdí, že také bířmování a svěcení mohou ožítí. Nemałym důvodem k tomu je okolnost, že svátosti ty, vtiskující nezrušitelný znak, mohou býti přijaty toliko jednou. Zpovídati mohu se často. Zůstala-li jedna zpověď bez užitku, může nová to napravit. Zde tedy ožítí neplatné zpovědi není potřebné. Ale kterak má nabýti platně, ale bezmilostně bířmovaný potřebných milostí k boji za spásu, jestliže nikdy jeho svátost neožije? Není-li protiřečí: mítí právo na milost a nemít nižádné možnosti se jí domoci? Podle prozřetelnosti božské to není. — Podobně lze uvažovati o svěcení. Zde přistupuje ještě zvláštní obtížnost stavu, jakož i to, že vysvěcený jiným všecky milosti by uděloval, sám však stavovských darů byl by navždy prost. Proto je třeba, aby tyto svátosti mohly ožítí. — Není pochyby, že i manželství a poslední pomazání mohou ožítí. Již okolnost, že opakování jich je možné toliko při určitých podmínkách, tomu nasvědčuje. Jinak věc se má u pokání a eucharistie. Však o tom více při jednotlivých svátostech.

Že svátosti mohou ožítí, učil jasně již sv. Augustin. Zvláště to ukazuje na sv. křtu, pravě, že ožije polepšením a pravou zpovědí, vykládá, že kacířský křest vrátivšího se do církve se stává spasitelným.

4. Aby svátost byla nejen platně přijata, nýbrž vykonala také svůj spásonosný účel, je u dospělého potřebna přiměřená příprava. Jen tak je přijetí vůbec dovoleno.

U dítek a choromyslných, kteří nikdy nemohli užívati rozumu, přípravy se nežádá. U dospělých vyžaduje se u svátostí mrtvých víra, naděje, nadpřirozená láska, poněvadž ospravedlnění tyto skutky předpokládá. Byla o tom řeč v knize o milosti. K svátostem živých je třeba stav milosti, poněvadž znamenají rozmnožení milosti. Stav milosti je příprava, neboť předpokládá víru, naději a lásku spojenou s upřímným zavrhováním hříchu. Je pomluva, když protestanté nám vyčítají, že k milostnému (*fructuosus*) přijetí svátostí nežádáme ani víry ani vnitřní dispoice.

Je třeba víry. Víra je počátek všelikého ospravedlnění. Bez víry nelze líbiti se Bohu (Žid. 11, 6). Když kleštěnec mouřenínské královny Kandace žádal Filipa, jenž ho na základě proroctví Isaiášova poučil o Kristu, aby ho pokřtil, že je tu voda, odpověděl učedník: Věříš-li celým srdcem, může to býti (Skut. 8, 37). Kdo má býti křtem Kristovým pokřtěn, musí zajisté v Krista věřit. Co jest mu věřit? Zavínutě všechno, co Bůh zjevil. Co z toho jest mu věřit rozvinutě? To závisí na okolnostech. V nebezpečí smrti při křtu aspoň nejhlavnější články víry, při jiných svátostech mimo to tolik, aby pochopil oč jde. U člověka prostého stačí znalost menší, u vzdělance dlužno žádati více. Při přijetí samém stačí víra habituálná

(byitelná), t. j. vyznání víry, které přijímač dříve vykonal nebo projevil. Pokud jí neodvolal nebo nezapřel, je věřící. Toliko při pokání je třeba víry skutkové (aktuální), jelikož bez ní nelze si pokání mysliti.

S vírou je spojena naděje. Sv. Pavel nazývá víru „základem nadějných věcí“ (Žid. 11, 1). Kdo k Bohu přistupuje, musí věriti, že Bůh jest a odplácuje těm, kteříž ho hledají. (Žid. 11, 6). Kdo má víru, má i naději, nebo mezi hlavními články je víra v Boha jako soudce, jenž dobré odměňuje a zlé tresce, tedy víra v život věčný, jejž s důvěrou očekáváme. Naděje náleží k přípravě, a co bylo řečeno o víře, má platnost také o ní.

Kdo těžce hřešil, musí před přijetím svátostí vzbuditi lítost. Petr kázal: Čiňte pokání, a pokřtěni buďte jeden každý z vás ve jménu Ježíše Krista na odpuštění hříchů svých (Skut. 2, 38). Je-li třeba lítosti před křtem, jenž ničí všechny hříchy, je jí tím spíše třeba před jinými svátostmi.

Krásně popisuje sněm tridentský přípravu k ospravedlnění. Líčí, jak se s pomocnou milostí rodí ze slova Božího víra, duše svobodně k Bohu se obrací, věří, co zjevil a doufá, co slíbil, zvláště pak, že nespravedlivý ospravedlněn bývá milostí Boží, kterou Kristus zasloužil. Líčí, jak člověk pozná svou hříšnost, naplní se bázni před božskou spravedlností, jak se obrátí k milosrdenství Božímu, jak naděje jej pozvedne důvěrou v Krista a v jeho smilování, jak počne ho milovati a před ním svých hříchů litovati, jak si umíní přijmouti křest a počítí nový život. Sám vůdce rozumářských protestantů Harnack nemohl neuznati, že požadavek ten je správný, hluboký a přiměřený.

Kdo je v klatbě (exkomunikován), nemůže, byť snad byl v posvěcující milosti, přijmouti žádné svátosti, dokud klatby se nezbavil. Kdo přijímá svátost živých, musí býti v posvěcující milosti. Kdo je v smrtelném hříchu, musí vzbuditi aspoň dokonalou lítost; k přijetí eucharistie žádá se však zpověď, leč by nebylo možno se zpovídati a přijímání bylo nutné. Příkazu, přijmouti před svátostmi, vyjma eucharistií, svátost pokání, není, avšak nikdo zajisté, jsa v těžkém hříchu, k nim beze zpovědi nepřistoupí.

Kdo přijme svátost bez přípravy, která se žádá, dopouští se svatokrádeže. Svatokrádež je zneuctění věci svaté. Mezi svatými věcmi zaujímají svátosti první místo. Přijmouti svátost nehodně je proto svatokrádež největší. Větší hřích je, nehodně svátost přijmouti, nežli udělit. Jako důvod se uvádí, že nehodné udělení svátosti nemaří jejího účinu, kdežto nehodné přijetí ano. Hříšný kněz platně křtí a svátost od něho udělená odpouští všechny hříchy a tresty, kdežto nehodný přijímač křtu je sice také platně pokřtěn, přijav nezrušitelný znak, členství církve, právo na milost posvěcující, ale dědičný hřích a hříchy osobní i se

svými tresty mu zůstaly, aniž nabyt milosti. O nehodném sv. přijímání píše sv. Pavel: Kdokoli jísti bude chléb tento aneb píti kalich Páně nehodně, vinen bude tělem a krví Páně . . . odsouzení sobě jí a pije . . . (1. Kor. 11, 27 n.). „Co je ti platno,“ táže se sv. Augustin, „že jsi pokřtěn, když nejsi ospravedlněn?“ Poněvadž svátost uděluje se jménem Krista, je jaksi jeho činem; proto nehodný přijímač, jenž jej nutí, aby čin ten konal nadarmo, ho zneuctívá.

K svátostem mrtvých, křtu a pokání, je tedy mimo víru a naději třeba jako přípravy nadpřirozené lítosti (nedokonalé), k svátostem živých pouze stavu milosti, má-li přijetí jich býti dovolené a milostné (fructuosus), t. j. udělití milost, jíž působí. Ke křtu a pokání stačí nedokonalá lítost, anať účinně odstraňuje překážky nehodnosti, takže svátosti mohou pak míti plný účín.

Nezapomínejž nikdo, napomíná biskup Brynych, že sice svátost působí vykonaným úkonem, ale že vroucí příprava není nejen zbytečná, nýbrž na výsost prospěšná. Není pochyby, že tolik mši sv. a přijímání dávalo by větší dokonalost kněžím i laikům, kdyby příprava byla lepší. Pravá víra a láska k P. Ježíši, opravdová touha po spáse a dokonalosti neptají se, čeho je nezbytně třeba, aby přijetí bylo platné a hodné, nýbrž úsilovně se snaží, aby bylo možná nejlepší.

O svátostinách.

1. Slovo svátostina vzniklo ze slova svátost.

Ještě Hugo od sv. Victora (1141), který se zabýval naukou o svátostech a svátostinách, užívá jména „svátost“ nejen pro sedmero svátostí, nýbrž i pro mnohé jiné posvátné obřady. Nevlastní svátosti zval „svátosti menší“. Počítal k nim vše, co je k spáse užitečno, podporuje ctnost, napomáhá získávat milosti, připravuje k hlavním svátostem, pomáhá k pobožnosti, hlavně vše, co je spojeno s viditelným znamením. K svátostinám náležely „věci“ jako svěcená voda, víno, sůl, popel, zvony, svíce, palmy, pokrmy, „úkony“ jako znamení kříže, vkládání rukou, kleknutí, dechnutí při obřadech, bití v prsa, různá svěcení, „slova“ jako rozmanité modlitby, zvláště modlitby při mši sv. Z toho vidíme již, co se pokládalo za svátostiny: vše, co jako nepodstatné doplňovalo zevní znamení při svátostech a mši sv., a pak podobné obřady a věci od svátosti oddělené. Počet těchto předmětů byl tak veliký, že téměř vše, co sloužilo k svatému účelu a nebylo vlastní svátostí, slulo svátost menší. Aby se předešlo zmatkům, které stejné jméno působilo, nazváno bylo

vše, mimo zevní znamení u svátosti, sacramentalia, svátostiny. Dnes soukromé předměty a úkony k svátostinám se nepočítají.

Dr. Franz ve svém proslaveném díle o svátostinách středověku dává o nich výměr: Svátostiny jsou zevní náboženské znamení, jež církev ustanovila k náboženské účtě, k odvrácení démonických vlivů, k pěstění duchovního i tělesného blaha věřících. Prostě lze říci: Svátostiny jsou posvátné obřady od církve ustanovené a věci od církve k zbožnému používání věřících požehnané. Ustanoveny byly od církevní vrchnosti přímo buď pro všechny věřící nebo pro některý kraj, buď nepřímě, že vznikše z dola byly od ní schváleny. V těchto náboženských zvycích jevil se nemalou měrou náboženský, osvětový, mravný, národní, krajinský stav lidu. Proto pokrokem nebo úpadkem nejeden takový zvyk se změnil nebo zmizel. Počet všeobecně přijímaných svátostin vytvořil se ve středověku; v podstatě máme je dosud. Počítáme k nim obřady, které církev zachovává při udělování svátostí, a některé věci nebo obřady mimosvátostní. Poněvadž tyto obřady a věci mají se svátostmi podobnost, nazývají se vhodně svátostiny. Hlavní účel svátostin, provázejících svátosti, jest účta, kterou církev svátostem projevuje a kterou k nim vzbudití chce také ve věřících; svátosti jsou k účtě Boží a spáse duší; proto se sluší, aby provázeny byly vznešenými obřady.

Co všechno k svátostinám náleží, nelze najisto určit, jelikož počet jich stále se mění. Obvyčejně se jich uvádí šestero podle verše: orans, tinctus, edens, confessus, dans, benedicens. Orans (modlití) poukazuje na Otčenáš a jiné modlitby, zvláště veřejné, t. j. jménem církve konané. Zdá se, že se k svátostinám mohou počítati vůbec jenom modlitby veřejné. Tinctus (omočiti) na kropení svěcenou vodou a mazání sv. olejem. Edens (jísti) na požívání pokrmů, které od kněží byly posvěceny. Confessus (vyznávatí) na veřejné obecné vyznání hříchů, které se děje před společným přijímáním, při mši sv. na počátku a v kněžských hodinkách, tak zvané konfiteor. Dans (dátí) na almužnu a na vše, co věřící podle příkazu ctnosti nebo církve dávají. Benedicens (žehnati) na obřady při svěcení papeže, biskupa, kněze, opata, na svěcení svící, popela, kočičkových ratolestí, křídly a j. Svátostiny v užším smyslu jsou znaky od církve ustanovené, jimiž z moci církve, dané jí od Krista, udělují se nadpřirozené dary. Tak patří k pojmu svátostiny: zevní znak od církve ustanovený, účín nějaký nadpřirozený, účín způsobený mocí, již církev má od Krista. Od Krista jsou prostředně, jelikož od něho má církev moc, ustanoviti je, a všeobecně, poněvadž Kristus žehnal, zaklínal duchy a p. Moc církve je dvojí: žehnati a vyháněti zlé duchy. V tomto užším smyslu nepočítá se k svátostinám: Otčenáš, modlitba věřících, kříž, almužna, požehnání

od rodičů, jelikož nejsou od církve ustanoveny a od ní moci nemají. Rovněž modlitby církevní, obřady mešní, klekání, bití v prsa, poněvadž účín svůj nemají z moci církve, ač od ní jsou ustanoveny. Věc jako svátostina zve se svátostí trvalou (svěcená voda), jako úkon zve se svátostí pomíjející (pokropení). Hlavní rozdělení je z účelu, totiž žehnání a zaklínání (exorcismus). Mnohé svátostiny smí konati každý, některé jen kněz, některé jen papež.

2. Svátostiny jsou ustanoveny od církve, ne od Krista. Jest všeobecně přijímaná nauka, že P. Ježíš mimo přikázání víry a mravů a zevní znamení svátostí žádných jiných zákonů nedal a obřadů neustanovil. Bohoslovci vidí v tom také důležitý rozdíl Starého a Nového zákona. Starý zákon byl zákon služebnosti, a proto záležel v obtížném jhu přemnohých obřadů, od Boha ustanovených, ale milost neudělujících. Nový zákon je zákon milosti, a proto ustanovil Spasitel jen to, co k udělování jejímu bylo třeba. Dr. Pachtá dí, že Kristus a apoštolové podali svými slovy a skutky „látku a popud“ k svátostinám. Tato látka je: modlitba, zaklínání, jméno Ježíš a kříž. Spasitel se modlival (Otčenáš), vyháněl zlé duchy (Mar. 9, 24), dal apoštolům moc činiti podobně (Luk. 10, 19; Mat. 10, 1; Mar. 16, 27), posvětil kříž svou smrtí. Zaklínání demonů má tu jakési zvláštní místo, nebo Kristus přímo poručil apoštolům a učedníkům, aby jeho jménem zlé duchy vyháněli (Mar. 10, 8). Toto zaklínání démonů mělo s počátku zhusta povahu ne svátostiny, nýbrž daru darmo daného (charisma), který Bůh dává zvlášť. Tak moc vyhánění zlé duchy je moc osobní, někdy závislá i na osobních vlastnostech (srov. Mat. 17, 20; Mar. 9, 29), což na svátostiny se nehodí. Svátostiny jsou od církve. Sv. Pavel napsal Korintánům, že až přijde, jiné věci uspořádá (1. Kor. 11, 34). Mínil Svátost oltářní. Sv. Augustín soudí, že tenkrát nařídil, aby přijímána byla na lačný žaludek. Sv. Justín, Tertullian, Basil, zvláště sv. Augustín vypravují o četných obřadech, které zavedli apoštolové a jejich nástupci. Tak bylo vždy. Sněm tridentský prohlásil proti kacířům, že toto právo církvi přísluší. Ona ustanovuje viditelné jejich znamení, látku a tvar, ona je i zrušuje. Mnohé svátostiny vznikly asi z lidu nebo od kněžstva, ale oprávněnosti nabyly teprve uznáním církve. Dříve mohl i biskup ustanovovati svátostiny, nyní jsou všechny obřady určeny pro celou církev a nikdo mimo sv. Otce nemůže na nich nic měniti. Jsou obsaženy v obřadních knihách: v římském rituálu a v biskupském ceremoniálu.

3. Účiny svátostin jsou: zprostředkují milosti skutkové, (pomocné), odpouštějí nepřímou všední hříchy, brání vlivům ďábelským, udělují časná dobra.

Prostředkovati milosti pomocné (skutkové) je hlavní účín na př. při požehnání opata, korunování krále, nižších svěceních,

požehnání při sňatku, pokud jsou svátostinou; jde zajisté o prostředkování milosti k řádnému zastávání úřadů. Milosti takto udělené jsou nejen dostatečné, nýbrž i účinné. Svátostina je tu úkon posvěcení, neboť on má moc udělovati milost. Kalich od církve ustanovený k bohoslužbě ještě není svátostina, nýbrž věc vládní moci církevní; svátostinou je, když je posvěcený, hlavně jeho svěcení je svátostina. Svátostiny nepůsobí milosti vykonaným úkonem (*ex opere operato*), nýbrž na způsob prosby. Že nepůsobí posvěcující milosti, o tom nebylo nikdy pochybnosti; kdyby ji působily, nelišily by se od svátostí a byly by nezbytně ustanoveny od Pána Krista. Slyšeli jsme, že církev nemá moci ustanovovati viditelná znamení, která by milost také udělovala. Jest toliko otázka, působí-li svátostina jiné milosti a působí-li je vykonaným úkonem. Působí rozmanité milosti, ale toliko vyprošující je.

Někdy čteme, jakoby svátostiny, hlavně pokropení vodou, odpouštěly malý hřích. To je buď omyl, anebo má znamenati, že užíváním svátostin můžeme dosíci, avšak nepřímou, odpuštění malých hříchů. Hugo, mluvě o svátostinách, ví toliko o jejich obrazném smyslu. Sypání popela znamená smrt a napomínání k pokání. Palmy ukazují na vítězství Kristovo; v našich rukou znamenají dobré skutky, jimiž Spasitele máme oslavovati. Velikonoční svíce je obraz Kristův, vosk jeho člověčenství, plamen jeho božství. Zvony jsou hlasateli slova božího. Svátostinami roste člověk v nábožnosti. Voda, kříž a zaklínání (*exorcismy*) ochraňují před mocí ďábelskou. Vilém Pařížský vidí ve svátostinách „podporu svátostí a pomoc k svatosti.“ Alexander Haleský říká, že „ukazují“ na milost. Posvěcení kostela neznamena, že na něm milost leží, nýbrž ukazuje, že v něm budou milosti udělovány. Vykuřování je obraz milosti, ale ne že by ji působilo, nýbrž že má k ní budit náklonnost tvorů. Podobně svěcená voda a jiné svátostiny. Ukazují na milost, ale nepůsobí ji. Podle sv. Tomáše Akv. může svátostina ničit malý hřích tím, že povzbudí k ošklivosti nad ním; milosti svou silou nepůsobí. Může připravit k svátostem, odstraňující překážky, nebo nakloňující k nim. Věci jsou posvěcovány, poněvadž posvěcením nabývají jakési duchovní moci. V čem záleží tato moc? Že jimi člověk, neklade-li nedostatkem úcty překážky, povzbuzován bývá k nábožnosti a nakloňován k božským věcem. Žádná svátostina neodpouští tedy podle středověké nauky ani lehkého hřích, leda skrze lítost, kterou vzbudí. Později Bellarmin měl za možné, ano za pravděpodobné, že působí nějakou milost vykonaným úkonem (*ex opere operato*), ale Suarez tomu rozhodně odporoval. Tak do novější doby bylo obecnou naukou bohoslovců, že žádná svátostina, ani svěcená voda, nepůsobí *ex opere operato* ani odpuštění malého hřích ani milost. V novější době někteří se pokoušeli takového působení pod jistými podmínkami obhájit, ale bez valného úspěchu.

Všeobecné mínění, že svátostiny vykonaným úkonem (*ex opere operato*) nepůsobí, není sice výnosem církve potvrzeno, elikož sněm tridentský obhajuje jen jejich cenu pro duchovní povzbuzení, ale je náležitě odůvodněno třemi důvody: jedině Bůh může ustanovit znamení, jež působí milost; zkušenost ukazuje, že svátostiny často účinnu nemají; církve při nich neužívá slov prohlašujících, nýbrž vždy prosících, ukazujících, že účinnu připisuje ne úkonu, ale dobrotivosti Boží. — Po- sledně zase do středověku. Vilém Pařížský píše sice, že posvěcený agnusek chrání od blesku, zvony zapuzují mračna, voda a sůl zahánějí démony, avšak dodává, že tato moc vychází od Boha a nikoliv z posvěcených věcí, asi tak, jako královská pečeť chrání vyslance králova. — Alexander Haleský, jenž učí, že svátostiny jen „ukazují“ na milost, všelikou fysickou působnost tím zamítá. Jen zaklínáním (*exorcismus*) při křtu, zdá se, přičítá sílu zaháněti démony, avšak ne obřadům, nýbrž andělům, skrze něž Bůh je zapuzuje. — Sv. Tomáš Akv. a Bonaventura nevědí nic o vyšší síle, která by na svátostinách působila a skrze ně působila. Mluví sice o božské síle, ale rozumí tím dobré hnutí, které Bůh při užívání svátostin dává do srdce. Suarez je již uvedl.

Působnost svátostin je mravní a zakládá se na modlitbách církve. Vilém Pařížský dí: „Příčina účinnu při všech svátostinách jest: krása církve, která Bohu je tak milá a od něho tak je milována, že od něho není nikdy oslyšena.“ Slova jeho „není nikdy oslyšena“ dlužno bráti ve smyslu, že její prosby mají vždy nějaký účinnu, svátostinně přiměřený.

Zvláštní účinnu svátostin pochází od církve. Kdyby působnost svátostin závisela jen na tom, kdo je koná (*opus operantis*), mohl by každý dobrý skutek zván býti svátostinou. Poněvadž se tak neděje, nýbrž svátostinám se přičítá zvláštní účinnu, musí tu býti i zvláštní příčina k němu. Není jiné, nežli prosby církve: aby Bůh těm, kdož svátostin budou užívat, udělil zvláštní milosti. Tyto prosby jsou Bohu od církve, choti Ježíšovy, milé, a proto užívání svátostin žehná. Avšak prosby církve nemají účinnu neomylně jistého, nebo závisí na vůli Boží, která může míti důvod, neprovázeti svátostiny účinnem hned, nebo očekávaným od nás způsobem. To se také děje, jak zkušenost ukazuje. Ale přece mají svátostiny sílu, která nezávisí jedině na zásluze jednotlivcově, nýbrž odjinud, z církve se prýští; tak podobají se poněkud svátostem, působícím vykonaným úkonem. Mnozí proto dí, že působí úkonem konající církve (*ex opere operantis ecclesiae*) a zovou účinnu neomylným (*infallibilis*). Viditelné znamení svátostin není působivá, účinná příčina milosti, nýbrž příležitost k ní. Kdo užívá svátostin, v tom Bůh probouzí zbožnou mysl, ale ne pro svátostinu, nýbrž pro modlitbu církve, která při jejím posvěcení se za to modlí. Když tedy vůdce protest. racionalistů s kousavým

výsměchem píše, že si církev stvořila v svátostinách pohodlné svátosti, jimiž pohodlně by mohla vládnouti, není to leč pomluva, vyplynulá z nedostatečné vědomosti.

Jaké milosti udělují se svátostinami? Poněvadž jejich účín plyne z proseb církve, jimiž je světlí anebo které při užívání jich se říkají, dlužno hledati odpověď na otázku v těchto prosbách. Mnohé svátostiny nemají zvláštního účínu. Svíčky k bohoslužbě se vůbec nesvětlí, a proto nejsou spojeny se žádnou prosbou církve. Roucha a nádobí obřadní se světlí, ale bez proseb za určité milosti. Prosí se jen, aby Bůh je požehnal a posvětil. Tyto věci slouží tedy hlavně k tomu, aby bohoslužba byla důstojně konána. Mnohé svátostiny mají zvláštní účín. Tak při svěcení vody církev se modlí: ... vlej živlu tomuto, připravenému k rozmanitému očišťování, sílu svého požehnání, aby stvoření tvé, sloužíc tajemstvím tvým, zahánělo demony a zapuzovalo nemoci skrze tvou milost, aby co voda tato pokropí v domech nebo jiných místech, bylo prosto nečistoty, osvobozeno od škody. Nechť tam nesídlí zhoubný duch, vání kazivé, odstoupí úklady skrytého nepřítele. .“ Zde jsou obsaženy prosby za rozmanité milosti. Zkoumáme-li různá svěcení, shledáme, že některé svátostiny mají zvlášť chrániti před vlivem zlých duchů, pomáhati k odpuštění hříchů a trestů za hříchy, vyprošovati časné dary

Vliv démonů. Hříchem prvotným zraněn byl nejen člověk, nýbrž i příroda (1. Mojž. 3, 17 n.; Řím. 8, 21 n.). Člověk zneužil ji k hříchu. Přemnohé věci jsou k němu příležitostí. Démon může jich s dopuštěním Božím užívati k pokušením (1. Kor. 5, 5; Skut. 26, 18). Proto posvěcuje církev přemnohé věci, prosíc zvláště, aby skrze ně vliv démonů byl mařen. Zvláště to vyjadřuje tím, že nad nimi říká zaklínání (exorcismy). Kristus vymítal ďábelství a dal tuto moc apoštolům. Tu odezíráme od zvláštního daru (charisma), vymítati ďábly, daného některým osobám. Proto církev má tuto moc, jak patrně z toho, že ji při nižším svěcení uděluje. A tak také její prosby mají zvláštní sílu, mařiti skrze některé svátostiny, s nimiž ji spojují, vlivy ďábelské. Nepůsobí-li někdy, má Bůh své důvody, proč pomoc odpírá. Mimo to má ďábel přirozenou bázeň před věcmi, které posvěceny jsou značí moc Boží. Jak před křížem, jménem Ježíšovým, svěcenou vodou prchá, víme z přemnohých příkladů. Jsou zaklínání slavná, jež konati mohou jen kněží z povolení biskupa. Dějí se jménem církve, církev nařizuje, že se bez jejího dovolení nesmějí konati. Kněz má tuto moc již z posvěcení na exorcistát. Slavné zaklínání je dovoleno jen tehdy, když jest jisto, že jde o osobu posedlou. Církev nařizuje při posuzování posedlosti největší opatrnost a zdrželivost. Zaklínání prosté může kněz konati vždy, na př. exorcism při křtu. Zaklínání soukromá může konati každý, na př. kropiti

se svěcenou vodou při pokušení. Svátostina ta působí z moci jména Božího, Pána Ježíše a podobně; z moci církve leda prostředně, když se užívá věcí od ní posvěcené.

Odpuštění hříchů a trestů za hříchy. Církev světic kříž, prosí, aby Bůh ráčil dáti všem, kteří před ním pokleknou a modlíti se budou, kajícnost srdce a odpuštění vin. Poněvadž těžké hříchy se odpouštějí jen ve svátostech, je tu patrně řeč jen o malých hříších a časných trestech; odpuštění děje se udělením milosti k upřímné lítosti. Poněvadž běží o časně tresty, které se odpouštějí také odpustky, může užívání svátostiny býti jimi nadáno; tak se také stává.

Časné dary. Za časné dobro prosí církev, když světi věci sloužící k obyčejnému životu, na př. domy, pole a p.

Svátostiny napomáhají zajiště platně k duchovnímu a časnému prospěchu, zvláště ovšem k onomu. Již v nejstarší době byla svěcena voda, olej, chléb při agapech, hrozny, pšenice a jiné ovoce. Svěcení rychle se množila. Žehnání chleba a vody stávalo se obecným zvykem. V VIII. stol. děje se zvláště v klášteřích, kde jím je posvěcována každá práce duchovní a hmotná. V IX. stol. světl se bohoslužebná roucha. V XI. stol. dospívá žehnání k jakémusi ukončení. Veškerý život je žehnáním posvěcován. Král a královna, meč a kopí rytířů, poutníci na cestu, křižáci, matka v těhotenství, při porodu a úvodu, chlapec, když šel do školy, jinoch, když dospíval (při prvním holení), domy a pole, první plody, domácí studna, dobytek, lidé a věci při nemocích, neštěstích polních a j. Všecko bylo posvěcováno, aby v těžkých dobách, kdy přirozená pomoc často chyběla, vyprošena byla pomoc nebeská, aby lidé se chránili zneužití věcí od Boha jim daných k hříchu, aby se mysl jejich k věcem nebeským povznášela, aby názorně poučovani byli o důležitých pravdách božích a j. Proto kvetl tenkrát život duchovní, a v lidu byla síla, nad níž žasneme. Podmínky života byly těžké, a přec národové byli šťastni. Pozorujíce středověký život, vidíme, jak život náš přes tisícové technické vymoženosti je planý, povrchní, nudný, prázdný, a zvláště světský.

Svátostiny, které náležejí k svátostem, dlužno svědomitě zachovávat. Církev má právo ustanovovati svátostné obřady a prikazovati, aby byly zachovány. Římský rituál (obřadní kniha), čině rozdíl mezi obřady, které jsou z ustanovení Božího a církevního, praví, že ony jsou vůbec nutny k platnosti svátosti, tyto přísně nařízeny, takže vyjma případ nezbytnosti jich vynechat nelze. Ukazuje také právem na jejich starobylost. Sněm tridentský dí: „Kdo by řekl, že obřady od církve přikázané a schválené, které při slavném udělování svátosti jsou v užívání, lze pohrdati, je bez hříchu podle libosti vypustiti, jinými novými od kteréhokoliv pastýře církvi měniti, je v klatbě“. A věru divný by to byl

pořádek v církvi, kdyby každý biskup nebo dokonce i kněz směl obřady měniti! Podivuhodná jednota církve, vtiskující jí pečeť božské pravdy, ustoupila by nepopsatelnému zmatku. Proto kdo v důležitém obřadě dopouští se zúmyslné změny, těžce hřeší; kde obřad je menší důležitosti, hřeší aspoň lehce. Případ nezbytnosti ovšem omlouvá.

Svátostin, které nepatří k obřadům svátostným, může každý užívat podle libosti. Nehřeší, neužívaje jich, leda že tak činí z pohrdání; posmívati se jim, zneuctívati je, jest ovšem hříšno. Hříchem je také, kdo jich užívá k pověrám nebo účelům nedůstojným. Může se státi, že některý obřad se přežije, anebo že někomu zvlášť se nezamlouvá. Mnoho svátostin tak vůbec přestalo. Proto odpor proti některým posvátným zvykům u lidu nebo u vzdělců netřeba hned bráti za odpor k církvi a za potupu sv. věci. Ano takový odpor může býti pokynem, nepřežila-li se svátostina nebo netřeba-li ji očistiti od méně vhodných přívěsků. Tím však nepravíme, že odpor k některé svátostině, jenž může míti příčiny neoprávněné, ba povážlivé, je důvodem, aby bylo od ní upuštěno. Svěcenou vodou uhasiti žízeň, posvěcenou svíčkou svítiti k světským věcem není hřích, ale nedoporučuje se ovšem. Svěcený pokrm dáti zvířatům nemusí býti hříšno, nebo někdy je spojen s modlitbami za ně a tedy pro ně určen. Kdyby se tak dělo na potupu sv. věci, je ovšem hříchem. Důvod je, že církev světíc mnohé věci neurčuje je tím výhradně k posvátné službě. Zbytky svěcených pokrmů, na př. kosti lze dáti psům. Vždy dlužno se chrániti pohoršení. Útlé svědomí může býti pohoršeno něčím, co jiným nezdá se neúctou. Třeba počítati s ušlechtilými názory lidu, třeba zbožnosti, útlého svědomí a jiných ctností pilně dbáti, neboť jsou to dary nad tisícero jiných drahé a vzácné.

Část II.

O svátostech zvlášť.

Co bylo řečeno o svátostech vůbec, má platnost v rozsahu tam vytknutém o každé svátosti zvlášť. Tam bylo ukázáno, že Kristus Pán ustanovil svátosti, zde se to dokáže o každé zvlášť. Tam byla řeč o látce a tvaru vůbec, zde bude vyšetřováno, která je látka a tvar při křtu, při biřmování a p. Tam byly vyloženy všeobecné požadavky, jež se kladou na udělovatele a přijímače, aby svátost byla platná, dovolená, užitečná, zde tyto zásady obráceny budou na každou svátost. K tomu přistoupí vždy úvaha o potřebnosti každé svátosti k spáse. Při Eucharistii projedná se také nauka o mši sv.

O křtu.

1. Římský katechismus dává výměr křtu slovy: Svátost znovuzrození skrze vodu v slově. Podrobnější všeobecně přijatý výměr je: Křest je svátost, ve které člověk obmytím vodou a vzýváním tří božských osob nadpřirozeně zrozen bývá.

Ruský katechismus má výměr: Křest je svátost, v které hříšný člověk, narodivší se se zděděným od prarodičů hříchem, po uvěření v Krista trojím pohroužením těla do vody za vzývání Boha Otce i Syna i sv. Ducha umírá tělesnému hříšnému životu a rodí se skrze sv. Ducha k životu duchovnímu, svatému. K tomu dodává Poslání patriarchů: (svátost), v které očisťuje se svatým Duchem od všech dřívějších hříchů a s něho snímá se odsouzení a kletba za hřích: on stává se synem Božím a dědicem království Božího. K tomuto výměru podotýkáme, že požadavek trojího pohroužení do něho přidán libovolně a neoprávněně.

Anglikánská církev učí: Křest má účelem obmytí a posvětití sv. Duchem, osvoboditi od hněvu božího. Pokřtěný je uveden do archy Pána Ježíše. Obdrží odpuštění hříchů skrze

duchovní znovuzrození. Dostává požehnání věčného života, má účast na království Pána Krista, Spasitele našeho, přijímá sv. Ducha, jest znovuzrozen. Jest dědicem spásy věčné. Dítka, jež po křtu zemrou, přijdou hned do nebe. Viditelným znamením je voda, kterou je křtěnec křtěn ve jménu Otce i Syna i Ducha sv. Křest není jen znakem, kterým se člověk od nekřtěných liší, nýbrž je též znakem obrození a nového života . . . Nauka tedy je správná. V století XVIII. vládlo v Anglii rozumářství a proto hledělo se na křest jen jako na bezvýznamný obřad; ale r. 1835 nastal veliký obrat.

Protestanté věřící uznávají křest, rozumářští učí všelijak. O sektách lze říci takto: Sociniani praví, že křest byl ustanoven jen pro první křesťany; vyznali jím Krista jako Spasitele. Dítka nebyly křtěny, jelikož nemohou učiniti vyznání víry. Křest je zbytečný obřad. Obrození nitra není možné vodou. Kdo chce dáti křtiti, může, ale jest mu vyznati, že křtu není třeba. — Remonstranti (v Holandsku) pravili, že svátosti naznačují milost a nějak ji udělují. Křest dítek zavrhlí, jelikož dítko křesťanů je nezbytně svaté. — Puritani (v Švédsku) učí jako Kalvín. Uznávají křest jako svátost znovuzrození. — Hlavní sekty anglické (baptisté, kongregacionalisté, presbyteriani, křesťané bible, různí metodisté a j.) vydaly r. 1898 společný katechismus, prý pro 60 milionů věřících. Křest uznávají za svátost, jež viditelným znamením uděluje vnitřní dary, milost, očistění od hříchů, obrození skrze sv. Ducha. Mnozí však mají křest za obřad bez významu. — Baptisté a mennonisté křtí jen dospělé a křest dítek neuznávají za platný. Jen úplné pohroužení může znamenati smrt pro svět; proto jej tak udělují. Udělovatel křtu sestupuje s ním do koupele a křtěnce pohrouží celého do vody. Křest je smrt hříchu ve víře Kristově. Odtud zavržení křtu dítek. Dnes prý v mnohém povolili. — Kvakeři uznávají jen křest sv. Duchem. Záleží ve víře v Krista a svatém životě. — Z toho jde, že při přijetí sektářů do církve dlužno vyšetřiti, jsou li platně pokřtěni.

Jména. Latinsky zve se křest baptismus. Jméno je převzato z řeckého jazyka baptizein a ujalo se hned v prvních dobách. Znamená pohroužení do vody, poté obmytí, polití, pokropení.

České slovo křest, křtiti znamená obřad, kterým se člověk stává křesťanem. Souvisí s jménem kříž (krest) a znamená snad křížem znamenati; to se při křtu dělo. — Slovo „baptismus“ má v Písmě koliký význam. Znamená: obyčejné obmytí (4. Král. 3, 12; 2. Esdr. 4, 23; Jud. 12, 7), zákonem přikázána omývání (Žid. 9, 10), od fariseů zavedená (Mar. 7, 4); v přeneseném smyslu: vylévající se na člověka vody zármutků a béd (Mar. 10, 38; Luk. 12, 50), nebo radostné vody útěchy a milosti (Skut. 1, 5). Sv. Cyril Jer.: „Jako ten, jenž je pohroužen do vody a křtěn, obklopen je se všech stran

vodou, tak byli apoštolové od sv. Ducha úplně oblití a pokřtěni.“ Vlastní význam slova jest obmytí svátostné.

Řeční spisovatelé užívají s oblibou pro křest jména: osvěcení. Při křtu býval chrám skvěle osvěcen, což znamenalo, že svátost uděluje světlo víry a milosti. Křest zval se někdy proto šat světla a pokřtění jmenovali se osvěcení. Též užívají slova: znovuzrození, tajemství nebo koupel znovuzrození, voda, voda života, voda věčného života, svátost vody, svatá studna, svátost víry, tajemství očištění. Sv. Jan Zlat. vykládá katechumenům, že křest se nenazývá jen obmytí od hříchů, koupel očištění, nýbrž znovuzrození, poněvadž se neděje jen ledajaké ničení hříchů, nýbrž úplné obrození v svatosti. Poněvadž se křtem vstupuje do církve, zval se a zove se dosud brána církve (*janua ecclesiae*). Veliký počet jmen, která všude křest měl, ukazují zajisté, jak vysoce byl od počátku ctěn.

2. Křest byl předpověděn. Ezechiel mluví o vodách vyplývajících z chrámu (Ez. 47, 1 n.), zajisté předzvěstujících, neboť církev užívá jeho slov o velikonocích (*vidi aquam*). A kdo řekne, že je bez hlubšího významu jeho výrok: Vylíji na vás vodu čistou a očištění budete ode všech poskvrn svých . . . a dám vám srdce nové a ducha nového položím uprostřed vás (Ez. 36, 25)? Přísní vykladači Písma uvádějí jen jedno proroctví (Ezech. 36, 25), kde mluví Bůh o vylití vody čisté na lid, kterým bude úplně očištěn. Méně přísní vykladači uvádějí místo několik (IV. Král. 2, 21; Žal. 23, 1. n; 50, 7; 102, 3. n.; Is. 1, 16; 12, 3; 52, 1; Ezech. 16, 5. n; 48, 1. n.; Mich. 7, 19; Zach 13, 1; 14, 8). Isaiáš dří, že Hospodin vyleje vody a svého Ducha na lid s hojným požehnáním (Is. 44, 3), takže se všecek obrodí. Pro tato proroctví vytkl Pán Ježíš Nikodemovi, jenž jeho slovům o znovuzrození z vody a sv. Ducha nerozuměl, že jako učitel zákona by tomu měl rozuměti (Jan 3, 10).

Křest byl také předobrazem a předpověděn:

a) **P o t o p a**. Spasitelné vody, které nesly archu, jsou obrazem vod, jež dávají spásu věčnou, křtu. Církev užívá dosud tohoto přirovnání při svěcení vody křestní. Spásonosné byly také tím, že mnozí topíce se v nich, obrátili se k Bohu a zachránili svou duši (srov. 1. Petr 3, 19. n.). Tertullian nazývá potopu jakýmsi křtem světa. b) **A r c h a N o e** je obraz starého člověka, jehož hříchy byly vodou zhlazeny. c) **P ř e c h o d R u d ý m m o ř e m**. Apoštol dří, že všichni v oblaci a moři byli pokřtěni (1. Kor. 10, 1. n.). Voda moře je obrazem křtu, Mojžíš obrazem Krista, voda oblakem rudě světlá narážkou na krev Páně, z níž svátost má svou sílu, osvobození Israelitů z otroctví, které přechodem bylo zajištěno, obrazem vysvobození z moci ďábla. Israelité byli zachráněni, jejich nepřátelé zahynuli. Křest zachraňuje vodou od zkázy, niče hříchy, a činí útoky ďáblovy bezmocnými. d) **O b l a k** jest obrazem sv. Ducha. Oblak, jenž vedl Israelity, byl v noci světlý, ve dne ochranou před žářem slunce. Křest

osvěcuje duši a mrtví oheň žádosti. e) S k á l a, z níž Mojžíš vyvedl vodu na poušti, je obrazem Pána Ježíše, jenž křtem zachraňuje uvěřivší (1. Kor. 10, 4). f) O b ř í z k a byla první svátostí starozákonní, zařadovavla do vyvoleného národa, znamenala úmluvu s Bohem, příležitost a podmínku k první milosti ospravedlnění. Sv. Pavel dří, že křesťané jsou obřezáni duchovně (Kol. 2, 11, n.), že stará obřízka žádala plniti zákon. (Řím. 2, 25. n.). Že tu podobnost je, jest patrno.

Tyto předobrazy jsou, jak vidíme z uvedených výroků, Písmem Nového zákona potvrzeny. Sv. Otcové nalézali ještě mnohé jiné předobrazy křtu v Starém zákoně. Tak viděli křest ve vodách při stvoření, nad nimiž se vznášel sv. Duch (1. Mojž. 1, 2; žal. 28, 3) a jimž dal všeploдную moc. Sv. Ambrož, poukávav na to, dří: „Hle jak starodávne je tajemství křtu, které již při stvoření světa bylo předobrazeno.“ Sv. Otcové vidí i v některých věcech a událostech Nov. zákona obraz křtu, na př. v hluchoněmém (Mar. 7, 32. n.), slepém (Jan 9, 1. n.), rybníku Bethesda (Jan 5, 1. n.), v hrobu Páně (Řím. 6, 4), patrne proto, že značí smrt starého člověka a narození nového.

Ustanovení křtu Pánem Ježíšem.

Křest byl vždy pokládán za svátost, ano za svátost první a nejdůležitější. Pouze sekty, které zavrhovaly všecko křesťanství, jako kathaři a valdští, jej zamítaly. Někteří rozumářští protestanté našeho věku popírají, že křest byl od Pána Ježíše ustanoven; jejich vůdce Harnack tvrdí, že ustanovení jeho Kristem se nedá dokázati. Avšak celá církev od počátku i všechny sekty křesťanské odsuzují takovou lehkomyšlnou odvážnost. Dr. Pachtá dří právem, že přesvědčení všeho křesťanstva o ustanovení křtu Pánem Ježíšem nikdy nebylo zvikláno a že pokusy, zviklati je, jsou i vědecky i prakticky, t. j. v dějinách církve, bezvýznamné.

V i z m e P í s m o. Spasitel dří: „Amen, amen pravím tobě: Nenarodí-li se kdo z vody a Ducha (svatého), nemůže vejíti do království božího“ (Jan 3, 5). Jaký smysl má tento výrok? Je vlastně sám sebou jasný; výkladem nade všecku pochybnost zřetelným k němu je jednání sv. apoštolů, kteří křtem přijímali do církve a od hříchů očisťovali. Sv. Petr řekl k mužům, tázajícím se, co mají činiti: „Čiňte pokání a pokřtěn buď jedenkaždý z vás ve jménu Ježíše Krista na odpuštění hříchů“ (Skut. 2, 38.) Tři tisíce dali se pokřtiti, a tak vešla církev v život (Srov. Skut 8, 36; 10. 47). Spasitel přikázal apoštolům křtiti slovy: „Jdouce učte všechny národy křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha sv.“ (Mat. 28, 19; Mar. 16, 16). Tyto i jiné výroky ukazují, že slovo Páně, od sv. Jana uvedené, má smysl: Jen ten může přijíti do království Kristova na zemi, do církve,

a na nebi, do věčné slávy, kdo byl obrozen skrze sv. Ducha; to pak se děje skrze vodu jako nástrojnou příčinu. Kdo je takto obrozen, má vyšší život v sobě (Řím. 7, 18; 8, 26; Gal. 5, 16. n; 1. Kor. 2, 14. n). — Židé očekávali na základě starozákonních prorocství, že Messiáš bude křtiti. Svědčí o tom jejich otázka k Janu Kř.: Proč tedy křtíš, nejsi-li ani Kristus, ani Eliáš, ani prorok? (Jan 1, 25). Předchůdce Páně poukázal na nový křest Páně (Mat. 3, 11). — Na důkaz z Písma stačilo by úplně přísné rozlišování apoštolů mezi křtem sv. Jana a křtem Pána Ježíše, mluví Pourrat. Dá pravdu. Apoštolé a první křesťané lišili skutečně velmi věcně křest křesťanský od křtu sv. Jana. Křest křesťanský zval se od Letnic (Mat. 21, 25; Luk. 20, 4; Skut. 19, 3) křest jménem Pána Ježíše, kdežto tento zval se křest sv. Jana. Rozdíl obou křtů byl dokonale vytčen. Křest křesťanský odpouští hříchy a dává sv. Ducha (Skut. 2, 38; srov. 1. Kor. 8, 11; Skut. 22, 16), křest sv. Jana je křtem pokání na odpuštění hříchů, ale o sv. Duchu nepraví se nic. Sám Křtitel prohlásil, že jeho křest je méně nežli křest Páně (Mar. 1, 8; Skut. 11, 16). Apoštolové byli o nedostatečnosti Janova křtu tak přesvědčeni, že křtili pokřtěné od něho znova. Z toho právem plyne, že podání o křesťanském křtu jde do nejprvnější doby. Je ostatně samým Písmem dosvědčeno (Mat. 28, 19; Jan 3, 5).

Důkaz z podání je skoro zbytečný, neboť sv. Otcové, i nejstarší, psali o křtu jako od Krista ustanovené svátosti celé knihy. — V listě Barnaby čteme: „A vyřinul se potok se strany pravé, a vzešla z něho stromová krásná; kdo z nich bude jísti, živ bude na věky (Ez. 47, 12). To pak jest: plni hříchů a neřestí stoupáme do vody, ale jako úrodný stromové vystupujeme, v srdcích majíce bázeň a doufání v Ježíše Krista skrze Ducha.“ — V „Učení dvanáti apoštolů“ čteme: „Co se týče křtu, takto křtíte: Říkájce toto vše křtíte ve jménu Otce i Syna i Ducha sv., ve vodě živé (t. j. tekoucí). Nemáte-li vody živé, křtíte v jiné; nelze-li v studené, tedy v teplé. Nemáš-li žádné (k pohroužení), vylej na hlavu třikráte vodu ve jménu Otce i Syna i Ducha sv.“ — Sv. Justin, dovolávaje se slov Páně u sv. Jana (Jan 3, 5), svrchu uvedených, ukazuje, jak vodou a slovy křtu dlužno se obroditi; účinky křtu líčí podle slov Isaiašových (Is. 1, 17), totiž dokonalé očistění a posvěcení. — Tertullian napsal knihu o křtu, v níž mimo jiné praví, že „smrtí Páně rozmohla se milost a že proto k víře přidána jest i svátost. Zákon je dán: vodou dotknouti (tingendi), a tvar je předepsán: jdouce učte všechny národy křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha sv.“ — Mnoho o křtu psali sv. Ambrož, Basil, Augustin, Řehoř Naz., Cyrill Jer. a j. První sněmy poukazovaly ne tak na ustanovení křtu, ode všech uznané, jako na jeho potřebnost. Sněm florentský dí: „První všech svátostí je sv. křest, jenž je branou k duchovnímu životu; skrze něj stáváme se

údy Krista a členy církve. Poněvadž smrt skrze prvního člověka přešla na všechny, nemůžeme, nenarodíme-li se znovu z vody a sv. Ducha, jak dí Pravda, vejít do království božího.“ Sněm tridentský dí: Kdo by řekl, že v Římské církvi, která jest všech církví matkou a učitelkou, není pravá nauka o svátosti křtu, je v klatbě.

Že Kristus Pán křest ustanovil, není pochybnosti. Ale mezi bohoslovci je spor, kdy se to stalo.

Někteří praví, že tehdy, když Nikodemovi řekl uvedená svrchu slova (Jan 3, 5). Avšak mínění to je pravdě nepodobné. Slova Páně byla jen poučením, čeho bude v jeho království třeba. Je tu tedy řeč o křtu, jak od Krista bude zaveden. Hovor byl mimo to soukromý; jest nemístné, aby zákonodárce jedno z nejvážnějších svých přikázání dal soukromě soukromé osobě. — Jiní praví, že tehdy, když sám se dal v Jordáně od sv. Jana pokřtiti. Tento náhled přijal podle sv. Tomáše Římský katechismus za svůj. Sv. Tomáš uvádí jako důvod, že tehdaž křest obdržel svůj účín. Suarez vykládá mínění andělského učitele asi takto: Netřeba mysliti, že tehdaž křest obdržel svůj znak a sílu, nýbrž že naznačena byla jen látka a tvar svátosti. Podle tohoto výkladu lze slova sv. Tomáše přijmouti. Sv. Otcové často píší, že Kristus svým křtem dal vodě moc duchovně očisťovati. — Sv. Ambrož dí: „Pán byl pokřtěn, ne že by chtěl sebe očistiti, nýbrž že chtěl posvětití vody, aby obmyty tělem Kristovým, jež hříchu nepoznalo, měly právo křtu.“ Slova Boha Otce a holubice naznačovaly s Kristem ve vodě tvar křtu, jenž se uděluje ve jménu Otce i Syna i Ducha sv. Síla, kterou Kristus vodě dal, očistění její a podobné výroky sv. Otců neznamenalí ovšem nějakou fysickou moc vodě danou, nýbrž že ustanovena byla nástrojem milosti. Avšak tím není ještě křest ustanoven. Obhájcové tohoto náhledu míní, že Kristus po svém křtu dal apoštolům příslušný rozkaz. — Opět jiní praví, že Kristus ustanovil křest, když poslal po prvé učedníky křtiti. Sv. Jan vypravuje, že učedníci křtili (Jan 4, 2; srovn. 3, 25 n.). Suarez praví, že tento náhled je mezi bohoslovci nejvšeobecněji přijatý. Jaký byl tento křest? Pouze jako křest Janův? Písmo nasvědčuje, že ne, neboť když si učedníci Janovi mistru svému stěžovali, že vše jde za Kristem, jenž křtí (avšak křtili jen učedníci Kristovi), vyznal předchůdce Páně, že nemá moci s nebe (Jan 3, 22 n.). Naráží patrně na svá slova, že křtí vodou, ale že Messias bude křtiti Duchem sv. (Mat. 3, 11; Jan 1, 25). Že by křest učedníků Kristových byl nějaký zvláštní křest, nesvátoctný, je neodůvodněná domněnka. Krátce před tím měl Spasitel rozhovor s Nikodemem, při němž nezbytnost křtu naznačil. Kristus sám, zdá se, nekřtil. Pověst, že pokřtil Petra, není dostatečně zaručena. Malinovskij se mylí, pravě, že římská církev ji přijímá jako dosvědčenu. — Konečně praví jiní, že Pán Ježíš ustanovil křest slovy, jimiž před svým naňbevzetím

poslal apoštoly učit a křtít do celého světa (Mat. 28, 19). Pro tento náhled svědčí způsob poslání. Kristus při něm mluví jako zákonodárce, jenž rozkazuje. Důležitá svátost, hlavní odznak křesťanů, je slavnostně a s mocí nařízena. To by se hodilo zajisté. Poněvadž církev počala po seslání sv. Ducha křtem prvních tří tisíců, což se stalo brzy potom, odpovídala by i doba. Namítá se, že apoštolové byli již dříve křesťany, kněžími Nového zákona, ano že přijali také již nejsv. Svátost při poslední večeři a moc sloužiti mši sv. Odpovědět lze, že Kristus nemusil udělovati svátost zevním znamením. Ci neodpouštěl hříchy bez zpovědi, nedával-li milost bez obřadu? Pouhým vyvolením měli všechny potřebné milosti. Sv. Pavel byl křtěn: tu vládly již zákony církve. Namítá se, že by tak křest byl ustanoven až na konci. Ale námitka nic neznamená, neboť dřívějšími zmínkami o křtu byl dost připraven. P. Linek S. J. dí, že bychom tu měli zaslíbení a udělení křtu podobně jako u nejsv. Svátosti.

To jsou náhledy o ustanovení křtu. Sv. Bonaventura je spojuje, když dí, že všeobecně je ustanoven křtem Páně v Jordáně, účinně smrtí kříže, odkudž má moc, účelně, když jeho nezbytnost byla Nikodemu zvěstována, vlastně před nanebevstoupením. Jistě možno říci, že křest učedníků byla svátost, jelikož měli od Krista již moc udělovati milosti s ním spojené, že byla jeho nezbytnost, Nikodemovi prohlášená, všem známa, že se však vlastní rozkaz, aby každý věřící byl přijat do církve křtem, stal v den nanebevstoupení. Malinovskij klade ustanovení do doby po z mrtvýchvstání do nanebevstoupení. Ve slovech poslání před nanebevstoupením (Mat. 28, 18) vidí slavnostní prohlášení o křtu jako nezbytném prostředku spasení všech lidí pro všechny věky. Určení křtu stalo se pak, když o Letnicích apoštolové byli pokřtěni sv. Duchem. Od té chvíle také sami křtili.

Souditi z nesouhlasu, kdy byl ustanoven křest, že se ustanovení jeho nedá dokázati, jak tvrdí Harnack, je neviděti lesa pro samé stromy. Stejně libovolné a odporující zřejmé pravdě jest tvrzení jiných rozumářů, že křesťanský křest není nežli pokračování křtu, jež udělovali židé, anebo jež uděloval sv. Jan Křt. Ranou do očí pak je plané mluvení těch, kteří vznik křtu hledají v jakémisi křtu, kterým pohané přijímali do mystérií bohyně Isidy nebo boha Mitry, v pohroužení se do vody účastníků při apollinských neb eleusinských hrách, v pohroužení, kterým vrah povinen byl se očistiti. Tertullián uvádí tyto příklady, aby ukázal, že voda v křesťanském křtu může dostati od Boha očisťující moc. Ovšem jsou všechny tyto příklady krásným svědectvím, že lidstvo cítilo vinu hříchu a že hledalo prostředek, kterým by se očistilo a svědomí své upokojilo. Můžeme z toho souditi, jak vhodný je křest Páně.

Že křest sv. Jana nebyl svátostný, prohlásil sněm tridentský proti reformátorům na základě výslovného přiznání sv. Písma

(Mat. 3, 11; Mar. 1, 18). Proto byli pokřtěni od něho znovu křtěni (Skut. 19, 4. n). Křest ten nebyl ustanovení Zákona, nebo Zákon křtu neznal. Židé křtili v posledních stoletích, aby pohanům usnadnili přidružení ke své víře. Odtud jméno: křest proselytů. Tento křest byl pro ně místo obřízky. Ani křtem proselytů nebyl křest Janův. Křest sv. Jana byl křest zvláštní, křest pokání, máje býti přípravou k příchodu Messiaše a vyznáním víry v něho Hříchy odpouštěl a milost uděloval ne vykonaným úkonem, nýbrž Bůh posvěcoval pokřtěné od něho podle jejich zásluhy a své prozřetelnosti. Sv. Jan křtil zajisté na rozkaz boží. Jeho křest, dí sv. Tomáš Akv., náleží více k Novému zákonu nežli k Starému. Podobal se starozákonním umýváním (Žid. 9, 10).

U dějepisce Nicephora je zaznamenáno podání, že Pán Ježíš pokřtil sv. Petra, Petr Ondřeje, Jakoba a Jana, tito ostatní apoštolové. Podání to je pochybné ceny. Než i kdyby bylo pravé, zůstalo by nejisté, byl-li to křest svátostný. Jistě nebyl křest svátostný nikomu dříve udělen, dokud nebyl ustanoven. Dále zdá se přiměřeno, aby první křest udělen byl po seslání sv. Ducha, kdy církev slavnostně začala. Proto mají pravdu snad ti, kteří praví, že apoštolové nebyli křtěni svátostným křtem, nýbrž vůlí Kristovou, když je povolal k apoštolátu. Ostatně seslání sv. Ducha mohlo být křtem i biřmováním zároveň. Nasvědčovala by tomu slova Páně, že Jan křtil vodou, oni (apoštolové) budou po nemnohých dnech pokřtěni sv. Duchem (Skut. 1, 5). Avšak bylo by to přece jen jakési doplnění křtu; vždyť před tím již přijali tělo Páně, kněžskou moc sloužiti a odpouštěti hříchy. Sv. Pavel byl, jak jsme řekli, pokřtěn. To je přirozené, neboť tehdy církev již trvala a řádná cesta do ní byl křest.

Také o Panně Marii jest jakési podání, že byla pokřtěna. Je ještě nejistější nežli podání právě jmenované. Byla-li pokřtěna, stalo se to jen, aby naplněna byla všeliká spravedlnost; její křest podobal by se křtu Pána Ježíše v Jordáně. Ze sv. Tomáše Akv. lze souditi, že měl křest apoštolů, ano i Panny Marie za přiměřený, jelikož vtiskuje nezrušitelný znak a činí členem církve.

Podstatné části křtu.

Podstatné části svátosti jsou látka a tvar. Při křtu jsou jimi přirozená voda (látka vzdálenější), obmytí vodou (látka bližší) a slova: Já tě křtím ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého (tvar).

1. L á t k a v z d á l e n ě j š í. Vzdálenější látkou je přirozená voda; rozhodčím, co je přirozená voda, je obecný soud lidský. Obyčejně liší se látka jistě platná, jistě neplatná, nejistá. —

Jistě platná je: voda pramenitá, potočná, říčná, mořská, jezerní a p.; voda dešťová, destilovaná, chemicky vyrobená, ze sněhu, ledu a krup vzniklá; voda minerální, z páry, rosy a p.; voda kalná, smíšená s jinými věcmi, ale tak, že voda převládá, voda zbarvená; voda studená i teplá. — Jistě neplatná látka jest: mléko, krev, sliny; víno, olej, pivo, jablečnick a p.; bláto, inkoust; šťávy ovocné; slzy, pot, a p. Tyto věci nikdo nejmenuje vodou. — Nejistá látka je polévka vodová, víno a pivo vodou silně rozředěné, čaj, šťávy bylinné, voda růžová a p., sníh nerozpuštěný. — Přirozená voda byla předobrazem křtu: vody stvoření, potopa, Rudého moře (přechod Israelitů a zahynutí Egyptanů), ze skály vyvedené, Jordánu. — Předobrazem křtu byla rozmanitá obmývání, v Starém zákoně nařízená. S počátku užívána s oblibou živá t. j. tekoucí voda, anaf více značila jednak čistotu, jednak život duše v milosti, ale křtilo se i ve vodách jiných. Tertullian píše, že voda moře, řeky, pramene, bahna, vaničky je stejně mocná. Sv. Tomáš Akv. klade váhu na čistotu vody. I církve nařizuje, vzíti nesvěcenou vodu, jestliže svěcená je zkalena. Čím více voda je zkalena nebo smísená s jinými věcmi, tím nejistější je látkou. — Oheň, o němž mluví sv. Jan Křt., není látkou křestní. Byli kacíři, kteří nad křestní vodou rozdělávali oheň nebo křtili vůbec ohněm, vypalující na těle znamení. To byla výstřednost přepjatých lidí. Také se jim zdála voda látkou příliš všední. Sv. Jan Křt. nechtěl říci, že Kristus bude křtiti skutečným ohněm, nýbrž že jeho křest bude mít účinek jako oheň, jenž očišťuje. Jiné sekty křtily olejem, ba v Norvéžsku i pivem.

Písmo naznačuje vodu jako látku křestní. Pán Ježíš dří, že se každý musí naroditi z vody (Jan 2, 5), apoštolové křtili vodou (Skut. 8, 36; 10. 47). Sv. Pavel poukazuje na přechod Rudým mořem jako na předobraz křtu (1. Kor. 10, 2. n.) a nazývá církve očistěnu obmytím vody (Ef. 5, 25. n.), sv. Petr na potopu (1. Petr 3, 20. n.). Výroky sv. Otců, jež jsme v předešlé stati uvedli, hodí se i sem. — List Barnaby se hrozí, že židé nepřijali křtu vodou, ale činí si sami všelijaká obmývání. — Tertullian píše: „Jako rybičky ve vodě se rodíme podle Pána našeho Ježíše Krista, a jinak nežli trvajíce ve vodě, nemůžeme se spasiti.“ „Šťastná svátost vody, kterou obmyti jsouce z hříchů bývalé slepoty, nabýváme svobody k věčnému životu.“ — Sv. Augustin: „Co je křest Kristův? Obmytí vodou v slově. Odstraň vodu, již nemáš křest...“ — Eugen IV.: „Látka této svátosti je pravá a přirozená voda, nehledíc k tomu, studená-li nebo teplá.“ — Sněm tridentský: „Kdo by řekl, že pravá a přirozená voda není ke křtu nezbytna a že proto slova Pána našeho Ježíše Krista: Nenarodí-li se kdo z vody... je rčení pouze obrazné, je v klatbě.“

Sv. Otcové a bohoslovci s oblibou poukazovali na přiměřenost vody ke křtu. Pohanský básník nazval vodu

„lékem“. Podivuhodným lékem je při křtu. Křest zbavuje hříchu. Názorně to vyslovujeme, říkáme, že očišťuje duše od skvrn. Jakožto nejobyčejnější prostředek obmytí slouží lidem voda (1 Petr 3, 21). Je také nejlepší. Tak také křest očišťuje nedokonaleji. — Však nejen očištění děje se křtem, nýbrž i oživení, zdokonalení. Vyšší život vlit je do duše, milost a ctnosti. Staří si mysleli, že Duch sv., vznášeje se nad vodami, dal jim plodící sílu. Jisto jest, že bez vody není života. Nikde pak není jí tou měrou třeba, jako na východě. Poušť arabská a saharská jsou bez života, jelikož nemají vody. Znázorňují duši bez vyššího života. Proto voda jako obraz znovuzrození k vyššímu životu velmi se hodí. Křest dává nadpřirozenou úrodnost, anaf milost plodí záslužné skutky. To jest vodou znázorněno. Země bez vody je tvrdá, vyschlá, neplodná. Kdekoliv mluví Písmo o úrodnosti, zmiňuje se o vodě (Luk. 8, 6; Is. 58, 11; Žal. 1, 3). Aj, jak vše kvete a se zelená po občerstvujícím dešti! Věda stále více se přesvědčuje, že se všecka plodnost v přírodě děje vodou jakožto nejhlavnějším prostředkem. — Křest činí duši krásnou. Sv. Cyrill Jer. dovozuje, že voda ze všech živlů je nejkrásnější. Svou čistotou je zajisté vhodným obrazem milosti. Její jasná průzračnost je též obrazem milosti jako světla. Při křtu vlévá se do duše vyšší světlo, božská ctnost víry. Křest je první prostředek proti hříchu, kterým Adam rozpoutal žádostivost lidské a z něhož plyne věčné zahynutí. Opět dí způsobem své doby: Duch sv. vznášel se nad vodami, z nichž vyšly nebe a země. Israelité byli osvobozeni z otroctví egyptského vodou moře, svět byl očištěn z hříchů potopou. Voda potvrzuje všechny smlouvy. Smlouva Boha s Noem byla stvrzena po potopě, s Israelity u Sinai pokropením vodou. Eliáš jde do nebe, prošed Jordánem. Aron šel do koupele, nežli byl ustanoven nejvyšším knězem. Podobné myšlenky vyskytují se u sv. Otců často. — Sv. Jan Zlat. přirovnává vodu životu mateřskému. Df: Slova Boží, křesťanům známá (tvar křestní), tvoří křtěnce a znovuzrozuji ho v koupeli jako v životě mateřském. — Voda hasí, ochlazuje. Tak milost křtu ničí tresty za hříchy, uhašuje oheň pekelný, pomáhá vydatně ochlazovati žár vášní. — Voda hasí také žízeň a občerstvuje. Tak je obrazem útěchy, která plyne z milosti, obrazem touhy duše po Bohu, obrazem uspokojení jejího ve spojení s Kristem. Písmo praví o duši, že je jako žíznivý jelen, jenž hledá pramen vody. — Křest je nejpotřebnější svátost, proto v nouzi může jej udělovati každý. Voda je svrchovaně potřebna, a proto všude je jí hojnost nad námi, pod námi, kolem nás. — Křest má moc ze smrti Páně. Pohroužení do vody je obraz smrti, hrobu. Jako svět smrtí Páně vstal k novému životu, jako člověk pohroužený do vody vychází z ní čistší, tak pokřtěný pochovává hříchy své a vstává ze sv. koupele jako nový člověk (Kol. 2, 12). — Tertullian napsal celou chvalořeč na podivuhodný živel vody. Poukazuje,

jak i pohané ji používali k rozmanitým očišťováním. Poté činí, jak jsme pravili, asi následující závěr: Jestliže takový význam má voda přirozená, ať, jak očišťuje voda křtu, které Bůh dal zvláštní moc. Však nebylo by konce.

Namítá se, co sv. Jan Křt. řekl o křtu Pána Ježíše, totiž že Messiáš bude křtiti v Duchu sv. a ohněm (Mat. 3, 11). Na námitku jsme už odpověděli. Sv. Jan tu mluví o účincích křtu Páně. Chce naznačiti svou nicotu vzhledem k Pánu Ježíši. Proto dří, že Messiáš přinese křest nevýslovně účinnější, nežli je křest jeho. Jak vyniká účín ohně nad účín vody, tak vynikne křest Páně nad křtem jeho. Slovo „v ohni“ není vlastně nežli opakování slova „v Duchu sv.“ Jiní vykládači vidí ve slovech poukaz na svátost biřmování, jež udělovalo se spolu se křtem. Možné je ovšem, že sv. Janu bylo i o tom něco zjeveno.

K s l a v n é m u k ř t u, t. j. ke křtu jak jej kněz uděluje, konaje všechny křestní obřady, dlužno bráti vodu k tomu účelu posvěcenou. Světí se na Bílou sobotu nebo v sobotu před svatodušními svátky. Těžce by hřešil duchovní správce, který by bez dostatečného důvodu svěcení obmeškal. Svěcení to je prastaré, nebo mají je také církve východní. Nestačí-li posvěcená voda, lze do ní přimísiti vodu obyčejnou, v míře ovšem omezené. Zkází-li se a není-li jiné po ruce, dlužno vzíti čistou vodu obyčejnou. V tom případě lze ji kdykoliv posvětití podle obřadu v obřadniku uvedeného. Voda při křtu musí býti vždy čistá. — S o u k r o m ý k ř e s t může se dří obyčejnou vodou, avšak vodě svěcené dává se přednost. V nouzi lze křtiti každou látkou, není-li jistě neplatná.

2. L á t k a b l i ž š í. Látka bližší záleží v pohroužení do vody, v polití nebo v pokropení vodou. Voda v křtitelnici není křest, třeba obmytí člověka; tu teprve voda se stává znamením vnitřního obmytí. Proto křest v Písmě a od sv. Otců zove se často obmytí; voda není ještě obmytí. Obmytí se musí státi.

Čeho je třeba, aby se mohlo říci, že křtěnec je skutečně obmyt? Voda musí býti schopna k mytí a v dostatečném množství; několik kapek nestačí. Voda musí se dotknouti těla, nebo bez dotyku není obmytí; dotek musí býti bezprostřední, ne skrze šat nebo jen na vlasech. Někteří myslí, že křest je platný, když voda stéká jen po vlasech; ale jistý takový křest není. Voda musí téci. Několik kapek na čele, klidné stání ve vodě neobmývá. Avšak dotyk mokrou rukou, jenž může právem býti zván obmytím, je platný křest. Křestní voda nemusí obmývatí nějakou tělesnou skvrnu, ale musí býti obrazem duchovního obmytí. Aby se mohlo říci, že člověk je obmyt, musí se obmytí státi na větší anebo aspoň důležitější části těla. O člověku, jenž si umyje ruku, neříkáme, že je obmyt, ale o tom, jenž byl na hlavě polit, ano, neboť v hlavě soustřeďuje se život celého těla. Zvyk, polévatí vodou při křtu jen hlavu,

vznikl v XIII. stol. na západě. Hlavní důvod byly obtíže, které při obmytí celého těla často, zvláště u dospělých se naskytovaly. Když dítě se ještě nenarodilo a je nebezpečí smrti, může být pokřtěno na hlavě, možno-li se jí dotknouti. V takovém případě možné je pokřtiti i na jiné části těla, ale křest dlužno pak pod podmínkou opakovat. Nezbytné je také, aby obmytí dělo se od toho, kdo pronáší křestní slova, nebo jinak nebylo by pravda, když dí: Já tě křtím. Řekové sice říkají: Sluha Kristův je křtěn, avšak i u nich musí ponořiti a slova pronésti táž osoba, nebo jest jí dáti na jevo, že vykonává skutečně úřad na ni vložený. Kdyby jen říkala slova a jiný pohružoval, ohlašovala by, co vidí jej konati; to však není její úkon. Když voda sama teče na křtěnce a kněz ho pod ní postaví buď rukou nebo rozkazem, možno říci, že pronášeje slova křtí.

Pohroužení Původně křtílo se pohroužením. Pohroužením konal se křest proselytů od židů, pohroužením křtíli zajiště sv. Jan Kř. Pán Ježíš mlčky ten způsob schválil. Sám byl pokřtěn také pohroužením (Mat. 3, 16). Skutky apoštolské vypravují, že jáhen Filip sestoupil s komorníkem do vody a tak ho pokřtí (Skut. 8, 37. n.). Jméno baptizare znamená pohroužit; jiné užívané, jako koupel a p., svědčí též pro pohroužení. Není pochyby, že se pro význam křtu zvláště hodí. Ve křtu je dvojit: svléknutí starého člověka a obléknutí nového, nebo: smrt hříchu, jenž se ve křtu ničí, a milost jako vzkříšení k novému životu. Sv. Pavel přirovnává proto křest k smrti a vzkříšení Pána Ježíše. Práví: Byli jsme pokřtěni s ním skrze křest ve smrt, abychom tak, jak Kristus byl vzkříšen z mrtvých slávou Otcovou, i my kráčeli v novém životě (Řím. 6, 4. n.; srov. 4, 25; Kol. 2, 12). Ponoření do vody znázorňovalo pěkně tuto smrt, a vystoupení z vody duchovní vzkříšení. Proto dí sv. Tomáš Akv., že tento způsob křtu je obecnější a chvályhodnější. Pohroužení dělo se s oblibou do vody tekoucí, ale dělo se, jak svědčí Tertullian, i v stojaté vodě. Záhy stavěny při kostelích „baptisteria“, t. j. zvláštní místnosti se studnou, do níž křtěnec vstupoval, anebo byl pohružován. U dívek pomáhaly jáhenky, starajíce se, aby stud nebyl ničím porušen. Dosud zove se křtitelnice fons baptismalis, studna křestní. U dítek voda se ohřívala. Pohroužení dělo se třikráte. Avšak baptisteria nebyla vždy tak hluboká, aby stačila k úplnému pohroužení. V katakombách jsou obrazy, jak křtěnec stojí ve vodě po kotníky a voda je mu lita na hlavu, stékajíc po celém těle. Záhy byl tak zobrazován také křest Kristův. Důkladné obmytí měli v Edesse. V obřadní knize čteme: Kněz spustí křtěnce do vody, položí mu pravou ruku na hlavu, levou nabere vody před ním a vyleje mu ji přes hlavu, poté vodu za ním a učiní stejně, po třetí vodu z levého a pravého boku; pak obmeje celé jeho tělo. Východní církve zachovává trojí pohroužení dodnes.

Na západě vznikl někdy v XII. stol. zvyk udíleti křest poléváním. Věřoučně nelze proti tomu nic namítati. Oč běží? O tělesné obmytí? Nikoliv, nýbrž o duchovní. Toto duchovní obmytí má býti zevním znamením vyznačeno. Dokud se to děje, je viditelné znamení správné. Polití tento význam zajisté má. Proto křest poléváním je platný. — Pán Ježíš pohroužení nepřikázal. Když za jediný den bylo pokřtěno na tři tisíce mužů, nelze snadno mysliti na úplné pohroužení (Skut. 2, 41). Sv. Pavel pokřtil ve Filippi v noci v žaláři žaláříka s celou rodinou jeho. (Skut. 16, 33). Zdaž se to mohlo státi pohroužením? Že by sv. Pavel sám byl pokřtěn pohroužením, nedá se tvrditi; místa, jež o jeho křtu mluví (Skut. 9, 18; 22, 16), svědčí spíše pro nějaké polití. Ezechiel, mluvě prorocky o budoucím křtu, mluví o vylití vody (Ez. 36, 25). — Jsou příklady, že proti vysvěcení těch, kteří byli pokřtěni oblitím, zdvižen byl odpor; neznamenají ovšem mnoho. Z podání máme svědectví, že křest politím se uděloval a byl pokládán za platný. Nemocní čekatelé křtu byli křtěni na loži poléváním nebo pokropením; takový křest zval se křest lůžka. Když se proti platnosti jeho ozvala pochybnost, byl několika sněmy schválen. Sv. Cyprian poučuje takového pochybovače, že křest politím a pokropením je platný, dovolává se slov Ezechielových, na něž právě jsme poukázali. Avšak za vlastní způsob křtu bylo pokládáno pohružování, nebo papež Kornelius činí svému protibiskupovi výtku, že přijal, jsa nemocen, křest politím, dodává, „ač-li svátost může býti zván“. Z výroků svědčících pro křest politím, uvedli jsme jeden již dříve, vzatý z „Učení dvanácti apoštolů“: Nemáš-li vody (k pohroužení), vylej na hlavu třikrát vodu ve jménu Otce i Syna i Ducha sv. Tertullian, mluvě k nekajícímu hříšníku: „Kdo tě připustí ke křtu“, užívá místo slova ke křtu „k jednomu pokropení“. Sv. Augustin uznává za platný křest, když voda „aspoň trochu“ obmeje dítko. Řekové prohlašovali s počátku křest poléváním za neplatný a křtili odpadlé katolíky znovu. Na sněmu florentském pro něj však nečinili žádných obtíží. Když oblití začalo se pro obtíže s pohružováním ujímati i na východě, prohlásily jej některé sněmy za neplatný; r. 1756 učinil tak sněm cařihradský. Malinovskij uznává ve své pravoslavné věrouce platnost křtu oblitím, uváděje, že zvláště ve IV. stol. byl často udělován, ale zve jej porušením podání. Obtíže s pohroužením neuznává. Ve věcech víry, praví, má rozhodovati zjevení a ustanovení církve, ne pohodlí. Jakoby církev nebyla ustanovila křest oblitím. Oswald uznává krásnou náznačnost (symboliku) pohroužení, jak jí sv. Pavel vyslovil, a táže se, neměl-li by tento zvyk býti opět zaveden. Odpovídá, že to není možné. Svůj soud odůvodňuje obtížemi, které by vznikly. Jsou takové, že je možno nazvati u nás dnes nepřekonatelné. Známo, jak obtížný je na východě, ač nepřetržitá tradice východanům jej ulehčuje,

Křest p o k r o p e n í m od Římského rituálu není doporučován. Neliší se ostatně od polití, ale poněvadž k obmytí se žádá, aby voda stékala, může při pouhém pokropení snadno vzniknouti pochybnost, stalo-li se tak skutečně.

Na Rus, praví Malinovskij, vnikal křest oblitím v XIII. a XIV. století. Někteří ruští biskupové přísně jej zakazovali. Dosud uznává se tam nařízení cařihradského sněmu z r. 1756 za jediný platný způsob křtu, takže křest oblitím pokládán jest za křest, jenž neočisťuje a neposvěcuje. William Palmer, jehož obrácení způsobilo v minulém století značný rozruch, byl touto jednostranností pohnut k tomu, že místo do východní církve, do níž chtěl vstoupiti, vstoupil do církve katolické; vydal proto spis, který byl východním církvím velmi nemilý.

P o h r o u ž e n í d ě l o se t ř í k r á t e. Tříkráte se ponořil, dí Tertullian. Sv. Jeronym píše, že trojí ponoření, podáním přijaté, nabylo síly zákona. Avšak k podstatě zevního znamení nenáležel. Když ariani v IV. století do trojího oblití vkládali svůj blud o nižší přirozenosti Syna a Sv. Ducha, zavedli katolíci, aby bludu čelili, obmytí jedno. Novota vzbudila tu a tam odpor. Sv. Řehoř Vel., jsa tázán, možno-li způsob ten připustiti, odpověděl, že ano, jelikož trojím pohroužením lze vyjádřiti troj-osobnost, jedním jediност božství. Také sněm toledský z r. 633 způsob schválil. Sněm cařihradský I. prohlásil křest kterýchsi kacířů, jež udělovali jedním obmytím, za neplatný, ale nikoliv pro jedno pohroužení, nýbrž pro neplatný tvar, jehož užívali. Dnes je trojí oblití přikázáno zákonem církevním; kdo by ho nekonal, hřešil by těžce. Trojí pohroužení (na východě) nebo polití (u nás) značí, jak podotknuto, tři božské osoby. Též se vykládá o smrti, pohřbu a zmrtvýchvstání Páně.

3. T v a r. K podstatě tvaru náležel, aby vyjadřoval zřejmě Boha jednoho v Trojici. Teprve pronesením křestních slov děje se svátost. Proto sv. Pavel jej nazývá „slovo života“. (Ef. 5, 26). Na západě se říká: Já tě křtím ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého; na východě: Křtí se sluha Kristův ve jménu... Obojí tvar je platný. Luther uznával každý tvar za platný, jen když se děje jménem Božím. Někteří bohoslovci měli křest ve jménu Pána Ježíše za platný, ale větš na pokládá za nezbytné uvést tři božské osoby. Sv. Otcové a po nich sněm tridentský zove křest „svátost víry“. Nejkratší vyznání víry je obsaženo právě v křestních slovech. Proto je třeba vysloviti je. Křest je obrození v milosti, která uvádí člověka ve zcela nový poměr k Bohu Otci, Synu a sv. Duchu; proto vyznání nejsv. Trojice při křtu má zvláštní význam. Po této stránce liší se křestní tvar od tvaru některých jiných svátostí, při nichž nezáležel, kterými slovy právě se pronášel.

Pán Ježíš kázal apoštolům křtiti ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého (Mat. 28, 19). Církev rozuměla slovům tak, že nejsou jen rozkazem, nýbrž že obsahují také tvar křestní.

Přirozeně nemohou jinak ani býti vyložena. Kdo by jmenování tří božských osob vztahoval na „učte všechny národy“, činil by výroku Páně násill. Trojí pohroužení dělo se právě pro vzývání tří božských osob. Různé sekty, jež popíraly Trojici, zkomolily proto křestní tvar; jejich křest byl uznán za neplatný, avšak nikoliv proto, že byli bludaři, nýbrž pro chybný tvar. Pelagius II., píše o nich Gaudenciovi, aby osoby od nich pokřtěné ve jménu Páně znovu křtil, avšak byly-li pokřtěny ve jménu nejsv. Trojice, aby křest neopakoval, nýbrž je jen s církví smířil. Podobně později psal Řehoř Vel. k biskupům španělským. — Justin dří, že křtěnci „přijímají obmytí ve jménu Otce veškerenstva a Hospodina Boha, a Spasitele našeho Ježíše Krista a Ducha svatého.“ A výslovně podotýká, že křtěnec má býti ne ve jménu jednoho, nýbrž všech tří osob křtěn a třikráte do vody pohroužen. — Sv. Ambrož: „Není-li katechumen pokřtěn ve jménu Otce i Syna i Ducha sv, nemůže obdržeti odpuštění hříchů ani čerpati dar duchovní milosti.“ — Augustin: „Kdo neví, že není křtem Kristovým, chybl-li slova z evangelia, z nichž skládá se vyznání?“ — Basil: „Jako věříme v Otce a Syna a sv Ducha, tak býváme křtěni ve jménu Otce i Syna i sv. Ducha.“

Na základě těchto svědectví, jež možno ještě rozmnožiti, není pochyby, že se křest ve jménu tří božských osob nejen uděloval, ale pokládal za jedině pravý. V Písmě křestní tvar nalézá se jen v slovech Páně apoštolům, ale zato jsou zřetelná. Křestní tvary, vyjma v sakramentáři sv. Řehoře Vel., se nám nedochovaly, leč z pozdější doby, totiž z IX. století, patrně proto, že věc byla samozřejmá a každý ji věděl, ale uvedená svědectví mají stejnou váhu. Když Eugen IV. nazval ve výnosu pro Armény tvarem křtu: „Já tě křtím ve jménu Otce i Syna i Ducha sv.,“ vyřkl, co celá církev, západní a východní, od počátku konala.

Namítnouti bylo by lze, že apoštolové mluví o křtu ve jménu Pána Ježíše. Jedenkaždý z vás buď pokřtěn ve jménu Ježíše Krista (Skut. 2, 38), pravil Petr k Židům (viz Skut 8, 12; 10, 48) Pokřtěni jsme v Krista Ježíše (Řím. 6, 3), píše sv. Pavel. Někteří bohoslovci dali se tím svést, že pokládali křest slovy: „Já tě křtím ve jménu Pána Ježíše“ za platný. Pomáhali si výkladem, že nejsv. Trojice je v něm obsažena. Za jistější však prohlašovali tvar obvyklý. Sv. Tomáš se domníval, že apoštolové měli zvláštní výsadu křtiti ve jménu Pána Ježíše, aby jej uváděli v čest proti židovským potupám. Avšak způsob křtu v celé církvi je tak stálý, jednomyslný a určitý, že tyto výklady nepadají na váhu. Mimo to lze slova apoštolů zcela dobře vyložit. Co znamená křest ve jménu Pána Ježíše? Tvar, jak se má uděleti? Nikoliv. Ten byl vysloven Kristem zjevně. Co tedy? Že křest, který uděluji, není křest židovský, ani sv. Jana, nýbrž křest, který přijali od Pána Krista a kterým se

vstupuje do jeho církve (Srov. Mat. 7, 22; Skut. 5, 28. 40). — Písmo vypravuje, že Pavel našel v Efesu některé učeníky a otázel se jich, zdali uvěřivše, přijali Ducha sv. Oni ani nevěděli, že jest sv. Duch. Jak je to možno? Byli pokřtěni jen křtem sv. Jana (Skut. 19, 3). Co z toho jde? Kdyby byli pokřtěni ve jménu Pána Ježíše, znali by sv. Ducha, jelikož se křest Kristův uděluje ve jménu tří božských osob. Tak vykládají výrok, udělení křest ve jménu Pána Ježíše, sv. Otcové. — Cyprian dí, že Petr nečiní zmínku o Otci, jakoby se vynechával, nýbrž aby se k Otci pojil Syn. Poukázav na slova poslání apoštolů, táže se: „Jak mohou někteří praviti, že lze pohanu křtem ve jménu Ježíše Krista dosáti odpuštění hříchů, když sám Kristus prikazuje, křtiti národy jménem plné a jednotné Trojice?“ — Sv. Augustin a sv. Fulgenc vykládají místo podobně řkouce, že není Otec a Duch jmenován, ale že křtiti ve jménu Ježíše znamená křtiti ve jménu Otce i Syna i sv. Ducha. — Sv. Jan Zlat., poukazuje na stálý obyčej církve, vůbec popírá, že by se slova směla vykládati ve smyslu: Já tě křtím ve jménu Pána Ježíše.

Proti uvádějí se sv. Ambrož a Mikuláš I. Sv. Ambrož uvádí se neprávem, nebo sv. Otec nejedná na místě, na něž se poukazuje, o tvaru křestním, nýbrž o víře křtěnce v nejsv. Trojici. Jinde učí výslovně, že je třeba křtiti ve jménu tří osob. — Mikuláš I. (867) odpověděl Bulharům na otázku, je-li křest žida, jenž u nich mnohé pokřtil, platný, že ano, jestliže křtil ve jménu nejsv. Trojice nebo aspoň ve jménu Krista; a dovolává se výroku sv. Ambrože, o němž právě byla řeč. Co to znamená? Připouští-li papež křest jménem Pána Ježíše? Sotva. Smysl slov je asi tento: Žid křtil platně, když nekřtil svým jménem, nýbrž jménem nejsv. Trojice nebo aspoň Pána Ježíše. O to, co sám věří, nemusíte se starati, jen když křest udělel podle víry křesťanské. Měl-li papež křest ve jménu Pána Ježíše za platný, chybil ovšem. I sv. Otec může jako soukromý učitel chybiti, nebo neomylný je toliko, když mluví ex cathedra. Avšak uvažme, že v celé církvi od počátku na základě výslovného rozkazu církve křtěno bylo ve jménu tří božských osob a že jedině tento křest pokládán byl za pravý. Proto domnění, že by papež měl křest ve jménu Pána Ježíše za platný, je předem již nepodobno pravdě, a nejasný výrok dlužno vykládati vždy spíše ve smyslu obecného přesvědčení, nežli proti němu. Od počátku se křtem spojováno bylo vyznání víry v nejsv. Trojici jako základ víry křesťanské a konalo se proto trojí pohroužení. To se dělo jistě vlivem slov Páně k apoštolům při rozeslání do světa. Proto právem vyslovení tří božských osob pokládá se za tvar od Krista ustanovený a celou církví od počátku zachovávaný.

Nahodilá změna tvaru platnosti neruší; podstatná změna činí křest neplatným. Kde nelze s ji-

stotou rozhodnouti, je-li změna nahodilá nebo podstatná, je křest nejistý a bývá pod podmínkou opakován. Opakován byl neplatný nebo nejistý křest, jak víme ze sporu o kacírský křest, od počátku, ale nečteme, že byl udílen pod podmínkou. Nebyla-li tehdy vyslovena, byla v úmyslu křtitele; vždyť právě proto křest obnovoval. Všeobecné nařízení, užívati podmínky při opakování nejistého křtu, jest z XIII. stol. od Innocence III. Tato podmínečnost při nejistém křtu je do tvaru výslovně vkládána, pokud víme, od VIII. stol. Znamená: Nekřtím tě znovu, nýbrž nejsi-li ještě pokřtěn, křtím tě P l a t n é tvary jsou na př. Já křtím Vaši Výsost . . . Já tě obmývám . . . Já tě křtím ve jménu sv. Ducha, Syna a Otce . . . Já tě křtím ve jménu Otce nezrozeného, Syna zrozeného, sv. Ducha od obou vycházejícího . . . já tě křtím ve jménu Otce, Syna, Ducha . . . V češtině a slovanštině vůbec slovo „křtiti“ znamená křížem znamenati, činiti křesťanem. Slovem „křtím“ (christianizo, facio christianum = činím křesťanem) jest naznačeno zajisté připojení ke Kristu, ke křesťanské církvi, jež se děje nezrušitelným znakem. Toto připojení je účinek křtu. Slovem baptizo naznačuje se více druhý účinek křtu, totiž smytí viny a vlití posvěcující milosti. Jak patrné, má české „křtiti“ význam, jenž je potřebný, aby křest, udělený po česku, byl platný. Podobně jest v řeči anglické (I christen). Všecky tyto tvary jsou platné, jelikož změny v nich přicházející jsou nahodilé a původního tvaru neruší. Jest ovšem nedovoleno takové změny libovolně činiti. — N e p l a t n é jsou tvary, které neobsahují, co tvar má nezbytně míti. Takové tvary jsou: Já tě křtím ve jménu nejsv. Trojice . . . ve jménu Boha trojjediného . . . ve jménu Ježíše Krista . . . ve jménech Otce, Syna a sv. Ducha (v množném čísle „ve jménech“ je blud, že jsou tři bozi); já tě křtím v Otci, Synu a sv. Duchu (z téhož důvodu jako prve); Já ti uděluji svátost křtu . . . křest znovuzrození a p. — N e j i s t é jsou tvary: Já tě křtím s jménem Otce . . ., poněvadž není jasně vyjádřeno vzývání: Já tě křtím v moci, ve velebnosti Otce . . .; Já tě křtím ve jménu Zplodivšího, Zplozeného, Vycházejícího; — Já tě křtím ve jménu Boha Otce, ve jménu Boha Syna, ve jménu . . ., poněvadž opakování „ve jménu“ zavání bludem trojbožství.

Aby křest byl platný, musí tvar vyznačovati křestní ú k o n n a u r č i t é o s o b ě. Alexander III. dí, že dítko nebylo by pokřtěno, kdyby bylo sice třikráte pohrouženo, ale beze slov. Úkon byl učiněn na určité osobě, ale zůstal sám, jsa bez tvaru, neurčitý. Alexander VII. prohlásil za neplatný křest, když vynechána byla slova „Já tě křtím“, nebo pohroužení do vody ve jménu tří božských lze z různých důvodů, pro občerstvení, uzdravení, z pověry, a papež Eugen IV. vykládá, že právě slovy křestními se označuje pohroužení jako úkon křestní. Církev vždy tomu tak rozuměla, bohoslovci uvádějí jako důvod právě uvedené nezbytné označení úkonu jako úkonu křestního. Osoba

musí býti naznačena, nebo křest je posvěcení určitého člověka. — Je-li třeba, aby byla vyjádřena při křtu osoba udělovatele: „já“ tě křtím? Rozkolníci vyčítají, že se tím oslabuje účinnost křtu *ex opere operato*. Avšak označení udělovatele je vhodné. Hlavní příčinou milosti je Bůh, nástrojnou je udělovatel, skrze něhož zevní znamení se děje. Proto vhodné je jmenován. Kdyby křtil: „Bůh tě křtí... nebo Kristus tě křtí...“ mluvil by nepravdu, úkon nebyl by pravdivě označen; proto byl by křest neplatný. Řecký tvar „Sluha Boží je křtěn...“ přivádí myšlenku, jakoby udělovatele nebylo ani třeba. Tvar západní církve dří: Já, zastupce Kristův, jako nástroj Boží uděluji ti skrze zevní znamení, nástroj milosti, svátost znovuzrození z vody a sv. Ducha. Malinovskij nazývá západní tvar porušením podání. Dále vytýká, že západním tvarem účinnost křtu ustupuje do pozadí a vytýčuje se osobní váha udělovatele. Také se mu zdá, že zavání ctižádostí, uvádí z Písma, že Kristus neřekl k Magdaleně: já ti odpouštím hříchy, nýbrž odpouštějí se..., projevuje tak pokoru, a ze sv. Otců Jana Zlat., jenž dří, že Kristus neřekl apoštolům: já vás křtím, poněvadž byl prost vši ctižádosti. Na poslední důvod bylo by lze odpovědět: Když Pán Ježíš řekl: já pravím, já posílám vás, což se stalo často, projevoval — důsledně podle Malinovského — hrdost a ctižádost! Nicotnost těchto výtek ukazuje na ducha, hledajícího stůj co stůj to, co rozděluje, budí odpor a pohrdání.

O účincích křtu.

Křest je svátost duchovního znovuzrození (Tit. 3, 5.) Z toho je patrné, že je svátostí mrtvých a že vlastní jeho účín je: **n a d p ř i r o z e n ý ž i v o t**. Znovu se zroditi znamená dostati nový život, totiž život nadpřirozený, život v posvěcující milosti. Proto křest ničí vinu smrtelných hříchů, s nímž nadpřirozený život je nemožný, uděluje milost ospravedlnění, s nímž nadpřirozený život počíná. K tomu přistupuje odpuštění všech trestů věčných i časných za hříchy, vlití nadpřirozených ctností, s milostí spojených, vtištění nezrušitelného znamení, přivtělení k církvi. Luther učil, jak jest v knize o milosti vyloženo, že člověk i po křtu zůstává vnitřně hříšníkem, ale že se mu zásluhy Kristovy přisvojují; je jimi jako přikryt. Křtem vstupuje se do církve. Kdo již se přihlásil, ale ještě se na křest připravuje, zove se katechumen. Nově pokřtěný zove se neophyt (neofyt = znovuzrozený).

1. **K ř t e m o d p o u š t ě j í s e v š e c k y v i n y a t r e s t y z a n ě.** Aby v duši byl nadpřirozený život, skutečné znovuzrození, možný, třeba odstraniti z ní vinu. V řádě, v kterém žijeme, odpuštění hříchu je spojeno s vlitím posvěcující mi-

losti, takže odpustiti hřích znamená tolik jako posvětití milostí a naopak; ale můžeme si mysliti odpuštění hříchů zvláště jako účín, jenž se děje v duši dříve. Poněvadž křest je první ospravedlnění, odpouští se jím hřích dědičný. U dospělého, jenž měl osobní hřích, odpouštějí se také ony. Sněm florentský dí: „Účín této svátosti je odpuštění každé viny, dědičné i osobní, též všelikého trestu, jehož vina zasluhuje“. Sněm tridentský prohlásil proti Lutherovi: Kdo by popíral, že se skrze milost Pána Ježíše Krista, ve křtu udělovanou, neodpouští vina dědičného hříchů, anebo že se neodstraňuje vše, co má pravou a vlastní povahu hříchů . . . je v klatbě. Zároveň pravil, že Bůh na znovuzrozených nic nenenávidí, ani což zavrhnutíhodného nalézá.

Písmo spojuje se křtem vždy odpuštění hříchů. Pokřtěn buď jeden každý z vás ve jménu Ježíše Krista na odpuštění hříchů svých (Skut. 2, 38). Spasil nás skrze koupel znovuzrození (Tit. 3, 5). Kdo uvěřil a pokřtěn bude, spasen bude (Mar. 15, 16). Kteříž jsme byli pokřtěni v Krista Ježíše, v jeho smrt jsme byli pokřtěni (Řím. 6, 3. h.). Byli jsme tedy pohřbeni s ním skrze křest v smrt, vykládá sv. Pavel o křtu. Křtem zemřel v nás hřích a proto i my máme pro něj zemřít. Z přirovnání Pavlova křtu k smrti Páně právem lze souditi, že jako smrt ničí život, tak křest ničí hřích. Kristus vydal sebe za církev „aby ji posvětil, očistě ji koupelí vodní při slově“ (Ef. 5, 26), t. j. křtem očišťuje si křesťany od hříchů, aby měl svatou církev. Takovými (hříšníky) jste někteří byli, ale dali jste se obmýti . . ., ale byli jste ospravedlněni ve jménu Pána našeho Ježíše Krista a v Duchu Boha našeho (1. Kor. 6, 11). Podobně často (Skut. 22, 16; 1. Petr 3, 21). Sv. Otcové praví jednomyslně totéž.

Sv. Písmo nemluví o trestech za hřích, ale když sv. Pavel dí, že ve křtu s Kristem umíráme a vzkříšení budeme podle něho, rozumí slovy také odpuštění všech trestů. Sv. Otcové výslovně odpuštění trestů poznamenávají. — Tertullian dí, že když se (křtem) ničí vina, ničí se i trest, a že tak člověku vrácena je podobnost s Bohem, k níž byl kdysi stvořen. — Sv. Jeronym píše, že když odpuštěny jsou nám ve křtu všechny hřích, a to dobře a věrně, není se nám báti přísnosti soudce. V slovech „hřích“ je tu spojena vina a trest za ni. — Sv. Augustin: „Spása člověku stala se křtem, poněvadž odpuštěn je hřích, jež měl po prarodičích, a co sám před křtem spáchal“. — Podobně píše častěji sv. Cyrill Jer. Poučuje katechumena: „Mrtvý v hříchích sestoupil jsi (do vody), oživený v spravedlnosti vystupuješ“. — Sv. Basil: „Křest je cena vykoupení za zajaté, odpuštění dluhů, smrt hříchů, znovuzrození duše, světlý šat, pečeť, vůz k nebi . . .“ — Sv. Athanasius: „Křest zove se koupel, poněvadž se v něm obmývají naše hřích“. —

Že slovem hříchů se rozuměly všechny tresty, věčné i časné, svědčí též, že se po křtu neukládaly nikdy kající skutky jako pokuta. Nezbylo, zač by se dávaly. Pošle-li Bůh nemoc nebo jiné zlo křtenci, není to trest, jakoby mu bylo odpykati časné tresty, poučují sv. Otcové věřící, nýbrž lék a zkouška. Podle Malinovského časných trestů, jak jim rozumí katol. církve, vůbec není. Že hříchů, křtem odpuštěné, nikdy neožijí, rozumí se samo sebou, nebo jsou zničeny.

Jediné křest má výsadu, že ničí všechny časné tresty. Mluvíme ovšem o křtu, který má plný účinek. Víme, že křest může býti platný, ale neodpouští, aspoň ve chvíli úkonu, hříchů dědičného a hříchů osobních ani neudělovati milosti. Děje se to, když byl přijat nehodně. Při platném a hodně přijatém křtu může zůstat přes všechny účinky malý hřích u člověka tehdy, když má nezřízenou lásku k pozemské věci, takže u něho zůstává bytelná vina z tohoto malého hříchů. Když ji křtěnec sám nepotlačí, zůstane. Odstraní-li ji, odpouští se křtem hřích i časný trest. Křest je v pravdě janua regni coelestis, brána nebeského království, poněvadž, jak dí sv. Tomáš Akv., odstraňuje všechny překážky.

2. Odpuštění hříchů je spojeno s vlitím milosti ospravedlnění. Milost ospravedlnění je milost posvěcující, které člověk neměl a nyní nabyt, je znovuzrození, nebo dává vyšší život. Křtem stává se člověk členem církve, údem na mystickém těle Páně. Křest je proto první svátostí.

Apoštol píše: V jednom Duchu my všichni byli jsme pokřtěni v jedno tělo (1. Kor. 12, 13). Před tím praví, že tímto tělem je Kristus a my údové na něm. Dále vykládá, že jako lidé zrozením stávají se členy těla, jehož hlavou je Adam, a to fysicky i mravně, tak duchovním znovuzrozením stávají se údy těla, jehož duchovní hlavou je Kristus (Srov. 1. Kor. 15, 45. h.). Křest je obraz smrti Páně (1. Kor. 1, 13). Smrtí Kristus zadosťčinil a zasloužil milost. Jako hřích Adamův se přičítá všem, tak přičítá se vykoupení každému, kdo je pokřtěn. Všecky hříchů a tresty zmizelí, milost spojuje s Kristem nyní, jako hřích spojoval dříve s Adamem. A je to spojení i fysické, neboť milost posvěcující je fysické zvelebení duše. Proto dí apoštol jinde: Všichni, kteří jste byli v Kristu pokřtěni, Krista jste oblékli (Gal. 3, 27). Člověk pokřtěný je „nové stvoření“ (Gal. 6, 15), stvořený v Kristu (Ef. 2, 10), kdežto dříve byl stvoření staré, z Adama (Ef. 4, 22 h.). Co se narodilo z těla, tělo jest, a co se narodilo z Ducha, duch jest (Jan 3, 6), a my křtem rodíme se z Ducha svatého (Jan 3, 5). — Sv. Jan Zlat. píše: „I ti, kteří se dopustili nesčíslných hříchů, zrozují se ve křtu k novému životu a nepodléhají žádnému trestu (epitimia) za své poklesky.“ — Tresty za hříchů, též pokuta po zpovědi zove se řecky epitimia, kteréžto slovo přešlo i do ruštiny. Sněm florentský dí: „Křtem stáváme se údy

Krista a církve. Poněvadž skrze prvního člověka přišla smrt na všechny, nemůžeme, nezrodíme-li se znovu z vody a Ducha, vejít do království nebeského“.

Křest připojuje k církvi. Sem náležel, co jsme prve řekli, přihlížejíce k slovům sv. Pavla (1. Kor. 12, 13. n) o těle Kristově a jeho údech. Křest připojuje k mystickému tělu Kristovu, takže pokřtěný začíná žít životem, jenž z Krista jako z hlavy tohoto těla do něho proudí. Je to život milosti, účast na životě božském. Viz naši stať „O mystickém těle Kristově“ v knize „O církvi“ v prvním díle této věrouky. Církev vzniká mezi lidmi křtem. Říká se, že církev se zrodila z proboděného Srdce Páně a že ji naznačuje voda, jež tehdy vytekla z rány spolu s krví. Kristus chtěl církev svatou a bez poskvrny. Navždy a úplně takovou je církev vítězná v nebi, na zemi v novokřtěncích. Proto když se křtem připojuj k ní, ničí v nich všechny hříchy a všechny tresty. Nic není na nich, co by se Bohu nelíbilo. Duše skví se první milostí. Cesta k vítězné církvi je nastoupena, brána k ní otevřena. Kdyby po křtu zemřeli, vejdou do ní bez všeliké překážky hned.

S milostí vlévají se do duše nadpřirozené ctnosti a dary, vtiskuje se do ní nezrušitelný znak. Že se s milostí, jež ospravedlňuje, vlévají tři božské ctnosti a jiné nadpřirozené dary, dokazuje se v knize o milosti. Nejistota byla kdysi, vlévají-li se také dárky při křtu. Sněm vienneský nazval mínění, že se tak děje, pravděpodobnějším. Sněm tridentský praví již zřejmě, že při ospravedlnění s odpuštěním hříchů přijímá člověk skrze Pána Ježíše víru, naději a lásku, i možno pokládati pravdu tu za prohlášenou.

V duši po křtu bydlí sv. Duch. Podivuhodná díla vykonala tato svátost v člověku. Patření na tvář Boží otevírá se mu jako dosažitelný věčný cíl, ano on nabyl na něj i práva, z hříšníka a sluhy stal se světec a dítko Boží, milost posvěcující dává mu účast na přirozenosti božské a možnost zásluh pro nebe, povýšen je neskonale nad svou přirozenost a všechny přirozený řád, je nejen v mravním, nýbrž i ve fyzickém spojení s Kristem, jsa údem jeho mystického těla, Duch sv. v něm působí, božské ctnosti dávají mu stálou schopnost k nadpřirozeným činům víry, naděje, lásky a jiných ctností, jeho nitro skví se krásou, která podstatně je táž jako krása nebešťanů, je hoden zvláštní milostivé prozřetelnosti nebeského Otce, má právo na všechny zdroje milostí v církvi uložených, tresty věčné a časné jsou odstraněny.

Ký div, že sv. Otcové velebili křest, jakož i lásku Boží, která v něm se jeví. — Sv. Řehoř Naz. dí: „Křest je jas duše, polepšení života, prosba k Bohu, pomoc v slabostech, odtržení tělesnosti, získání Ducha, účast na Logu (Slovu), potopa hříchu, vlití světla“. — Východní Otcové líčili proto křest s oblibou jako světlo; mínili tím ovšem hlavně milost, jež nadpřiro-

zenou vírou otevírá člověku říši božských pravd. Činili tak na základě Písma (Ef. 5, 8; Žid. 6, 4, 10, 32). Ale pomluva je, když Harnack dří, že sv. Otcové viděli účín křtu jen v tomto vyšším světle a ne též v odpuštění hříchů. Očištění duše byl jim účinek záporný, světlo účinek kladný. Právě v tomto jeví se nesmírná velikost svátosti křtu, nebo odpuštění hřichu nemuselo by dávatí také nadpřirozený stav.

Že se při křtu vtiskuje duši nezrušitelný znak, bylo ukázáno v části o svátostech vůbec. Jako narození činí dítě člověkem, dávajíc mu přirozenost lidskou se všemi jeho právy a povinnostmi, tak znovuzrození křtem činí člověka dítětem božím a dává mu nezrušitelný znak křesťana. Tento znak je fysický výraz práv a povinností, které jako křesťan má. Jako člen rodiny Kristovy a úd těla Páně, o čemž nezrušitelný znak je svědectvím, má pokřtěný právo na pomocné milosti, aby jako dítě Boží mohl býti živ a dojíti spásy; zároveň svědčí, že se podřizuje pravomoci církve a zavazuje zachovávatí její přikázání. — Zvláště dává nezrušitelné znamení schopnost a právo přijmouti ostatní svátosti, ovšem ne ve stejné míře. Sv. Tomáš Akv. odůvodňuje právo pokřtěného na pomocné milosti právě, že jako z hlavy těla jde život do údů, slla, jimi vládnouti, tak hlava mystického těla, Kristus, musí údům dávatí milost, hlavně poznání a povzbuzení, aby mohly přiměřeně žítí. — Nezrušitelný znak je také příčinou, proč křest nemůže býti opakován. Jiný důvod je v tom, že se nikdo nemůže v témže řádu dvakráte naroditi, ne v přirozeném, a proto také ne v nadpřirozeném, že křest je hlavně na odpuštění dědičného hřichu, jenž byv jednou odstraněn z duše, do ní se už nevrací, že znamená připodobnění smrti Páně, jež se stala jen jednou. — Sv. Jan Zlat. dí: Jako nelze, aby Pán Ježíš byl znova ukřižován, tak nelze, aby někdo byl po druhé pokřtěn. Opakování křtu bez dostatečného důvodu, že první byl neplatný, a to i podmíněčné, je porušení zákona Božího a církevního v těžké věci. Upadá do těžkého hřichu, a zároveň též irregularity, kdo bez rozumné příčiny bez podmínky a slavně křtí, kdo jako klerik při úkonu sloužil, a kdo je znovukřtěn. Takový zove se „vinen studny“ (reus fontis); studna je tolik jako křtitelnice. Irregularitou stížený je bez prominutí neschopen některých duchovních úřadů.

Řekli jsme, že se při křtu neukládají pokuty. Z toho nenásleduje, že nelze konati kajících skutků. Katechumeni se připravovali na křest n. př. posty. Takové skutky lze konati z nábožnosti, k lepší přípravě srdce, k ovládnání žádostivosti a p. Církev neukládala jich při křtu nikdy jako pokutu, jako odpykání časných trestů. Křest ode vší viny a všeho trestu očišťuje, tak že by bylo pohanou svátosti, kdyby je někdo v tomto smyslu ukládal. — Tresty, jež ukládá za zločiny a přestupky zákon světský, křtem se ovšem neodpouštějí, ale

před Bohem neznamení již vinu, zadostiučinění spravedlnosti; před Bohem slouží trestanci jako příležitost k pokoře, trpělivosti a jiným ctnostem. Když někteří kacíři učili, že křest osvobozuje od zákonů Božích, církevních, slibů a p., hlásali hříšně zrovna opak pravdy.

Křest neosvobozuje od nezřízené žádostivosti ani od béd tohoto života, jako bolestí, únavy, nemoci, smrti. Že žádostivost není sama sebou hříšná, vykládá se zevrubně v knize o milosti; rovněž se tam praví, proč se někdy zove hříchem. Bojem proti pokušení má si křesťan zasloužit korunu slávy, bédami má být připodobněn Kristu trpícímu a podle jeho příkladu užívat jich jako příležitostí k ctnostem a zásluhám. Dostatečných milostí k tomu nikomu se nenedostává. Sv. Tomáš Akv. uvádí ještě, že by jinak lidé vyhledávali křest pro časné blaho. Pokušitelnost (porušenost) je spíše „následkem“ dědičného hříchu, nežli „trestem“; rovněž bědy, nejsou-li trestem za nové hříchy po křtu spáchané. Sv. Tomáš Akv. dří, že vše to odejme křest v onom životě, až se smrtelné tělo oděje v nesmrtelnost (1. Kor. 16, 32). Pokušitelnost a různé bědy s ní spojené nemají na dále povahu trestní (vindikativní), nýbrž spíše povahu výchovnou.

Zpověď, jež před přijetím křtu se konává, není zpověď svátostná. Má účelem, připravit křtěnce, aby nepřijal snad křtu platně sice, ale bez plného účinu. Při nehodně přijatém křtu, na př. u muže, jenž by žil v cizoložství a setrval v něm i v době křtu, uděluje se jen nezrušitelný znak. Hřích dědičný a hříchy osobní se všemi svými následky zůstávají, jelikož dle řádu, v němž žijeme, odpouštějí se milostí, avšak řečený muž klade milosti odpor. Nezrušitelný znak může se udělit, poněvadž není milostí. Hříšník je tedy platně pokřtěn, neboť byl mu vtíštěn nezrušitelný znak, kterým přičten je k rodině Kristově, ale milosti nepřijal. Když by pak činil pokání a odstranil nehodnost svou, milost křestní se dostaví. Kdyby se zřekl cizoložství hned po křtu, dostavila by se hned. Kdyby se ho zřekl později, bylo by se mu zpovídati z hříchů po křtu spáchaných. Dědičný hřích a hříchy před křtem spáchané nepodléhají pravomoci církve spojené s mocí klíčů; proto se kajcník nemusí z nich vůbec zpovídati. Rozhřešení, po případě dokonalá nadpřirozená lítost, odstraní překážku milosti, tím ožije milost křestní, jež zničí hřích dědičný a hříchy před křtem spáchané, udělí se milost svátostní, jež zničí hříchy spáchané po křtu. A což hřích svatokrádeže nehodným přijetím křtu zaviněný? Zdá se, že náleží k zpovědi, neboť kajcník jest povinen hřích ten uvést.

O potřebnosti křtu.

Jest křest vody (fluminis), žádosti (flaminis) a krve (sanguinis).

1. Jest článkem víry, že křest vody je všem lidem bez výjimky k spáse potřebný. Co do nezbytnosti, dí sv. Tomáš Akv., je křest svátostí nejhlavnější. Křest vody je obvyklý křest náš, jenž obmytím se uděluje. Potřebnost křtu uznávaly vždy také všechny sekty. Úplně nebo částečně popírali jí toliko pelagiani; z reformátorů Kalvín a Zvingli. Protestantští rozumáři moderní potřebu křtu ovšem neuznávají, jelikož zavrhuji vše nadpřirozené vůbec. Svátost je potřebna všem lidem, i dítkám. Někteří bohoslovci pochybili řkouce, že rodičové mohou v nouzi spasiti své dítky modlitbami a tak křest nahraditi. Křest je potřebný jako prostředek. Podle ustanovení Božího jest jediný prostředek spásy; dospělí mají mimo to přijmouti křest, poněvadž Bůh přikazuje, aby všichni lidé se dali pokřtiti. Dítkám jest křest tedy nutný jako prostředek, dospělým mimo to jako přikázaný. Křest je nejen branou do církve bojující, nýbrž i branou do církve vítězné.

Písmo dí: Nenarodí-li se kdo znova z vody a Ducha (svatého), nemůže vejíti do království Božího (Jan 3, 5). Vejít do království Božího znamená: spasiti věčně duši, dojíti blaženého patření na Boha (Mat. 5, 20; 7, 21; 18, 3; Mar. 9, 46; Luk. 19, 9. n.; Kol. 1, 13 a j.). Tím se ovšem nepraví, že každý pokřtěný tam vejde, nýbrž jen, že nabývá k tomu možnosti a práva. Jdouce do celého světa učte všechny národy křtíce je (Mat. 28, 19), obsahuje povinnost všem lidem od Boha uloženou, aby se dali pokřtiti. K podobnému rozkazu přidává jinde Spasitel slovo: Kdo uvěřil a pokřtěn bude, spasen bude, kdo neuvěřil, bude zavržen (Mar. 16, 16). Nevěra stačí k zavržení, víra k spasení nikoliv; k víře je třeba ještě křtu. Potřebu křtu jako duchovního znovuzrození zdůraznil Pán Ježíš zvláště v rozmluvě s Nikodemem (Jan 3, 5. n.) Slova Páně jsou tak všeobecná, že se týkají zřejmě všech lidí bez výjimky. Poněvadž Nikodem měl znovuzrození za nemožné, nerozuměje mu, bylo Kristu zajisté poukázati na jiné cesty spásy, jsou-li jaké; ale on nepoukázal na žádné, nýbrž znovu zdůraznil, že nikdo bez křtu nemůže býti spasen, doprovázeje pravdu tu slovy: „amen, amen pravím tobě“, jež jí dávají zvláštní slavnostní ráz. Sotva kdy mluvil Spasitel tak důrazně. Ani jeho slova: Kdo nevěří, bude zatracen (Mar. 16, 17), nemají tohoto důrazu.

Podání. Tertullian vykládá, že do Krista ospravedlňovala víra v něho bez křtu, ale po narození, smrti a zmrtvýchvstání přidána jest svátost křtu jako šat víry. Zákon křtu jest dán, jakož i tvar jeho. Pak dodává, „že bez křtu nikomu nepřisluší spása, zvláště slovy Páně: Nenarodí-li se . . .“ — Sv. Ireneus

píše: „Jako ze suché pšenice nemůže se státi jedna hmota a jeden chléb bez vody, tak ani my mnozí nemohli jsme se státi jedno v Kristu bez vody, jež je z nebe. Naše těla totiž řečenou koupeli, která jest k neporušitelnosti, přijala jednotu, duše skrze ducha. Proto obojího je třeba, nebo obojí zdokonaluje k životu Božímu.“ Sv. Otec mluví o vodě a duchu podle slov Páně, že je třeba znovuzrození z vody a sv. Ducha. — Didymus píše: Kristus učil prostě, že člověk, nepřijme-li křtu, je tělesný a bez účasti na nebeském světle. — Sv. Cyrill Jer.: „Kdo sestupuje k vodě, neohlížej se na nízkost živlu, nýbrž přijmi spásu z moci sv. Ducha; nebo bez tohoto obojího nemůžeš dojíti spasení. Nepravím tak já, nýbrž Pán, který tuto řeč má v moci, pravě: Nenarodí-li se . . .“ — Sv. Basil: „Žid neodkládá obřízku Hospodinem přikázanou, . . ty odkládáš se křtem, ač jsi slyšel: Amen, amen pravím vám, nenarodí-li . . . Neprojdeš-li vodami, trpkého tyranství ďáblova se nezbavíš.“ — Sv. Augustin: „Chceš-li býti katolíkem, nevěř, nerci, neuč, že dítky, jež umřely bez křtu, mohou dosíci odpuštění dědičných hříchů.“ — Biskupové kartagského sněmu z r. 411 žalovali Innocenci I. na pelagianskou krutost proti dítkám, která učil, že dítky nemají býti křtěny, věčně je zabíjí. — Křest dítek je také důkazem, že pokládána tato svátost za nezbytnou. Již tehdy vznikla otázka, co se děje s nekřtěňátky? Podrobně a určitě není na ni odpověděno ani dnes, ale již tehdy bylo jisto všem, že pro ně není blaženého patření. Po sv. Augustinu a jeho boji s pelagiany byla nauka o dědičném hříchu a potřebě křtu tak projednána, že je zbytečno, uváděti výroky o potřebě křtu z doby po sv. Augustinu. Sněm tridentský prohlásil: „Kdo by řekl, že křest je svobodný, t. j. nepotřebný k spasení, je v klatbě.“

O přesvědčení křesťanů, že křest je nezbytný, svědčí i některé bludy. Mnozí kacíři křtili i zemřelé anebo křtili za ně živoucí. Zdá se, že sám sv. Pavel na to poukazuje (1. Kor. 15, 29). Neschvaluje zvyku, ale používá ho k důkazu, že bez znovuzrození není vzkříšení. Že se křest mrtvol děl někdy také od katolíků, dokazuje sněm v Hippo z r. 393, jenž viděl se nucen proti tomu vystoupiti. — O potřebě křtu svědčí také nesmírná péče, kterou církev věnovala katechumenům. Katechumen znamená toho, jenž je vyučován. Rozdělení jich na dvě nebo tři třídy, jež dlouho bylo uváděno, ukázalo se jako dějepisný omyl, ale pravda jest, že jejich příprava ke křtu byla neobyčejně vážná. Sedm zkoušek bylo jim vykonati, nežli byli připuštěni ke křtu. Vyučování konal biskup nebo kněz zvlášť k tomu ustanovený. Dělo se pravidelně v postě; křest byl v noci na Hod Boží velikonoční. Takovým knězem pro katechumy zvlášť ustanoveným byl sv. Cyrill Jer., nežli se stal biskupem. Katechese, jež měl, se nám zachovaly. Postní doba byla svými posty a kajícími skutky nábožnosti zároveň du-

chovným cvičením a přípravou. Po křtu nosili týden bílé roucho, jež odkládali na první neděli po Velikonoci; odtud její jméno „Bílá neděle“. Křest se uděloval velmi slavně o Velikonoci a o sv. Duchu.

Bez křtu není nadpřirozeného života. Jako bez zrození není života přirozeného, tak bez znovuzrození z vody a sv. Ducha není života, jenž jediný odpovídá poslednímu cíli. Jako prostředek k duchovnímu nadpřirozenému obrození ustanovil Pán Ježíš křest. Je tedy křest nezbytný prostředek spásy. Proto byl křest, ač se slavnostně křtilo jen dvakrát v roce, v čas potřeby udělován kdykoli a od kohokoli. Tertullian dí: ... „Ostatně lze křtiti každou neděli, každou hodinu, každý vhodný čas.“ Na sněmích bylo nejednou připomenuto, aby v čas nebezpečí byl každý katechumen pokřtěn, na př. na sněmu elvirském z r. 305. Lev Vel. uvádí, že je dovoleno křtiti v každém nebezpečí, v pronásledování, bouři na moři a j., ač jako slavnostní doba je k tomu určena Veliká noc a svátky Svatodušní; nebo zvláštní tato pomoc spásy nikomu se neodpírá. Vždy byl tedy křest uznáván jako nezbytný prostředek spásy.

Kdy začala tato potřebnost křtu? Sněm tridentský dí: po prohlášení evangelia. Křest je kladný zákon, jenž nabývá platnosti prohlášením. Takové prohlášení stalo se o Letnicích. Ale otázka je: mělo-li toto prohlášení platnost pro celý svět, anebo jen pro ty, co o něm zvěděli? Bohoslovci odpovídají různě. V tom souhlasí, že zákon křtu jest již staletí prohlášen pro celý svět. Přirozeně bychom řekli, že šířením křesťanství šla ruku v ruce závaznost křtu. Avšak přemnohým bohoslovcům se tento náhled z důležitých příčin nezamlouvá. Proto praví, že se o Letnicích stalo prohlášení zákona, jelikož křest je nezbytný prostředek spásy, pro celý svět. Pak by ovšem svátost přírody pro pohany a obřízka pro židy přestaly již tehdy. Obtíž s nekřtěnými dítkami z pohanských národů, kteří evangelia neznají, zůstává i nyní.

2. U dospělých může křest vody nahrazen býti z nouze křtem žádostí. Kdo, nemoha býti pokřtěn vodou, má po křtu touhu a vzbudí dokonalou lítost (lásku), získává nejdůležitější účín křestní, posvěcující milost. Každý dokonalý skutek lásky, (a dokonalá lítost jím také je), ospravedlňuje, t. j. ničí hřích a dává posvěcující milost. Ale poněvadž nezbytným prostředkem k první milosti je z ustanovení Božího křest, jest úmysl přijmouti křest nezbytnou částí oné lásky. Pravá dokonalá lítost nebo láska není v řádě, v kterém žijeme, pro nekřtěného možná bez touhy přijmouti křest, nebo bez ní neobsahovala by to, čeho Bůh nezbytně žádá. Podobně nemá dokonalé lítosti hříšník, jenž nechce podrobiti své hříchy moci klíčů, jelikož znevažuje ustanovení Boží. Touha přijmouti křest zove se „slib svátosti“. Křest žádosti zove se někdy: vnitřní křest, křest srdce, křest ducha, křest slz. Vlastně není žádným

křtem, nýbrž zove se. tak, poněvadž dokonalá láska, jsouc spojena se slibem křtu, má tu účinný křtu. Který je tento účinný? Křest žádosti dává milost, může dáti i větší milost nežli křest, ale nezrušitelného znaku a co s ním souvisí nedává. Proto kdo nebyl skutečně pokřtěn (vodou), nemůže přijmouti jiné svátosti. Dávati dokonalé litoosti nebo lásce u nekřtěného jméno křtu vzniklo tím, že se udělení milosti, které se děje od sv. Ducha, v Písmě zove: křtiti sv. Duchem (Mat. 3, 11; Skut. 1, 5). Nauka o křtu žádosti je od církve všeobecně přijímána. Innocenc III. (XII. stol.), tážán jsa na křest, kterým žid, jsa blízek smrti, sám sebe pokřtil, pravil, že je neplatný, ale že jeho duše pro víru ve svátost došla milosti. Totéž pravil o věrném služovi církve, který zemřel, nežli byl pokřtěn. Sněm tridentský dí, že se přenesení ze stavu hříchu do stavu milosti nemůže jinak státi leč obmytím znovuzrození (křtem) anebo slibem. Slovo slib znamená to, čemu tehdaž každý rozuměl, totiž slib (žádost) svátosti, touhu přijmouti křest spojenou s dokonalou litoostí (láskou).

Pravoslavnyj Malinovskij zná křest krve, ale o křtu žádosti nemá nic. Rovněž Silvestr. V ruském bohovědném slovníku píše Šostin, „že ani jedinému sv. Otci nepřišlo na mysl, že by spasitelná litoost, vytékající z lásky k Bohu, mohla zahladiti bez zpovědi hříchy.“ Podle toho ovšem by nemohla nahraditi křest. Však zdá se, že jest na Rusi i jiné mínění. Zmíníme se o tom při svátosti pokání.

Písmo Star. i Nového zákona učí, že dokonalá litoost (láska) ničí hřích, t. j. že znamená stav duše, jenž s těžkým hříchem je v nesnesitelné protivě. Na tom se v Novém zákoně nic nezměnilo nežli že nyní nezbytnou součástí této lásky u nekřtěného je, učiniti, co Bůh chce, totiž míti úmysl přijmouti křest. Ezechiel dí: Pakli by bezbožný činil pokání . . ., ostříhal všech přikázání . . . : životem živ bude (Ez. 18, 21). Já těm, kteří mne milují, splácím láskou (Přisl. 8 17). Kdo má přikázání moje a je zachovává, ten mě miluje. Kdo však mluje mne, bude milován od Otce mého, i já budu jej milovati (Jan 14, 21). Láska je nejvyšší přikázání (Luk. 10, 27), ale kdo plní nejvyšší přikázání, je zajisté hoden lásky boží. Příklady ospravedlnění litoostí, kterou dává láska, máme na celníkovi: Dnes stalo se spasení domu tomuto (Luk. 19, 9), na Marii Magdaleně: Odpouštějí se jí hříchové mnozí, že milovala mnoho (Luk. 7, 47), na kajícím lotru: Ještě dnes budeš se mnou v ráji (Luk. 23, 43), na Korneliu (Skut. 10, 1. n.), na nějž sestoupil sv. Duch dříve, nežli byl pokřtěn, takže řekl Petr: Zdali může kdo zabrániti vody, aby nebyli pokřtěni ti, kteří přijali Ducha sv., jako i my (Skut. 10, 47)?

Vizme podání. Spis o „znovukřtění“ z r. 256, namířený proti opětování kacířského křtu, ukazuje na Kornelia a dí: „Není pochyby, že lidé mohou býti křtěni od sv. Ducha

bez vody, když bez obmytí přijali milost zaslíbení.“ — R. 392 měl sv. Ambrož pohřební řeč na císaře Valentiniana II, zemřelého jako katechumena. Práví v ní: „Slyším, že se rmoutíte, poněvadž nepřijal svátosti křtu. Rcete mi, co jest v nás jiného nežli vůle, nežli touha (t. j. co můžeme jiného učiniti)? A on měl touhu již dávno, aby byl připojen ještě nežli do Itálie přibyl, a naznačil mi, že co nevidět chce ode mne býti pokřtěn... Nemá-li tudíž milosti, po níž toužil; nemá-li jí, když jí žádal? Jistě, že chtěl, přijal.“ — Sv. Augustin neměl o věci pochybnosti. Píše: „Nepochybuji, že katol. katechumen, zapálený božskou láskou, zasluhuje přednost před pokřtěným kacířem; i v církvi ceníme dobrého katechumena nad špatného pokřtěného. Lepší je setník Kornelius ještě neokřtěný, nežli Šimon (kouzelník) pokřtěný. Onen byl již před křtem naplněn sv. Duchem, tento i po křtu zmítán je duchem nečistým.“ Jinde vykládá, že spása je možná z dvojího pramene, ze křtu a z obrácení srdce k Bohu, když onen není možný. V boji proti pelagianům, kteří nezbytnost křtu popírali, sv. otec přes nauku „dobře uváženou“ se zviklal. — Řehoř Naz. varuje ty, kteří spoléhajíce na křest žádosti křest vodou odkládají. Tím nepopírá jeho platnosti, nýbrž právem poukazuje na závaznost příkázání; avšak jeho slova svědčí, jak pevná, ano od mnohých až přemrštěná byla nauka o křtu žádosti. — Sv. Tomáš Akv. vykládá, že kdo není a nechce býti pokřtěn, pohrdá svátostí, i nemůže dojíti spásy, jelikož ani svátostně ani v mysli není na Krista vsípen, v němž jediné je spasení, že však ten, kdo chce svátost touhou, spasení dojíti může vírou, jež oživena je láskou. — Mezi zavrženými větami Bajovými jsou některé, jež praví bludně, že dokonalá láska může býti v duši bez odpuštění hříchů.

Jest otázka, je-li nezbytné, aby touha po křtu, spojená s láskou, byla rozvinutá anebo stačí-li zavinutá. Poněvadž každá dokonalá láska Boží obsahuje v sobě vůli konati vše, co Bůh chce, je v ní sama sebou obsažena, ale zavinutě, vůle, dáti se pokřtiti. Stačí-li takováto zavinutá touha? Tuto touhu by měl každý, kdo Boha dokonale miluje, a který, kdyby o křtu jako nezbytném prostředku ospravedlnění věděl, s ochotou by jej přijal. Obecnější mínění praví, že stačí. Otázka tato podobná jest otázce, jaké víry je třeba pohanu, aby láskou Boží mohl býti ospravedlněn; je o ní řeč v knize o milosti. Také je nějaká podobnost mezi duchovním přijímáním a křtem žádosti. Duchovní přijímání nahrazuje přijímání skutečné; křest žádosti nahrazuje křest vodou. Dále mezi dokonalou lítostí vzhledem k zpovědi. Dokonalá lítost ospravedlňuje, ale je v ní obsažen slib, podrobiti hříchy moci klíčů. Podobného cos je při křtu žádosti.

Někdo získá si milost ospravedlnění „slibem svátosti“, ale když vyvázne z nebezpečí, odloží křest, ač nyní má k němu

příležitost. Zůstává-li v milosti? Nikoliv, nýbrž ztrácí ji, jelikož se dopouští buď hrubé lehkomyšlnosti nebo nevážnosti k svátosti nebo jiného těžkého hříchu. Že dospělý, jenž se dokonale ke křtu připravuje, bývá již před obřadem v posvěcující milosti, jsme řekli. Křest rozmnožuje mu pak milost a dodává mu ostatní účiny. Od prohlášení křtu není v nebi nikdo, kdo nepřijal křtu skutečně nebo slibem; tu odezíráme od otázky, kdy se prohlášení stalo. Když sv. Otcové někdy mluví, jakoby žádná svatost života nenahradila křtu, mluví případy, když se někdo zdráhá přijmouti svátost skutečně, spoléhaje na žádost křtu, anebo když někdo ani žádosti nemá.

3. Jest jistá nauka církve, že křest může u dítek i dospělých nahrazen býti mučednictvím. Mučednictví záleží v trpělivém snášení smrtelného mučení pro Krista. K podstatě mučednictví náleží:

a) Mučení, z něhož přirozeně následuje smrt. Smrt při ošetřování nemocných, raněných v bitvě a p. není mučednictvím. Zmučený, jenž se uzdravil, není v pravém slova smyslu mučedníkem; kdo na rány zemřel, třeba ne hned, jest jím. b) Pro Krista. Ne muka, nýbrž příčina muk činí mučedníkem, praví starokřesťanské rčení. Tou je křesť. víra, některá křesť. ctnost na př. čistota, zachování zpovědního tajemství a p. Kacíř nemůže býti mučedníkem, oběť revoluce jen tehdy, když vykrvácela skutečně pro víru. c) Trpělivé snášení. Kdo se hájí se zbraní v ruce a zahyne, není mučedníkem. Mučednictví je skutek statečnosti, pohnutkou k němu nadpřirozená víra, naděje, láska a p. I bázeň, že zapření víry je hřích, jenž zasluhuje věčný trest, je nadpřirozená pohnutka a tudíž dostatečná. — U dítek, jež nemají užívání rozumu, nemůže býti mučednictví projevem žádné ctnosti a tudíž ani zásluhou. Ale víme, že Bůh přijímá jejich násilnou smrt z nenávisti k víře jako krvavé svědectví pro víru, t. j. jako mučednictví; jest jím tedy jen z vůle boží.

Skutečné mučednictví nahrazuje u dítek i dospělých křest, a to tak, že odpouští všechny hříchy, velké i malé, jakož i všechny tresty, takže mučedník vchází hned do slávy věčné.

Písmo. Pán Ježíš řekl: Kdo ztratí život svůj pro mne, nalezne jej (Mat. 10, 39), t. j. kdo ztratí pro mne život časný, nalezne život věčný. Kdo nenávidí život svůj na tomto světě, k životu věčnému zachová jej (Jan 12, 25); smysl je týž jako prve. Kdo by ztratil život svůj pro mne, ten zachová jej (Luk. 9, 24). Kdo mne vyzná před lidmi, toho vyznám i já před Otcem svým, jenž jest v nebesích (Mat. 10, 32). Slova ta mají v nejvyšší míře platnost o vyznání Krista až k smrti. S mučednictvím je ovšem spojeno odpuštění všech časných trestů.

Podání. Tertullian: „Máme i druhé obmytí, jedno a totéž, totiž krev. To je křest, jenž obmytí i nepřijaté představuje a ztracené vrací.“ — Cyprian: „Může-li síla křtu býti větší

a mocnější nežli vyznání, utrpení, když někdo krví je pokřtěn?... Věztež, katechumeni, že není zbaven svátosti křtu, kdo je pokřtěn nejslavnějším a největším křtem krve, o němž i Pán řekl, že musí býti jiným křtem pokřtěn. V evangeliu prohlašuje, že pokřtění krví a posvěcení smrtelným utrpením dosahují milosti božského zaslíbení.“ — Sv. Augustin: „Kdož bez obmytí znovuzrození umírají pro Krista, získávají pro odpuštění hříchů tolik, jako by byli obmyti v studni křestní. Jenž řekl: Kdokoli se nenarodí znovu... vyňal je, když neméně obecně pravil: Kdo mne vyzná před lidmi...“ — Jan Zlat.: Jako ti, kdož jsou vodou pokřtěni, tak ti, kdož vytrpí mučednictví, obmyti jsou vlastní krví. — Innocenc III. řekl: „Potupuje mučedníka, kdo se za mučedníka modlí.“

S touto naukou je v souhlase také jednání církve. Církev uctívala jako mučedníky i ty, kteří bez křtu pro Krista byli umučeni, jako sv. Emerentia; nemluvnata betlémská jsou ctěna v církvi od nejstarší doby, jak svědčí Ireneus a Cyprian.

Přirovnejme křest krve ke křtu vody a žádosti.

Křest vody a mučednictví. Křest vody je svátost, kterou mučednictví není. Mučednictví nevtrhuje nezrušitelného znamení, ale odpouští jako křest vody všechny hříchy a tresty, dávajíc též zvláštní okrasu duchovní, zvanou aureolu, korunku mučednickou. Nad křest vodou vyniká podle sv. Tomáše Akv. dvojm. způsobem. Předně připodobňuje více ukřižovanému Kristu: Pán Ježíš řekl k apoštolům: Můžete-li pít kalich, který já piji, aneb pokřtěni býti křtem, kterým já jsem křtěn (Mar. 10, 38)? Sám Spasitel tu staví křest krve jaksi nad křest vody. Křest má účinnost z kříže Kristova (Řím. 6, 3. h). Mučednictvím je člověk zvlášť Kristu podoben. Proto má i neméně účinnost nežli křest. Sv. Bonaventura dodává: „Při křtu smrtí vodou se jen znázorňuje, v mučednictví přijímá skutečně.“ — Za druhé jest sv. Duch hlavní příčinou posvěcení ve svátostech, ale v mučednících je ještě více činný; jelikož způsobuje viditelný důkaz lásky, nad níž nemůže býti větší (Jan 15, 13). U dítek je při mučednictví aspoň zvláštní připodobnění ukřižovanému Kristu.

Křest krve a žádosti. Nad tímto vyniká křest krví prostě. Křest žádosti působí jen úkonem konajícího (ex opere operantis), t. j. silou osobní dokonalé lítosti nebo lásky, spojené s touhou po křtu, jak jsme svrchu vyložili. Mučednictví působí na způsob vykonaného úkonu (ex opere operato). U dítek, které osobních skutků nejsou schopny a u nichž proto křest žádosti je nemožný, jeví se to zvlášť zřetelně. U dospělých je tomu také tak. Křest krve nepůsobí pro vnitřní city lítosti nebo lásky, nýbrž proto, že mučednictví samo, mučednická smrt je zevním skutkem této lásky, třebas jí mučedník právě v srdci nevzbuzoval. Nelze namítati, že apoštol dí: Kdybych vydal tělo své k spálení, ale lásky neměl, nic mi to neprospívá

(1. Kor. 13, 3). Sv. Pavel, aby mocně ukázal, že se bez lásky bliženské nelze Bohu líbiti, což jest zajisté pravda, uvádí i případ, který ve skutečnosti je asi sotva možný. Právě mučednictví jest zajisté vždy láska Boží a preveliká; proto působí na způsob vykonaného úkonu. Mučednictví vyniká nad křest žádostí i tím, že působí vždy odpuštění všech vin a trestů, čehož u tohoto nemusí býti a také asi nebývá. — Již sv. Augustin pravil, že jest potupou pro mučedníka, za něho se modliti. — Proslaven je podobný výrok Innocence III.: Potupuje mučedníka, kdo se za něho modlí. — Sv. Tomáš Akv. praví: „Mučednictví očisťuje od všeliké viny, malé i velké, leč by vůle skutkem lpěla na hříchu.“ Ale to při pravém mučednictví je sotva možné. Jakmile je pravé mučednictví u někoho zjištěno, církev nevyšetřuje dále, jsouc přesvědčena, že komu Bůh dal tuto neobyčejnou milost, tomu dal také vše, aby měla plný účín.

Čeho je k mučednictví třeba, jsme pravili. Je otázka, čeho se žádá na hříšníkovi-mučedníkovi. Sněm tridentský praví, že k odpuštění hříchu je potřebí vždy lítosti. Je-li jí třeba mučedníkovi-hříšníkovi? Zajisté. Avšak právem lze říci, že tato lítost v mučednictví samém je obsažena. Vůle, umřítí pro Krista, dáti největší pozemský statek, obsahuje zajisté zřeknutí se hříšného lpění na věcech pozemských menších. Proto není zajisté nic jiného třeba. Vizme.

Mučednictví může dáti milost každému, kdo jí neklade překážky. U dítek se tak děje. Proto působí stejně také u dospělých, leč by právě skutkem projevovali hříšnou nějakou náklonnost, což však je sotva možné. Otcové a bohoslovci učí, že mučednictví je nad křest vody účinnější. Ale křest vody uděluje milost nezávisle na dokonalé lítosti. Kristus uvádí bázeň před věčnou smrtí za důvod, aby se učenci nebáli mučednictví; tedy i tento méně dokonalý důvod k němu stačí. Přece však pokládáno bylo mučednictví vždy za čin, jenž dává dokonalou svatost. Co z toho jde? Že v skutečném pravém mučednictví je vše obsaženo, čeho je třeba, aby mělo úplný účín. Sv. Afra byla velikou hříšnicí, ale vytrpěvši mučednictví, hned byla pokládána za svatou. — Namítnouti lze, že církev vyšetřuje, jak se ti, již mají býti uznáni za mučedníky, před mučením chovali, že, mohl-li se pohan dáti pokřtiti, ale nedal, mohl-li se pokřtěný hříšník, zpovídati, ale nezpovídal, ho za mučedníka neuzná a p. To jest pravda. Ale to činí, aby se přesvědčila, je-li tu skutečné mučednictví podle uvedených svrchu podstatných požadavků. Tu tedy neprojevuje pochybnost o účínu pravého mučednictví, nýbrž o tom, skutečně-li se v tomto případě stalo.

O přijímači křtu.

Jen člověk a každý člověk ještě nekřtěný může přijmouti křest. Jen člověk, nebo jen lidé mají dědičný hřích, a každý člověk, nebo každý jej má. Promluvíme nejprve o křtu dospělých, poté dítek.

1. Dospělý. Každý dospělý nekřtěný člověk je přikázáním Kristovým vázán dáti se pokřtiti. Kristus přikázal apoštolům, aby křtili všechny národy, a křest je jediný prostředek spásy; proto rozkazu Páně a nezbytnosti křtu jako jediného prostředku odpovídá povinnost, aby všichni přijali křest. Zároveň tím nabývají na křest práva, takže kněz, jenž by bez náležité příčiny nekřtěnému odepřel křest, dopustil by se hrubého porušení své povinnosti a práva žadatelova. Každý člověk má nejen právo na spásu, nýbrž i povinnost spasiti duši.

Aby u dospělých křest byl platný, třeba, aby přijímač měl úmysl jej přijmouti. Řekli jsme v části o svátostech vůbec, že stačí úmysl bytelný, držebný (habituální), t. j. takový, jenž byv jednou zbuzen nebyl odvolán. Úmysl je podmínkou, nikoli součástí křtu. Kdyby byl součástí, působil by spolu při úkonu. Pak by bytelný úmysl nestačil. Blázen, nemocný, jenž usnul, mohou býti pokřtěni, když projevíli dříve vůli, přijmouti křest. Když hrozí nebezpečí smrti, má se tak státi hned. Ne-li, má se čekati, kdyby snad nabyli vědomí. To žádá jednak úcta k svátosti, jednak větší prospěch křtěnce, jenž se může připravit. Platný je úmysl, který byl fysicky nebo mravně vynucen, ale je dobrovolný. Slovo vynucen bereme v širším smyslu. Pohan, jenž zastrašen jsa hrozbou (mravné přinucení) věčného soudu a zavržení projevil souhlas dáti se pokřtiti, má dostatečný úmysl neodvolá-li ho. Sám Pán Ježíš užíval hrozby jako důvodu: Kdo neuvěří, bude zatracen (Mar. 16, 16). Tento úmysl je platný, i když je polodobrovolný, na př. když si pohan řekne: ¶Kdyby nešlo o spásu duše, kdyby mne nikdo nenutil a p., nedal bych se pokřtiti; ale musím, nic jiného mi nezbývá. Ba i při zevním násill může býti úmysl dobrovolný. Jakmile úmysl je dobrovolným projevem vůle, nechť má důvod jakýkoliv, křest je platný; možno je však, že potom nemá plného účinu, t. j. vtiskuje nezrušitelný znak, ale nedává milosti. Pokřtěný je od té chvíle pod duchovní mocí církve a může, ano musí od ní býti přidržován, aby plnil přikázání víry křesťanské.

Poněvadž právo a povinnost spasiti duši je osobní nejvyšší věcí jednoho každého, nemůže nikdo nikomu brániti, aby se nedal pokřtiti. Syn může se dáti pokřtiti proti vůli rodičů, žena proti vůli muže, poddaný proti vůli císaře. Ani církev nemůže činiti překážky. Může žádati náležitou znalost víry, může zapověděti křest, kde má odůvodněnou obavu, že bude zneuctěn, nebo z jiné spravedlivé příčiny, ale byl-li přes to udělen, musí uznati jeho platnost, jakmile se přesvědčí, že udělovatel měl

úmysl činiti, co činí církev, že viditelné znamení bylo řádně vykonáno.

Aby křest byl dovolený a přinesl užitek milosti, musí dospělý křtěnec míti víru a naději; je-li hříšníkem, aspoň nedokonalou lítost. Má-li jen dědičný hřích, není lítosti třeba, jelikož nikdo nemůže odvolati to, co přijal dědičně. Není třeba zpovídati se z osobních hříchů, poněvadž pokání může odpouštěti jen hříchy po křtu spáchané. Vyznati hříchy kajícího může, přeje-li si duchovního vedení. Zpovědník má ho vyslyšeti, ovšem bez rozhřešení. Křtěnec musí, aby mohl přijmouti milost, učiniti vše, čeho se k platné lítosti žádá. Musí vrátiti nebo nahraditi ukradený statek, opustiti blížkou příležitost, odstraniti pohoršení a jiné věci, bez nichž není obrácení k Bohu. To asi bývala příčina, proč připouštěly některé církve před křtem zpověď: měla křtěnci dáti bezpečnou příležitost, aby se vyslovil, poučil, povzbudil a p. Nebyla to zpověď svátostná, také nemohla katechumenům odňati právo dáti se pokřtiti —

Křest v uvedených okolnostech je (na př. když by křtěnec žil v hříšném poměru nebo obtížen byl cizím statkem a p.) platný, ale bezmilostný; bohoslovci říkají infructuosus, neplodný. Uděluje jen nezrušitelný znak, s nímž spojeno je právo na milostné účiny křtu, ale dědičný hřích, osobní hříchy, odvrácení od Boha zůstávají. Odtud nezbytný požadavek přípravy u dospělých. Při katechumenech žádal se vždy půst s horlivou modlitbou, často i jiné kající skutky. — Jest pravidlo, že se žádá, kde je to možné, jasné a určité projevení úmyslu, přijmouti křest. V případě nebezpečí, v smrtelné mdlobě a p. lze se spokojiti jakýmkoliv úmyslem, dříve projevěným a neodvolaným. Kde vůbec nebyl úmysl projeven, ale také ne odpor, lze snad křtiti pod podmínkou. Uzdraví-li se chorý a chce-li pak býti pokřtěn, křest podmíněčně se opakuje; nechce-li, nebyl vůbec udělen. Důvod je, že pro spásu duše dlužno v největší tísní zkusiti vše, co je přípustné.

Povinnost, dáti se pokřtiti, zavazuje jistě v nebezpečí života, nebo kdo by nedbal tu křtu, těžce by hřešil, vydávaje spásu svou lehkomyšlně v šanc. Ale povinnost ta zavazuje již dříve; bohoslovci praví: jakmile se tak důstojně a bez velikých obtíží může státi. Důvod je na bíledni. Člověk nekřtěný je od Boha oddělen, neschopen dojiti blaženého cíle, není přivtělen jako úd do mystického těla církve, nemá v duši nadpřirozeného života z milosti. Jakmile tedy poznal, oč jde, nemůže bez příčiny odkládati, nebo dal by tím na jevo hříšnou nedbalost o svou duši, neúctu k Bohu, neposlušnost ke Kristu. To plyne ze zákona přirozeného a zjeveného. — Jaké odkládání křtu je těžkým hříchem, nelze říci. Nedlouhé nikoliv, nebo církev křtila dlouho, vyjma případy nebezpečí, jen dvakráte do roka, o velikonočních a o sv. Duchu. Ovšem změnily se zatím zvyky, a to proti odkládání křtu. Zvláště

od V. století znatelná je snaha, rozmnožovati dny udílení křtu. Doba věnovaná vyučování není ovšem odkládání. I v staré době sv. Otcové horlili proti odkládání s křtem: „Jakže, volá sv. Basil, ty jsi od mladosti vyučen ve víře a nepřijal jsi dosud pravdy? ... Poddej nezkrocenou šíji svou, přijmi jho Kristovo, abys bez něho jsa a veda život svobodný, neupadl v kořist šelem.“ Církev trestávala nejednou odkládání křtu tím, že odkladače prohlásila za neschopna vyšších svěcení.

Panna Maria nemohla přijmouti křest jako svátost znovuzrození, nebo měla milost od počátku, ale mohla jej přijmouti, aby obdržela nezrušitelný znak, stala se údem církve a rozmnožila milost v sobě. Z té příčiny byl křest pro Pannu Marii, jak jsme poznamenali již výše, aspoň vhodný. Byla-li pokřtěna, nevíme. Apoštolové potřebovali znovuzrození, ale mohli je mlíti jinými způsoby. Pro ně byl křest z mnohých důvodů ještě vhodnější.

2. Dítky. Jest článek víry, že křest dítek je platný. Sněm milevský II. (r. 416) dí: Zalíbilo se, aby, kdokoliv popírá, že dítky ze života matek vyšlé nemají býti křtěny, byl v klatbě. Sněm lateránský IV. dí, že křest dítkám řádně udělený prospívá jim k spasení. Sněm tridentský odsuzuje ty, kdo praví, že pokřtěné dítky nemají býti počítány mezi věřící, anebo že mají býti dospěvše pokřtěny znovu. O platnosti dětského křtu pochybovali valdští, poplrají jej anabaptisté (opakovači křtu), menonité a někteří baptisté.

Písmo sv. neuvádí žádného křtu dítek, ale vypravuje o pokřtění celého domu: Lydia byla pokřtěna i dům její (Skut. 16, 15). — V žaláři mluvil Pavel slovo Páně žaláříkovi a všem, kteří byli v domě jeho . . . A byl pokřtěn, a všecka čeleď jeho . . . veselil se, že s celým domem uvěřil v Boha (Skut. 16, 33. n.). — Sv. Pavel dí, že křtil Štěpánovu čeleď (1. Kor. 1., 16). Není pochyby, že mezi pokřtěnými byly i dítky. Však máme i jiný důkaz biblický, ducha Písma. V Starém zákoně byly dítky očišťovány od hříchu a posvěcovány skrze obřízku. Ale obřízka předobrazovala křest (Kol. 2, 11. n.). Proto jest zcela v duchu Písma, aby v Novém zákoně křest očišťoval a posvěcoval dítky. To jest i nezbytné. Všichni lidé mají a mohou býti spaseni (1. Tim. 2, 4). Dítky jsou také lidé a schopny přijmouti milost. Přijal ji sv. Jan Křtitel v lůně mateřském, Pán Ježíš blahoslavlil dítky, což se jistě nedělo na plano, nýbrž spojeno bylo s milostí (Mat. 19, 15). Avšak bez znovuzrození z vody a sv. Ducha nemůže nikdo vejíti do království Božího (Jan 3, 5). Proto mohou a musí býti pokřtěny. Pán Ježíš zvlášť řekl: Nechte dítek jíti ke mně a nebraňte jim, nebo takových jest království Boží (Mar. 10, 14). Mohou tedy vejíti do království Božího. Poněvadž nyní jediným prostředkem spásy je křest, chtěl zajisté, aby byly křtěny.

Z podání stačí uvést něco málo z dob před Augustinem, nebo v boji proti pelagianismu, popírajícímu dědičný hřích, hlavním důvodem byl křest dítek. Boj byl veden hlavně sv. Augustinem. Odsouzením pelagianismu byla potvrzena i platnost křtu dítek. Sv. Augustin dovolává se podání Otců. Píše: „Nechť dítky jsou do kostela nesený, nemohouce tam jít na vlastních nohou, běžíce, aby uzdraveny byly, nohami jiných . . . Nechť vám tedy nikdo nevnučuje jiných nauk. Tak církev vždy věřila a jednala, to obdržela od předků, to vytrvale až do konce zachovává.“ — Již Ireneus (II. stol.) psal: „Kristus přišel spasit všechny, všechny, kteří skrze něho se obrozují v Boha: dítky a maličké a chlapce a jinochy a starší.“ — Origenes píše: „Církev přijala od apoštolů podání křtiti také dítky. Vědělť ti, kterým tajemství Boží byla svěřena, že u všech jsou vrozené skvrny hříchu, jež vodou a sv. Duchem třeba obmýti.“ — Jediná sekta hieracitů učila v prvních dobách, že dítky jsou neschopny křtu. — Sv. Cyprian píše jménem karthaginského sněmu z r. 253 k biskupu Fidovi, jenž myslil, že dítky nemají býti křtěny: „Nikdo s tebou nesouhlasí, nýbrž všichni soudíme, že žádnému člověku narozenému milosrdenství a milost boží nemají býti odprány.“ — O slovech těch psal sv. Augustin, že sv. Cyprian nevyslovil jimi nic nového, nýbrž opravil jen náhled těch, kteří se domnívali, že dítko nemá býti před osmým dnem po zrození pokřtěno. — V katakombách máme uvedeny skutečné případy křtu dítek. Martius Verinus dal dítkám svým na hrob nápis: „Verina přijala křest, když jí bylo 10 měsíců, Floriana, když jí bylo 12 měsíců.“ Jinde čteme: Zde odpočívá Achillia, novokřtěnka; bylo jí 1 rok a 5 měsíců; zemřela 23. února. — Harnack tvrdí ovšem, že se křest dítkám neuděloval, ale za Tertulliana zvyk, křtiti je, byl všeobecně rozšířen.

Důvod z rozumu je na blledni. Křest působí vykonaným úkonem, i vykonává svůj účín též u dítek. Úmysl nahrazují rodiče nebo kmotři, kteří jménem dítky vyznávají také víru. Malinovskij uvádí na důkaz, že dítky mohou přijmouti křest, příklady Písma, jak Pán Ježíš uzdravil nemocného na těle, a zajisté i na duši, na vyznání víry nebo prosbu jiných. Tak dceru kananejské ženy (Mat. 15, 22. n), němého (Mar. 9, 17. n), ochrnu (Luk. 5, 18. n) a j. Snad chce tím dovoditi, že vyznání víry kmotrů stačí. Avšak k přijetí křtu u dítek není takového projevu třeba. Již jsme řekli, že bez součinnosti přijaly dědičný hřích, i že bez ní může býti z nich sňat.

Proti křtu dítek byla činěna námitka, že Pán Ježíš, který nám je ve všem vzorem, dal se pokřtiti v 30. roce. Námitka je planá. Sv. Řehoř Naz. píše: „Praví: Kristus, ač Bůh, dal se pokřtiti v třicátém roce; jak můžeš ty pospíchat se křtem? Pravě, že je Bůh, rozřešil jsi otázku. On je čistota sama, i nepotřeboval očištění; očišťuje se pro tebe, jakož i tělo nosí pro tebe, byv bez těla. Jemu nehrozilo nebezpečí z odkládání

se křtem ... Ale pro tebe je nebezpečí, umřeš-li, jelikož ses narodil pouze k setlení a neoblekl nesetlení.“ Poté vykládá, že Kristus je nám příkladem, ale nikoliv tak, abychom činili vše, co on, a tak, jako on. Ostatně Pán Ježíš přijal obřizku hned po narození; sv. Otec mohl účinně vésti důkaz z ní.

Kdy mají dítky býti křtěny? Že dítky mohou býti pokřtěny, je článek víry. Kdy se tak má státi, závisí na řádu církevním. Povinnost, dáti své dítky pokřtiti, padá na rodiče anebo na ty, kteří je zastupují. Mluvíme o rodičích křesťanských.

Když hrozí nebezpečí smrti, káže nejen zákon církevní, nýbrž i Boží, aby hned byly pokřtěny. Bůh chce, aby duše dítky došla blaženého patření, rodičové nebo jejich zástupci jsou za ni odpovědní, věčné blaho dítky to žádá. Kdyby toho zanedbali, padá tato povinnost na každého, kdo může nemluvně pokřtiti; je k tomu povinen, i když by dílo spojeno bylo s velkou obtíží. Totéž má platnost o každém plodu duší oživeném. Když takový plod vyjde z útroby matky, má býti, není-li jisto, že je mrtev, pokřtěn aspoň pod podmínkou. Jest povinností duchovního správce, aby o tom porodní bábu poučil. — Když matka v těhotenství umřela, má býti od příslušných osob plod vyňat, a žije-li, pokřtěn. Úkol první přísluší lékaři, druhý bábě a jiným, otci, není-li tu jiných osob. Mimo lékaře smí se díla odvážiti jen ten, kdo v té věci má dostatečné vědomosti nebo zkušenosti. — Když bez operace nelze dítku dostat z útroby matky, možno dáti jako pravidlo: znamená-li operace smrt matky, je nedovolena. Je-li velmi nebezpečná, není matka povinna se jí podrobiti, ale může tak učiniti. Ukládati jí takovou povinnost, zdá se kruté; mimo to před dobou porodu naskytá se obyčejně příležitost, že plod může býti platně pokřtěn. — Když na světlo vyjde plod znetvořený, dlužno se poraditi s odborníky. Jen lidská živá bytost může býti křtěna. Při pochybnosti dlužno křtiti pod podmínkou.

Že nemůže dítko býti křtěno „na“ životě mateřském, rozumí se samo sebou, nebo voda musí je obmýti; obmýti tělo matky není obmýti dítko. Ve středověku učili bohoslovci, že dítko v těle mateřském nemůže býti křtěno. Důvod jejich byl, že voda nemůže se dotknouti těla dítěte. Když lékařská věda, pokročivši, našla prostředky, které obmytí dítky činilo možným, změnili bohoslovci svůj názor. Dnes učí všeobecně, že takový křest může býti platný. Není-li jistoty, že voda obmyla tělo dítky, dlužno křest pod podmínkou opakovati.

Nehrozí-li nebezpečí, nepřikazuje žádný zákon Boží, aby dítko bylo pokřtěno dříve, nežli dospěje k rozumnosti. Ale církevní zvyk a též některá nařízení církve ukládají rodičům nebo jejich zástupcům povinnost, aby se křest stal záhy. Římský rituál praví: „Farář napomínej příležitostně ty, jimž péče o křest náleží, aby narozené dítky jak možno nejdříve přinesli do kostela, aby svátost, dítkám svrchovaně potřebná, nebyla na škodu

jejich spásy příliš odkládána.“ Kdyby se tak dělo přes měsíc, mohlo by se odkládání státi těžkým hříchem. Že církev má právo takové příkazy dávat, rozumí se samo sebou, nebo jde o věc číře duchovní a týká se rodičů, kteří podléhají pravomoci církve. Proto mohou býti i nuceni, aby dali dítě pokřtiti. Ano dítě křesťanských rodičů může býti pokřtěno i proti jejich vůli. Zákon ten je svrchovaně rozumný. Neříkej, že dítě nemůže užívat posvěcující milosti k dobrým skutkům, nýbrž pomni, že chybí mu jinak svatost, bez níž Bohu není milé, že chybí mu spojení s církví a Kristem, věc vzácná, a že nebezpečí smrti je u dětí vždy nemalé. Do duše pokřtěného dítěte vstupuje sv. Duch, anděl strážce má nad ním zálibení a ochotněji ho chrání, nezrušitelný znak dává mu právo na milosti, jakmile jich je třeba, posvěcující milost napomáhá k výchově, božské ctnosti, s počátku v duši jen jako vloha, při prvních modlitbách a ctnostech pomáhají k skutkům nadpřirozeným. Zdalíž to nejsou mocné důvody pro brzký křest?

Nebylo-li by lépe, aby křest byl odložen až dítě samo bude s to, aby dalo slib křestní? V starověku křesťanském se někdy křest tak odkládal. Tenkrát ovšem nebylo ještě ustáleného řádu církevního a kladných nařízení. Ambrož a jeho bratr byli křtěni v mužném věku, Augustin po svém obrácení. Někteří rodiče, jako Monika, činili tak z ušlechtilých, ale klamných důvodů, aby si totiž děti zachovaly tím spíše křestní nevinnost až do smrti, někteří proto, aby nemusili vésti přísný křesťanský život. Sv. Otcové proti tomu bojovali a napomínali k brzkému křtu. Ale byli někteří, kterým nějaký odklad nebyl proti mysli. Tertullian doporučoval, ale zdržlivě, dobu, kdy se děti počnou učit. Řehoř Naz. třetí rok věku; podobně Jeronym. Církev to trpěla, ale neschvalovala. Křest dětí také víc a více se ujímal. Příspěly k tomu smutné případy, že některé umřelo bez křtu.

V době reformace napsal Erasmus, katol. učenec, ale s počátku nakažený reformačním hnutím, že děti, dospěvše, mají býti tázány, souhlasí-li s křestním slibem, který kmotři za ně učinili. Sněm tridentský názor ten odsoudil. Právem. Nezavazuje jen křestní slib, nýbrž zákon Boží. Každý člověk je povinen přijmouti křest, když nauku křesťanskou pozná. Tím více je povinen s ním souhlasiti, kdo jej už přijal. Neptá-li se ho stát, přijímá-li zákon o nucené návštěvě školy, ač nutnost ta nemůže býti ani přirovnána k důležitosti křtu, nemůže ani církev dáti mu na vůli, chce-li býti křesťanem čili nic. Zásada Erasmem pronesená je revoluční, znamená dovoliti odpor proti Bohu, Kristu a církvi, hlásá indiferentismus náboženský, jenž dří, že každý může libovolně zvoliti si víru bludnou nebo pravou. Dítě křesťanských rodičů náleží křesťanské společnosti. Jako ten, kdo se narodí v lidské společnosti, je vázán lidskými zákony a nemá práva nepřijímati jich, tak dítě křesťanské společnosti

podléhá křesťanským zákonům. Ta zná víru, zná božskou její závaznost, a proto má povinnost a právo, křtem vložit ji na dítko. Křtem stává se údem na těle Kristově a náleží mu tak, že odpor byl by odpad a věčná zkáza. Ostatně při sv. přijímání a při biřmování bývá křestní slib obnovován. To se děje v době dostatečné dospělosti dítek.

Co řekneme o dítkách nekřesťanů? Je-li dospělé a žádá křtu, nemůže mu býti odepřen, ovšem po náležitém poučení. Pro odpor rodičů, těžké nesnáze lze jej poodložit na příhodnější dobu, ale nikoliv odepřít. V nebezpečí smrti musí býti, žádajíc si ho, pokřtěno, nechť by vzešly z toho jakékoliv obtíže; ovšem stačí křest tajný. Na pokřtěné dítko má církev právo, i může je i rodičům odejmouti, kdyby mu hrozilo nebezpečí odpadu; arcíť nesmělo by z toho hroziti větší zlo, nebo Bůh může pomoci dítku i jinak. — Běží-li o nemluvně křesťanských rodičů, dlužno říci asi toto. Správně udělený křest je platný, byť se stal proti vůli rodičů. Svatý Augustin dí, že se dítko znovuzrozuje z vody a Ducha sv., ne z vůle rodičů. Takové dítko náleží pod pravomoc církve. Církev má právo, ano povinnost žádati, aby bylo po křesťansku vychováno; i mocí mohla by zakročiti, kdyby hrozilo dítku nebezpečí odvrácení od víry. Vyšší dobra žádají ovšem moudré opatrnosti. Křest dítky nekřesťanských rodičů proti jejich vůli je však nedovolený. Nikdy nekřtila církev, dí sv. Tomáš Akv., židovské dítky proti vůli rodičů. Innocenc III. ustanovil na udělovatele takového křtu trest sesazení z úřadu a pokutu tisíc dukátů. Takovému jednání odporuje sám zákon přirozený. Církev nemá práva nutiti mocí k víře. K víře třeba u dospělých svobodného souhlasu. Dítky pak náležejí rodičům. Vzlíti jim je, jest jednati proti přirozenému zákonu. Nevzlíti, jest vydati je nebezpečí, že budou od rodičů vychovány v jejich víře a nikoliv ve víře křesťanské. Proto takový křest je bezprávi proti rodičům i proti svátosti. Když by se někdy stal, ať už z jakékoli příčiny, a byl platně udělen, může a má církev svého práva na dítko hájiti. Také stát má v některých případech právo odníti rodičům dítko. Však jinak věc se má, když dítko umírá. Tu má dítko božské právo na křest. Kdo je pokřtí, neporuší práva rodičů, nebo smrt jim je vůbec odejme, a dítko získá věčnou spásu. Řekneš: Proč jen v případě smrti? Poněvadž není božského zákona, aby byly dítky ihned křtěny a církevní zákony mají platnost jen pro křesťany. Odložení křtu jest pouhým dovolením. Když dospělé dítko žádá křtu, má na něj právo; kdyby rodiče mu bránili, porušovali by je.

Dítko opuštěné může býti pokřtěno, nebo rodiče buď se práva na ně vzdali anebo je ztratili. Totéž má platnost o dítkách které jsou z moci rodičů úplně vzaty. — Křtí dítky odpadlíků a kacířů je dovoleno, ať chtějí nebo nechtějí, jelikož jsouce pokřtěni podléhají zákonům církve, tudíž i zákonu

o křtu. Avšak církev proti jejich vůli tak nečiní, jelikož by vznikly z toho veliké boje a nesnáze. Křest dítěte je jako odložen. Až dospěje, samo se rozhodne. — Když otec anebo matka z rodičů pohanských, židovských, kacířských nebo jejich zástupci se křtem dítěte souhlasí, lze je pokřtiti dovoleně, je-li naděje, že bude křesťansky vychováno. Není-li této naděje, dlužno vyčkati, až dítě dospěje, nebo dítěku, nehrozí-li smrt, křest není právě nevyhnutelně potřebný, a odpad od víry je hříchem, zneuctění Krista a svátosti, jimž dlužno brániti. Kdykoliv je zaručena křesť. výchova, lze vždy dovoleně pokřtiti dítěte nekatolických rodičů, souhlasících, nechť tento souhlas dali z jakýchkoli (pověrečných, zjištěných ap.) příčin, nebo nemají na platnost a účinnost křtu pro blaho dítěte žádného vlivu. V pohanských missiích bývají umírající děti vždycky, když je to možno, křtěny; o dospělé, které se dobrovolně přihlásily, vedou missionáři často veliké boje. Podivuhodné jsou divy milosti, které u takových dětí Bůh často působí.

Může-li křesťanský vladař naříditi pohanům nebo židům, aby jejich děti byly pokřtěny, a to i proti vůli rodičů, ano snad k tomu i nutiti? Nemůže, jelikož by to bylo proti přirozenému právu. Ovšem může a má se starati cestou dovolenou, aby svým poddaným zjednal štěstí pravé víry.

O udělovateli křtu.

Rozeznává se křest slavný a z nouze. Křest slavný je křest, jenž se uděluje s příslušnými obřady, od církve ustanovenými. Křest z nouze je křest, jenž se uděluje v nebezpečí smrti bez obřadů.

1. O udělovatelích slavného křtu. Řádným udělovatelem slavného křtu je biskup a kněz, mimořádným jáhen. Řádným udělovatelem křtu může někdo býti z úřadu anebo z delegace, zmocnění. Z úřadu neboli z moci úřadu jest jím biskup a farář, z delegace neboli z moci odvozené kterýkoliv kněz, který od nich obdržel k úkonu právo.

Biskup a farář jsou udělovateli křtu z moci úřadu, t. j. řádnými, poněvadž mají kněžskou moc a pravomoc nad věřícími určité oblasti. Je tu dvojitý zřetel: zřetel k svátosti a zřetel k přijímačům svátosti. Kdo přijal svátost kněžství, přijal od Boha moc křtiti, a to každého člověka, kdykoliv a kdekoliv. To je zřetel k svátosti. Než k moci, jež plyne ze svěcení, třeba ještě pravomoci. Aby biskup a kněz mohl řádně svou moc vykonávat, je třeba, aby mu byla naznačena diecése a fara. Když se to stalo, má nad křesťany tam žijícími moc řádného pastýře neboli pravomoc. Proto biskup a farář, kteří mají svěcení a pravomoc v určité oblasti, konati tam všechny

jím příslušné duchovní úkony, jsou řádnými udělovateli křtu v kraji sobě podřízeném. Chce-li biskup nebo farář křtiti příslušníka jiné diecese nebo fary, musí míti k tomu od řádných jeho představených dovolení, jinak hřeší, leč by měl dostatečný důvod. Křest je ovšem platný. Teď je zvyk, že nikdo mimo hranice své oblasti nemůže dovoleně křtiti. Když se tedy dítě narodí náhodou mimo vlastní faru, je řádným udělovatelem biskup, farář místa narození. Přenášeti je tam zúmyslně, je ovšem poškozování vlastního správce.

Řádným udělovatelem z přenesené moci je každý kněz, který obdržel od biskupa nebo faráře povolení. Takovou moc mají výpomocní kněží farářovi, ať trvale ustanovení jako kaplani nebo nahodile vypomáhající.

Rozkaz křtiti dán byl vlastně jen apoštolům a jejich nástupcům, t. j. biskupům (Mat. 28, 19.). Ale již apoštolové úkol ten vkládali na „jiné“. Neposlal mne Kristus křtiti, ale evangelium kázati (1. Kor. 1, 17), píše sv. Pavel. Kornelius a jeho dům nebyli od Petra vlastnoručně pokřtěni, nýbrž apoštol rozkázal je pokřtiti (Skut. 10, 48). V prvních dobách křesťanských křtilo se asi kdykoliv. Aspoň apoštolové tak činili. Později křtiti o velikonocích a o sv. Duchu velmi slavnostně biskupové. Dlouho bylo téměř jako biskupskou výsadou, aby křtiti jen oni. Od X. stol. přechází křestní úkon skoro úplně na kněze. O sv. Ambroži vypravuje jeho životopisec, že svou horlivostí dovedl, co se týče křtu, více nežli potom biskupů pět. O velikonocích se křtilo, aby bylo zřejmo, že křest má působivost z umučení Páně; o sv. Duchu, poněvadž apoštolové přijali tehdy Ducha sv. Od V. století křtí se na východě na Zjevení Páně, kterýžto svátek zval se „Svátek světél“, pak o vánocích, na Posvěcení chrámů. Na západě rozmnožení dob křestních šlo volněji. Čím více se křesťanství šířilo, tím více se biskupské právo křtiti stávalo právem farářů. — V Konstitucích Apoštolských zváni jsou také kněží udělovateli křtu, — Tertullian píše, že křtiti má moc nejvyšší kněz, totiž biskup, ale nyní z jeho moci i kněz a jáhen. — Sv. Cyprian: „Křtiti je dovoleno pouze představeným církve a zákonitě ustanoveným . . . i nemůže si nikdo osobiti něco proti biskupům nebo kněžím, co nenáleží k jejich právu a moci“. — Eugen IV. dí: „Udělovatelem křtu je kněz, jemuž podle kněžského úřadu přísluší křtiti.“ Sv. Tomáš uvádí jako důvod, že ten, kdo má moc nad eucharistickým tělem Páně, má moc též nad jeho tělem mystickým. Eucharistii zove svátost sjedinení; křtem stává se ho člověk účasten, dostává se tím právo na Eucharistii. Osvald míní, že křest vlastně přísluší více nižším služebníkům církve, jelikož jím duchovní a milostný řád církve teprve začíná. Zdá se mu, že křest se má k Eucharistii jako jáhenství ke kněžství, a že proto přísluší křtiti jáhnovi.

Jáhen smí skutečně udělovati slavný křest, ale je pouze mimořádným udělovatelem jeho. Má svěcení, že může křtíti, ale jen ve zvláštních případech, výjimečně. Při svěcení dává biskup k jáhnu: „jáhen povinen jest sloužiti při oltáři, křtíti a kázati.“ Římský ritual obmezuje tuto moc jen na případy povolení biskupského a farářova, dovolává se ustanovení sv. Otců. Bez svěcení nemohl by slavný křest vůbec udělovati, nebo by se nelišil od laiků; má je jáhenství, může z důležité příčiny od biskupa nebo faráře mimořádně ke křtu býti zmocněn. — Tertullian uvádí, že i jáhni, biskupem zmocnění, křtí. Ale to bylo výjimkou. Pravidlem bylo, co vyslovuje sv. Epifanius: „Konati nějakou svátost kněžskou jáhnům se nedovoluje.“ — Gelasius I. († 496): „Jáhni neosmělujte se bez dovolení biskupů nebo kněží křtíti, leda v největší nouzi.“ — Isidor Hispanský († 636) píše, že jáhen může křtíti jen s povolením biskupa nebo faráře, vyjma případ nebezpečí a nouze. Jako příčina se uvádí, že jáhni svěcením nepřijali moci, aby mohli býti pastýři církve, nebo nemohou sloužiti mši sv., rozhřešovati a p. Přijímání ovce do stáda je úkol pastýřský. Podle sv. Tomáše má platnost důvod svrchu uvedený: kdo nemá moci na eucharistické tělo Páně, nemá moci na jeho tělo mystické. Příčina, aby biskup nebo farář mohl dáti jáhnu dovolení křtíti, nemusí býti zvláštní a neobvyklá; stačí churavost, zaměstnanost jinými pracemi, pochůzka a p. V případě nouze může křtíti i bez delegace. Jáhen má vzhledem k laickým a nižším sluhům církve přednost, že smí uděleti křest slavný. Při křtu soukromém, je-li přítomen, náleží mu přednost před jinými. Příklad mimořádného křtu od jáhna v Plsmě jest křest komorníka ethiopské králové Kandáke jáhnem Filipem (Skut. 8, 38).

2. O udělovatelích křtu z nouze. Každý člověk smí dovoleně křtíti v nouzi, ovšem bez obřadů slavného křtu. Sněm lateranský IV. (1315) dí: „Křest udělený od kohokoli prospívá k spáse.“ Sněm florencký: „V nouzi může křtíti nejen kněz nebo jáhen, nýbrž i laik, žena, ano i pohan a kacíř.“

Jak patrně, neběží jen o věc kázně, nýbrž o věc víry; nebo že křest od neduchovních osob udělený je platný a uděluje milost, předpokládá ustanovení Krista. Víme o něm z podání, hlavně z praxe církve. — Tertullian dí, že „ostatně i laici mají právo (křtíti), nebo co se bez rozdílu přijímá, bez rozdílu může býti uděleno.“ Smysl jeho slov podle souvislosti je asi tento: Kázání a křest odevzdány jsou apoštolům, takže jen oni mohou z moci úřadu kázati a křtíti; ale poněvadž soukromě smí každý bez rozdílu jiného poučovati, smí soukromě i křtíti. Ale Tertullian napomíná laiky, aby nezapomínali na úctu a skromnost ke kněžím a nemíchali se mimo případ nouze do jejich úkonů. — Jeroným: „Když nouze naléhá, mohou, jak víme, i laikové křtíti.“ — Sv. Augustin nazývá křest od laika udělený mimo případ nouze nedovoleným, po-

kládaje jej za malý anebo za žádný hřích, ale platným. Opakovati křest laický se nesluší. „Nevím,“ praví, bylo-li by zbožné říci, že má být opakován,“ t. j. bylo by to bezbožné.

Nicméně možno říci, že přesvědčení, že laický křest je platný, nebylo všeobecné. Bratr sv. Ambrože vydává se raději nebezpečí života, aby mohl být od kněze křtěn, nežli aby přijal křest laický. Na východě byl odpor proti laickému křtu ještě větší. Dlouho neslyšíme o laickém křtu vůbec. Basil, zdá se, měl jej r. 374 za neplatný. Sv. Řehoř Naz. líčí nebezpečí smrti na lodi. Třásl se o spásu své duše, ale nenapadlo ho, aby se od laika, a na lodi byli zajisté i křesťané, dal pokřtiti. Když laický křest byl všeobecně uznán, žádáno, aby laik byl křesťan. Od patriarchy Nicefora je znám výnos: „Najde-li se nekřtěné dítě a není-li tu kněz, nechť pokřtí je otec nebo jiný laik, ale nechť je křesťan. I když vlastní otec křtí, není to hřích.“ Požadavek ten přešel do řeckého církevního práva. Tím se ovšem křest od nekřesťana řádně udělený nestává neplatným, nebo věc, jak jsme řekli, není věc pouhé kázně, nýbrž víry. Souhlas bohoslovců, že křest laický je platný, je všeobecný. Sv. Tomáš Akv. dří: Sluší se pro milosrdenství toho, jenž chce spásu všech, aby ve věcech, které jsou k spáse nezbytné, člověk měl snadný prostředek. Nejnutnější ze všech svátostí je křest, ... proto jeho látkou je voda, každému snadno dostupná, a udělovatelem v nouzi kdokoliv ...

Praxe církve, že v nouzi křtí laikové, na př. v misích, je všeobecná. Státisíce pohanských dětí při smrti byly od laiků pokřtěny a dosáhly věčné slávy. Důvod, proč Kristus Pán tak ustanovil, je zajisté potřebnost křtu. Proto i látka a tvar křtu jsou vzaty z obyčejného života, aby všem a vždy byly přístupny. Každý smí tedy v nouzi křtiti a jeho křest, byl-li řádně vykonán, je platný. Ano, poněvadž běží o nejvyšší blaho člověka, je povinen křtiti; kdyby snadno mohl a obmeškal toho, prohřešil by se zajisté nemálo proti bliženské lásce. Avšak tím se nepraví, že práva biskupa a faráře prostě přestávají. Je-li čas zavolat kněze, musí se tak státi. Je-li kněz přítomen, musí on křtiti. Mluvíme o křtu z nouze, bez obřadů. Laik by hřešil, snadno i těžce, kdyby pominul kněze, který od Boha k úkonu je ustanoven. Je-li jáhen přítomen, má, jak bylo již řečeno, přednost on, ovšem více jen z úcty a přiměřenosti, nebo práva na úkon nemá. Otec a matka nemají křtiti vlastní dítě leč v nebezpečí smrti, když nikdo jiný není přítomen. Křest z nouze nikdy neuvádí na udělovatele trest irregularity (= neschopnosti přijmouti nějaké svěcení).

Křest od kacířů a pohanů je platný, byl-li řádně udělen. Mluvili jsme o věci v obecné části. O platnosti pohanského křtu byly tu a tam pochybnosti. Pohan rozdavačem tajemství Kristových — toť ovšem představa neobvyklá. Divno, že nevzbudila větší odpor. Nepravdivé je ovšem odůvodnění

námitek jako: čeho kdo nemá, jinému nedá, neboť křest působí nezávisle na udělovateli samým vykonaným úkonem. Sám Augustin se v té věci neosmělil rozhodnouti, pravě, že to musí rozhodnouti sněm. Ale Řím byl stejně rozhodný a jasný jako v otázce křtu kacířského. Správně dí Isidor Hisp. († 636): Římský velekněz neposuzuje člověka, jenž křtí, nýbrž praví, že sv. Duch dává milost křtu, třeba udělovatel byl pohan. Sněm v Compiègne (r. 757) uznal křest pohanský za pravý, dovolává se papeže Sergia (r. 701). Jasně rozhodnutí dali Mikuláš I. a Eugen IV. Když Řehoř III. nařizuje v takovém případě křest znovu, činí tak proto, že křest od pohanů měl za nesprávně udělený. Sv. Tomáš Akv. dí: Jako stačí na látku křtu každá voda, tak stačí jako udělovatel každý člověk. Nebo člověk křtí jen zevně; uvnitř křtí Kristus. — Pravidelně odůvodňují scholastikové dovolenost takového křtu z jeho naprosté potřeby, z vůle boží, jež chce spásu všech, a z toho, že křest působí vykonaným úkonem. Osvald přidává ještě toto hlubokomyslné odůvodnění. Kněz a křesťan nekřtí jako kněz a jako křesťan, nýbrž jako člověk. Křest dává jen způsobilost přijímati jiné svátosti, nikoliv udělovati je. Nesouvisí tedy křest s hierarchií církve tak, jako ostatní svátosti. Kdyby jen křesťanský laik směl křtiti, mohli by protestanté říci, že není kněžství třeba. Mohli by tvrditi, když smí laik křtiti, smí udělovati i jiné svátosti. Všichni křesťané jsou kněžími. Ale když může platně křtiti také pohan, nemohou své nauky o všeobecném kněžství užiti, jelikož na pohana se podle ní toto kněžství nevztahuje. Každý člověk má tedy právo na křest. Každý může žádati, aby mu byl udělen. Tak je vůle a zřízení boží. Z toho plyne, že jiní mají povinnost mu jej udělit. Kdo jsou tito jiní? Lidé vůbec. Jako člen všeobecné lidské společnosti má řečené právo, proto uložena je všeobecné lidské společnosti, nikoho nevyjímaje, povinnost udělit mu jej. Kdyby ten poměr byl u jiných svátostí, mohli by je také všichni uděleti; ale toho poměru při nich už není. — Mimo to stojí křest zrovna na hranici mezi pohanstvím a křesťanstvím, a to tak, že člověk je křesťanem teprve, když křest je ukončen, že tedy začal ještě v pohanu, ale skončil v křesťanu. Jednou nohou stojí ještě mimo řád milosti, jednou v něm, vlastně je přenášen z onoho do tohoto. Právo a povinnost křtiti mají ovšem osoby duchovní, jelikož křest je svátost, odevzdaná církvi, proto dovoleně křtí jen ona, ale platný je křest od kohokoliv, v nouzi pak i dovolený.

Proti křtu ženami byl dlouho odpor. Tertullian (dokud neupadl v bludy) a Epifanius zle soudili montanistické ženy, které si osobovaly právo křtiti. Ony hrály si vůbec na prorokyně a takoruka na kněžky; křest udělovaly slavně. U pohanů byly ženy snad i skutečnými kněžkami. Na to narážejí „Ustanovení apoštolů“, když odsuzujíce křest ženami udělený, praví,

že „jest bludem pohanské bezbožnosti, činiti ze žen kněžky, nikoliv zařízením Kristovým“. Odtud dlouhý odpor proti křtu žen. Míchání se žen do kněžských úkonů dělo se asi také později. Neplatným křest od žen udělený prohlášen nebyl, ale nedovoleným. Vliv mělo asi také slovo sv. Pavla (1. Kor. 14, 34), že žena v shromáždění má mlčet. Platný je, poněvadž žena je člověk jako muž, a ve věcech víry, v právech a povinnostech duchovních jsou si muž laik a žena rovni (Gal. 3, 27). Když je uznán křest laický, je tím uznán křest udělený od muže i od ženy. První rozhodnutí o dovoleném křtu od žen uděleného je z XI. stol. Urban II. odpovídá 1088 na dotaz, že křest od ženy udělený z nouze je platný. Zřejmě uznán a pro případ nouze schválen je ve výnosu pro Armény z r. 1439. Nyní křtí pravidelně z nouze porodní bába, ale podle řádu církevního to není. Muž, vyjma vlastního otce, má přednost, leč by nevěděl dobře, jak se křtí. To je asi hlavní důvod, že křtí babička. Pořad je: Biskup po právu před knězem, kněz po právu před laiky a jáhnem, jáhen z úcty k jeho svěcení před laiky, muž před ženou, leda že stud žádá ženy.

Křest od mnohých, při němž by jeden obmýval, druhý říkal slova, není žádným křtem. Křest, při němž by každý zároveň všechno konal, jakoby sám křtil, pokládán je za platný. Byl by to ovšem jeden křest, v němž by každý křtil jako část celku. Dva pohané mohou navzájem se pokřtiti, ovšem v nouzi, ale ne najednou, nýbrž po sobě. Sám sebe nemůže nikdo křtiti. Věcné nemožnosti by tu nebylo a důvody, které se uvádějí, nejsou s to, aby tomu překážely, ale křesťanstvo pokládalo vlastní křest za nepřípustný a církev skrze Innocence III. v tom smyslu se i vyslovila.

3. Ke křtu je třeba kmotrů. Zvyk od počátku a nařízení církevní žádají, aby při „slavném“ křtu byla osoba, jež dítě drží. Při soukromém křtu má býti, lze-li si ho snadno opatřiti. Opakujeme: Křtem slavným zve se křest, jerž se uděluje podle obřadníku s obřady v něm uvedenými; křtem soukromým je na př. křest z nouze. Kmotru má býti 14 let, leč by kněz ze spravedlivé příčiny připustil mladšího. Dříve se říkalo „vyzvednouti ze sv. studně“; odtud jméno kmotrů susceptores, vyzvedavači. Nyní, když se nekřtí ponořením, nevyjadřuje ovšem skutečného úkonu, ale v církevní řeči zůstalo. Nyní kmotr nebo kmotra dítě jen drží. Vyznávají jménem dítěte víru, odřikají se ďábla, slibují zachovávatí přikázání. Právě proto, že tak činí jménem dítěte, berou na sebe povinnost starati se, aby dítě to vše poté činilo. Proto se jmenovali též ručenci (sponsores). Když dříve bylo o dospělých dávatí svědectví mravů, dávali je zhusta oni. Nyní se zovou patriní, matrinae od slova pater — otec, mater — matka, poněvadž křtem vstupují s pokřtěnými v duchovní příbuzenstvo a v případě potřeby mají u nich zastupovati otce a matku. Proto

otec, matka, manžel manželů nemůže býti kmotrem nebo kmotrou. Požadavek, aby při slavném křtu byli kmotři, je vážný. Obřad žádá, aby se kladly o víře, odříkání a j. otázky, na něž kmotři mají jménem dítěte odpověděti; není-li jich, nelze obřad správně vykonati. Proto hřeší těžce, kdo křtí bez kmotra nebo kmotry. Stejně hřeší, kdo připustí více nežli dva kmotry různého pohlaví, jelikož je tu výslovný zákaz církve. Sv. Tomáš Akv. odůvodňuje potřebu kmotrů pravě, že jako dítěti nutno tělesného ošetřovatele a vůdce, tak i duchovního. Proto nemůže býti kmotrem blázen, a proto se vysvětluje, proč církve nepřipouští nekřesťana, kacíře, veřejné hříšníky, vyloučené, proč nemohou býti kmotry řeholníci a řeholnice; nemohou dostáti v úloze s kmotrovstvím spojené. Kdo má vyšší svěcení, má míti ke kmotrovství povolení biskupovo. Když se nekatolíci vnucují za kmotry, dlužno mírně nepřistojnost katol. rodičům vyložit. Stojí-li na svém, žádá kněz, aby aspoň katolík dítěte drže byl kmotrem a nekatolík se spokojil býti svědkem. Nelze-li ani toho dosáti, stará se duchovní, aby se nekatolík při obřitu dítěte nedotýkal. Lépe jest, aby dítěte nemělo vůbec kmotra nežli kmotra nekatolického. Když rodiče plní řádně svůj výchovavací úkol, není ovšem péče kmotrů třeba. Rovněž je zřejmo, proč vlastní otec nemůže býti kmotrem.

Na dotaz, smí-li katolík býti kmotrem nebo kmotrou dítěti nekatolickému, jež křtí kněz kacířský, odpověděla kongregace r. 1770, že nesmí ani sám, ani skrze zástupce.

Žádá se, aby kmotři převzali úkol svůj dobrovolně a při křtu osobně nebo skrze zástupce dítěte drželi nebo se ho dotkli. Kdyby se jiní dotkli dítěte též, jest kmotrem jen ten, který byl pro tento úkol naznačen, ostatní nikoliv. Když nikdo není určen anebo určený dítěte se nektne, jsou kmotry a kmotrami všichni, kdož dítěte se tknou. Když určité osoby jsou naznačeny a tknou se dítěte, a když jiné též se ho dotknou, tyto kmotry a kmotrami nejsou. Když jsou za kmotra nebo kmotru určeni více nežli dva a dotknou se dítěte, jsou též kmotry a kmotrami. Tak rozhodl sněm tridentský.

Mezi dítětem a mezi kmotry, rovněž mezi dítětem a mezi udělovatelem křtu vzniká duchovní příbuznost, která je zrušující překážkou sňatku mezi nimi. Tak jest i při křtu z nouze mezi udělovatelem a mezi dítětem. Při křtu podmíněčném vzniká příbuzenstvo toto jen tehdy, když byl též kmotr při obojím křtu; jinak nevzniká ani při prvním ani při druhém křtu. Při doplňování obřadů má býti kmotr, nebyl-li při křtu soukromém; ale příbuzenství nevzniká. Mezi nekřtěnými kmotry a druhou stranou nevzniká, jelikož jde o zákon církevní, jemuž nekřtěný nepodléhá. Překážku lze, dojde-li k sňatku, odstraniti církevním prominutím.

4. Ještě se zmíníme o obřadech křestních. Jest vhodné, že svátosti mají viditelnou a neviditelnou stránku,

neboť člověk je z těla a duše, Kristus byl člověkem a Bohem, církev má stránku lidskou (viditelnou) a božskou (neviditelnou). Rovněž je vhodné, že církev obřad Kristem ustanovený nebo naznačený provází ještě jinými obřady. Co je ustanoveno od Pána Ježíše, je nezbytné k platnosti, co od církve, slouží k slavnostnějšímu způsobu svátosti. Sv. Tomáš Akv. udává tři důvody pro tyto přidané obřady: a) Aby vzbuzovaly zbožnost věřících a úctu k svátosti. b) Aby jim byly k poučení. U lidu prostého jsou důležité, nebo jej poučují podrobněji o křtu; vzdělavcům může být zdrojem poučení hluboký náznačný (symbolický) význam jejich c) Aby škodlivé vlivy démonů byly zmařeny. Sněm tridentský odsoudil ty, kdož svátostnými obřady pohrdají a je libovolně vynechávají za dovolené mají — Obřady křestní jsou většinou z apoštolské doby; i sekty, které se oddělily od církve hned v prvních dobách, mají mnohé z nich. O mnohých zmiňují se Tertullian, Origenes, Cyrill Jer. Některé jsou jen symbolické, t. j. znamenají něco duchovního, některé i působivé, t. j. působí něco z toho, co znamenají, na způsob svátostí jako sůl, mazání olejem, dechnutí. Malinovskij hněvá se na tyto přidané obřady zcela zbytečně.

Voda křestní světlí se před velikonoce a sv. Duchem různými modlitbami, znamením kříže, vlitím oleje do ní na znamení, že křest má moc posvěcovati z utrpení Páně a skrze něj sv. Duch maže nás nebeským olejem milosti. V tom smyslu dlužno rozuměti sv. Otcům, když praví, že se voda světlí, aby měla moc duchovně obrozovati.

Obřady před křtem bývaly shrnovány do dvou skupin zvaných: katechismus (vyučování) a exorcismus (zaklínání).

Katechismem zvali hlavně vyučování v době katechumenatu; ale i obřady samé mohou se tak zváti. Poněvadž křtěnec je ještě pod mocí ďábla, má dědičný hřích, není hoden vstoupiti do chrámu, jenž znázorňuje rodinu Boží; proto zůstává u dveří kostelních. Sv. Karel Bor. píše: „Kdož se Kristu Pánu ještě nezasvětil, nejsou hodni, aby podobně věřícím vstoupili do domu Páně. Dnes začíná obřad křestní u dveří chrámových nebo v sakristii; leckde mají zvláštní kaple křestní. Poněvadž křest se uděloval po dlouhou dobu pohroužením, byla zvláštní baptisteria nezbytna.

Kněz se nejprve táže, jak se má dítě jmenovati. Bůh vyzval Adama, aby dal zvířatům jména, čímž naznačil, že jest jejich pánem. Jméno křestní znamená, že křtěnec dostane právo na mnohé milosti. Již v aktech mučednických čteme, že se při křtu dávala jména. Když se Severus tázal sv. Balsama, jak se jmenuje, odpověděl tázaný: Jménem rodným Balsamus, jménem křestním Petr. Dětky, jež sv. Hippolyt přivedl ke křtu, zovou se v aktech papeže Štěpána Neo a Maria. Často dávali jména rodiče nebo kmotři. Záhy se naléhalo, aby se křtěncům dávala

jména svatých. Měli v nich míti vzor a přimluvce. Sv. Dionysius Alex. a sv. Jan Zlat. varují křesťany před jmény pohan-skými. Již pohan Sokrates odporučoval rodičům, aby dávali dítkám jména krásná, jež by je povzbuzovala k ctnosti. Křesťanská jména jsou věru krásná a povzbuzující. Všeobecně ujal se tento zvyk od XIII. stol. Rodné jméno je jako jméno přirozené, křestní jako jméno nadpřirozené; oním jsme občany zemí, tímto příslušníky nebes. Sněm carhradský praví nám, že tehdaž pohanům dali jméno, zařadili je mezi katechumeny, exorcizovali, vodili po dlouhou dobu do chrámů, aby se Písmům učili, a potom teprve je křtili. Příprava spojena byla s mnohými modlitbami, posty, zkouškami a p. Křest konal se při svitání Božího hodu velikonočního. Celou noc tvaly přípravy. Rozednívání znamenalo světlo milosti, jež křest dává duši; doba velikonoční, pamatujíc na vysvobození lidu z otroctví egyptského, znamenala vysvobození z otroctví ďáblova a svobodu synovství božího. Uděloval-li se křest o letnicích, připomínal vylití sv. Ducha na apoštoly; byl tehdaž spojen s biřmováním.

Kněz táže se křtěnce, čeho od církve žádá. Křtěnec nebo kmotři odpovídají: Víru. Co ti dá víra? Odpověď: Život věčný. Kněz ho napomene, aby, chce-li míti život věčný, zachovával přikázání, a připomene mu hlavní přikázání, milovati Boha nade vše a bližního jako sebe. Tím se naznačuje, že křtěnec přijímá křest na svou žádost, t. j. bez nucení, že přijímá víru křesťanskou s veškerou její naukou, svátostmi a povinnostmi, že se tím vyhovuje rozkazu Páně, aby apoštolové učili a křtili. U dospělých předchází vyučování, u dítek zavazuje k němu církev rodiče a kmotři.

Exorcismy, jež následují, mají mařiti vlivy ďábelské. Sv. Tomáš Akv. vykládá, že nejsou bez účinu. Uvádí účín zevní, naznačený dechnutím na křtěnce, a vnitřní, naznačený solí. První účín má mařiti vliv, jež démon koná, aby křtěnce od přijetí křtu zdržel, vnitřní mařiti vliv, kterým hledí udržovati duši jeho v temnotě vzhledem k tajemstvím božím. Zaklínání hodí se hlavně pro dos.ělé, ale je zajisté vhodné i pro dítky. Děje se modlitbami, vyháněním (dechnutí), vzkládáním rukou s pože-hnáním na označení, že se má ďábel vzdáliti od křtěnce, jež církev béře pod svou ochranu. Sůl je obrazem moudrosti; jako sůl chrání od hniloby, tak moudrost má chrániti od nepravosti. Protestanté exorcismy vypustili; rovněž anglikáni.

Naše obřady jsou: kněz dýchne třikráte na dítko řka: „Vyjdi od něho, nečistý duše, a dej místo sv. Duchu.“ Tento zvyk je uváděn již od sv. Augustina jako obřad všude rozšířený. Smysl jeho je sám sebou jasný. Podle našeho českého obřadníku připojuje kněz prosbu, aby sv. Duch dítkem vždycky vládl a nikdy od něho neodstoupil. Poté činí dítku na čele a na prsou kříž pravě: „Přijmi znamení kříže na čele a na prsou, přijmi víru v nebeské předpisy, buď takový mravný,

aby ses mohl již státi chrámem sv. Ducha.“ Leckde bývalo mazání též na ústech, ano tu a tam na všech smyslech. Po krátké modlitbě položil kněz ruku na hlavu křtěnce, prose na Bohu pro něho milost. Vzkládání ruky na obětní žertvy znamenalo jejich posvěcení; zde znamená posvěcení pro církev, pod jejíž pravomoc křtem se dostane. Sůl dává se křtěnci do úst se slovy: „Přijmi sůl moudrosti; nechť je ti usmířením pro život věčný.“ Obřad znamená, že křtěnec má milovati nikoliv prázdné rozkoše světské, nýbrž čistou sůl nebeské moudrosti, jež chrání hniloby hříchů a chutným činí pokrm duchovní. V Starém zákoně přidávala se sůl ke každé oběti; zde dává se člověk v oběť Bohu. Následuje exorcismus zlého ducha: „Zaklínám tě, nečistý duše, ve jménu Otce i Syna i sv. Ducha, abys odstoupil od tohoto služebníka božího“ . . . Kněz požehná křtěnce na čele křížem pravě: „A toto znamení kříže, které vtiskujeme na jeho čelo, nikdy, zlořečený satane, neporušíš.“ Z kříže jde všechna síla proti zlému duchu. Tato zaklínání jsou zajisté na místě, neboť dědičným hříchem upadl člověk pod moc ďáblu a křtem se z ní vymaňuje.

Poté položil kněz na křtěnce cíp štóly, uvádí ho do kostela. Tak začíná již náležitosti Bohu. Kněz dí při tom: „Vstup do chrámu božího, abys měl účast s Kristem k životu věčnému.“ Kněz ho uvádí, poněvadž je prostředníkem mezi Bohem a lidmi, spojení s křtěncem skrze štólu znamená spojení duchovní s Kristem. Že je veden do chrámu, naznačuje milost, která je hlavní příčinou ospravedlnění, a to příčinou nezaslouženou. U nás říkává se apoštolské vyznání víry a Otčenáš. Po opětém zaklínání zlého ducha ve jménu tří božských osob, jež provázeny jsou trojím znamením kříže, dotkne se kněz slinou uší křtěnce, aby se otevřely pravdě Boží, jak ji církev hlásá, chřípí, aby se srdce jeho naplnilo vůní nábožnosti a dobrých skutků. Obřad ten je vzat z příkladu Páně (Mar. 7, 33; Jan 9, 6). Křtěnec opakuje, že se odřiká satana a jeho skutků a pýchy, i je pomazán na prsou a mezi lopatkami olejem katechumenů (křtěnců), aby skutečně bojoval pro čest Boží a spásu duší, i aby mužně nesl sladké jho Páně. Podle sv. Cyrilla Jer. říkal křtěnec odřikání se zlého ducha obrácen jsa k východu jakožto k zemi pohanské temnoty; konalo se slavnostně a kladla se na ně veliká váha. Mazání značí podle sv. Karla Bor., že se hojí rány duše, zlá žádostivost, a uděluje duchovní síla odpírati zlému duchu. Mazání na prsou ukazuje, že duše se posiluje uvnitř, mazání mezi lopatkami, že se uděluje síla nésti kříž Kristův.

Kněz zaměňuje fialovou štólu štólou bílou, barvu kajlnosti barvou radosti, že se dílo tmy již ničí a dílo světla začíná. Proto hned následuje vyznání víry v Boha Tvůrce, v Krista Syna božího a Vykupitele, v Ducha sv. Posvětitel. Odřikání se ďábla a vyznání nejsv. Trojice jsou obsahem křestního slibu,

jež po těchto dvou stránkách dlužno křesťanu v životě zachovávat, aby došel života věčného. Kněz se táže: „Chceš-li býti pokřtěn?“ Po odpovědi: „Chci“ pokřtí ho.

U křtitelnice vykoná se hlavní obřad, svátostné zevní znamení. Křtíti bez velmi důležité příčiny mimo chrám je smrtelný hřích. Takovou příčinou je nebezpečí smrti, přílišná vzdálenost, velká škoda a p. „Zakořeněný“ zvyk křtíti doma nezbavuje viny, ale mírní ji. Výjimka jest u dítek panujících knížat. Jméno, jež se křtěnci dává, má býti jméno světce, aby byl mu příkladem. Jmen směšných, bezbožných, z pohanského bájesloví a pod. nemá kněz připustiti.

Po křtu následuje mazání sv. křížem na temeni hlavy. Kněz dí: „Bůh všemohoucí, Otec Pána našeho Ježíše Krista, jenž tě znovuzrodil z vody a sv. Ducha a udělil ti odpuštění všech hříchů, pomaziž tě křížem spasení v témže Kristu Ježíši, Pánu našem, k životu věčnému.“ Znamená připojení křtěnce jako údu ke Kristu a sílu, zachovati křestní milost. Toto zevní mazání, jež je znamením vnitřního pomazání sv. Duchem, je zajisté obřad působivý; je to mocná svátostina. U biřmování náležel k zevnímu znamení. Biřmování ukončovalo dříve křestní obřad, nyní mazáním ukončuje se křest sám. Dříve bylo toto mazání biřmováním. Odtud výtku východanů, že biřmujeme dvakráte. Je planá, nebo mazání křížem bez biřmovacího tvaru (slova) není ještě svátostí. Bylo nejspíše zachováno jako ukončení křtu, když se křest stal hlavně úkonem kněžským, a biřmování, od křtu oddělené, ponecháno výhradně biskupům. Bylo vhodně podrženo. Křížem světlí se chrám na sídlo boží; křtěnec stal se živým chrámem sv. Ducha, údem mystického těla Kristova, obdařeným trojí důstojností: královskou, kněžskou, prorockou, ovšem v širším slova smyslu. Tato důstojenstva se udělovala právě mazáním. Bílé roucho, v které se křtěnec odívá, je pouhý náznak (symbol), jenž nemá žádné působivé síly. Znamená krásu, kterou se duše křtěncova nyní skví, a slávu zmrtvýchvstání po boji. Dříve nosili je novokřtěnci do Bílé neděle. Sv. Ambrož píše: „Přijals bílé roucho na znamení, žeš odložil šat hříchu a oblekl čisté roucho nevinnosti.“ Sv. Augustin dí: „Dítky, jež vidíte, zevně bíle oděné, uvnitř očistěné, které skvělostí roucha představují skvělost duše své, byly tmou, když pohřbeny byly v noci hříchu. Teď jsou očistěny koupelí smíření, byvše dotčeny pramenem moudrosti, ozářeny světlem spravedlnosti. Tenť jest den, jež učinil Pán, radujme a veselme se v něm.“ Jméno „dítky“ dáváno bývalo tehdy i dospělým křtěncům, neboť nadpřirozeně byly právě zrozeny. Dojemná událost stala se v arianském pronásledování. Elpidoforus, odpadlý křesťan, krutě pronásledoval a soudil věřící. Arcidiakon Murita vyňal při soudu před zástupy lidu křestní roucho Elpidoforovo, bylť zuřivci kmotrem, ukázal je a pravil: „To jest roucho, Elpidofore, služebniče bludu, jež tě

obžaluje, až přijde soudce. Přijals je, vyšed čistý z koupele křtu, bude tě mučiti, až budeš bydleti v ohnivém pekle . . . Co si počneš, nešťastníče, až . . .“ Elpidoforus oněměl. Lid propukl v pláč. Rozžatá svíce, kterou kněz dává křtenci do ruky, je obraz Krista, jenž křtenci dí: Tak svěť světlo tvé před lidmi . . . (Srov. Mat. 5, 16). Už není jen vysvobozen z říše temnot a uveden do říše světla, už je dítkem světla (Ef. 5, 8). U sv. Otců zove se den křestní „den zářivého světla“. Sv. Karel Bor. nazývá hořící svíci svatební pochodní k slavnosti, při níž duše se zasnuhuje nebeskému ženichovi.

Obřad východní, uvedený podrobně u Goara, je našemu velmi podobný.

Wilmers přidává zajímavou poznámku. Indové kladou na zevní obřad velikou váhu. Ale některé ceremonie, jako dechnutí na křtence, sůl a dotyk slinou, budily v nich odpor. Proto dovolili biskupové, aby byly vynechány. Někteří misijnáři zašli snad v povolnosti ještě dále. Z toho vznikl spor, zvaný akkomodační. Řím nařídil, aby se všechny obřady nezměněně zachovávaly, dovoliv pouze 10 let jako přechodní dobu, v níž lid měl býti poučován a od odporu odváděn. Římu záleželo více na zachování vžitých s církví obřadů, nežli na rychlém získání duší. Proto výtku, že kat. církev, aby získala pohany, se přizpůsobovala (akkomodovala) jejich názorům, je křivá. Mnohem spíše má platnost o těch, kteří ji činí. Tak protestanté nežádají namnoze křtu, pravíce, že vnitřní souhlas stačí. Wilmers dodává, že církev v pozdějších stoletích byla, co se týče přizpůsobování, mnohem přísnější a zdržlivější, nežli v stoletích prvních.

Obřady křtu byly v pracírkvi slavné. Na Zelený čtvrtek, podle zvyku římského, světily se oleje, jinde na Bílou sobotu. Křtěnec veřejně vyznával, že se zřká ďábla a oddává se církvi. To se opakovalo třikráte. Slovy dělo se to na různých místech různými. Obsah byl vždy: Zřkám se ďábla a přidávám se k tobě, Kriste. — Obřady tyto, jakož i jiné přípravy, trvaly celý večer a část noci. První kuropění přišlo. Teď je čas křtu. Křtenci jsou svlečeni, ale tak, aby stud nebyl porušen, muži pod vedením kněze, dívky pod vedením žen (diakonisek). „Jak má se někdo při křtu rdítí,“ mluví sv. Cyprian, „pro nahotu, při němž se obnovuje nevinnost Adama a Evy, a tunika se přijímá.“ Zdá se, že se šlo ke koupeli křestní v tunice (vrchní přehozené roucho). Před vstupem do koupele je trojí dotazování: Věříte-li v Boha všemohoucího? Věříte-li v Ježíše Krista, Syna jeho jediného, Pána našeho, narozeného a zemřelého? A tak dále podle apošt. vyznání víry. Než slova bývala podle okolností též měněna. Při odpovědi obraceli se křtenci k východu. Pak vstoupili do vody a byli třikráte pohrouženi, při tom říkalo se třikráte: Já tě křtím . . . Dotazování dělo se též ve vodě tak, že po každém věřím následovalo pohroužení. Po-

hroužení nebylo úplné. Křtěnec, jemuž nešla voda pod pás, přistoupil k trysku (tuši), anebo voda byla na něho lita. Čteme, že když se někdo při křtu chtěl zaslíbiti panictvím (panenstvím), křtil jej biskup. Po křtu bylo mazání křížmem. Pokřtěný oblekl bílé roucho, znak křestní nevinnosti; chodil v něm do neděle. Vystoupiv z koupele, odešel do konsignatoria, aby přijal sv. biřmování. Pak v procesi za zpěvu žalmů, předešle nebeské harmonie, v rukou zapálené pochodně, obraz vnitřního světla, všichni „osvícení“ (fotizomenoi), t. j. pokřtění šli s kněžstvem do chrámu, kde při úsvitu nezapomenutelných pro ně velikonoc byli po prvé přítomni mši sv. a přijali nejsv. Svátost, dávše si dříve políbení pokoje. Bylo s nimi pak jednáno jako s dětmi právě narozenými. Každý jim žehnal a blahopřál. Mléko a med, jež obdrželi, ukončily jejich přísný půst přípravy. Dodnes činí se o tom zmínka při mši sv. na den oktávy o velikonocích. V Miláně kněží myli křtěncům nohy; r. 300 nařídil elvírský sněm, aby tak činili klerikové, ne kněží; podle jiného rukopisu mytí vůbec zakázal. Ve Španělsku pokřtění dávali „ofěru“. Byla r. 393 sněmem zakázána.

Mgr. Duchesne, odborník v této věci na slovo vzatý, probádal všesky obřady křtů podle různých míst a dob. Všude našel tytéž podstatné zvyky. O jejich stáří praví, že všech bylo užíváno v IV. stol. Byly zavedeny jistě ještě dříve za pronásledování, před Diokleianem. Tytéž obřady, mimo mazání před křtem, o němž mluví Tertullian, našel v prvních třech stoletích skoro všude úplně. Obřady gnostických sekt jsou od křesťanů vypůjčeny ještě před jejich oddělením od církve. Otcové apoštolští a spisovatelé II. stol. mluví jen o křtu vodou a vzkládání rukou. Tyto výsledky, poznamenává Bellamy, ukazují veliké stáří křestních obřadů.

O mazání křížmem je spor. Východní církve je udílí při křtu, při biřmování zná jen mazání na hlavnějších částech těla. Na západě je také mazání křížmem při křtu, ale biřmování udílí se vzkládáním rukou a křížmem. Je o něm řeč při svátosti biřmování.

Při křtu dává se jméno křestní. Jméno po otci (rodové) odpovídá přirozenému řádu, v němž žijeme, jméno křestní ukazuje na řád nadpřirozený, který k onomu přistoupil a má jej zvelebovati. Kmotr je tu jako otec tohoto nového řádu. Tak jménem rodovým je člověk občanem tohoto světa, jménem křestním občanem světa onoho, ovšem zatím jen začátečně. Mají-li v nebi platnost jména, mají ji jména naše křestní. Biskupové podpisují se jen jménem křestním, na Rusi je zvyk jmenovati se podle křestního jména svého a otcova, na př. Nikolaj Michajlovič. Oslava dne narození je zajisté chvályhodná, neboť přijali jsme tu život přirozený; oslava dne křestního (svátek) je chvályhodnější, nebo tu jsme přijali život nadpřirozený. Co by nám bylo platno naroditi se pro svět, kdybychom se ne-

obrodili pro nebe. Odtud také pochází dávatí křtěncům jména svatých, kteří jsou již občany království božího. Zvyk je významný a má býti zachován.

Obřady při křtu z nouze vynechané dlužno, neumře-li dítě, doplniti. Byl-li slavný křest neplatný, dlužno křtiti znovu; zdali se všemi obřady, není jisto. Vynechatí bez potřeby ustanovené obřady, zvláště obojí mazání, pokládá se za těžký hřích. U obráceného kacíře, jenž má býti pokřtěn pod podmínkou znovu, obřady se nekonají; u dítěte, jež pokřtil kacíř a jemuž má býti křest podmíněčně znovu udělen, se konají. Pod podmínkou křtiti znamená: nejsi-li pokřtěn, křtím tě ...

Mluví se o úmluvě křestní. Je to myšlenka krásná. Na jedné straně Bůh, jenž dává milost, synovství boží, právo na potřebné milosti poměcné, naději na slávu věčnou, na druhé straně člověk, jenž se Bohu zasvěcuje a mu slibuje věrnost. Je-li těžké jednostranné porušení úmluvy smrtelný hřích, je odpad od víry zpronevěra nad všecko pomyšlení ohavná a hrozná. Té části úmluvy, kterou koná křtěnec, říká se slib křestní. Slib křestní obnovujeme při sv. přijímání, hlavně při prvním.

Prvním křesťanům byla úmluva (slib) křestní na výsost posvátná, zachovati křestní milost povinnost nade všecko vážná. Proto čteme u nich o zpovědi zřídka. Nebylo jí třeba. Ovšem byl, jak se zdá, pojem smrtelného hříchu, který tuto úmluvu rušil, úzký, vztahuje se pouze na odpad, smilstvo a vraždu a na hříchy, které k nim patřily. Ale proto také pokání bylo těžké. Zpověď měla tu povahu druhého křtu. Když počet křesťanů vzrostl a pojem těžkého hříchu se prohloubil a rozšířil, nabyla ovšem i zpověď váhy a rozšíření. Však o tom při svátosti pokání více.

Slavný křest v soukromých domech, tak zvaný domácí křest, jest dovolen jen ve zcela zvláštních případech, jež uvádí církevní zákoník (Codex juris canon., can. 776).

Jsou-li rodiče různého obřadu, křtí se podle obřadu otce, leč by bylo zvlášť něco jiného ustanoveno.

Obřady vynechané při křtu z nouze dlužno co nejdříve dodatečně v chrámě doplniti.

Obřadů pro křest dítek lze užiti při křtu dospělých pouze s povolením biskupovým.

Dodatek.

Máme hojně památek na křest z prvotní církve.

Z konce II. stol. je v katakombách obraz: Mojžíš vyvádí vodu ze skály (předobraz křtu), rybář sedící na kraji koryta, do něhož voda padá, vynáší na udici rybku (rybka = pokřtěný), muž leje vodu na svlečeného chlapce (křest). Jinde

je obraz, jak Pán Ježíš je od sv. Jana křtěn; křest Páně je tu náznakem (symbolem) našeho křtu. Mojžíš vyvádějící vodu ze skály a křest chlapce je též v Řecké kapli z počátku II. stol. Po Konstantinovi jsou obrazy křtu četné. Výjev křtu nalezen byl též jako okrasa na sklenici (voda padá ze sklenice na hlavu dívky), a na náhrobku. Symbolické obrazy křtu z první doby jsou hojné. Symboly (náznaky) vzaty jsou z Písma: potopa a archa, přechod Rudým mořem, Mojžíš vyvádějící vodu ze skály, chromý, jenž odnáší lože své, od narození slepý, nebo odjinud: rybolov, jelen.

Památky mají v ě r o u č n o u c e n u.

Svědčí o p o v a z e k ř t u, že totiž jest to oblití vodou, které působí nadpřirozeně v duši. Původ vody křestní je ve dvou případech ze skály, která značí Krista. Vyšla skrze Mojžíše, hlavy Starého zákona; Mojžíš je tu obraz Petra, hlavy Nového zákona. Oba představují kněžství. Kněz křtí. Muž rybář je křesťan. Vytáhl rybku z vody. Ryba je obraz Krista. Voda, jež je od Krista, značí křest. Ten, jenž křtí, má někdy svatoznak (gloriolu), kterou mají Kristus a svatí. Znamená patrně, že kněz říká slova křestní jménem Pána Ježíše, že jest obdařen nadpřirozenou mocí od něho. Účin křtu je naznačen uzdraveným ochrnutým, křest uzdravuje duši. Jako anděl sestupoval do rybníka a působil hnutí vody, jež uzdravilo toho, kdo do ní první vstoupil, tak při křtu sv. Duch sestupuje do duše lidské. Mnohé obrazy tlm, že se nalézají účelně vedle sebe, značí Eucharistii, jež bývala se křtem spojena.

Památky ukazují, že p o h r o u ž e n í b y l o v e l m i r o z š í ř e n é, představující smrt Krista a odumření křtěnce hříchu více nežli oblití, ale vidíme též, že se užívalo i tohoto. Úplné pohroužení nenalézá se nikde, ale polévání a polévání s částečným pohroužením velmi často. Užívání nádob a p. svědčí, že umělec volil polévání nejen z ohledů uměleckých, na př. že pohroužení celé nelze vyobraziti, nýbrž proto, že se křest poléváním udílel. Nebýti toho, naznačil by pohroužení jinak. Mnohé vany křestní jsou tak mělké, že na pohroužení nelze mysliti. Za to vidíme křtěnce vodou oblitého v proudech po celém těle, vždy od hlavy. Z památek plyne, že voda musí stékat po nějaké hlavní části těla.

Z památek jde dále, že u d ě l o v a t e l e m k ř t u j e b i s k u p, k n ě z, n ě k d y j á h e n. Na nejstarších památkách má udělovatel křtu roucho, jaké nosili kněží. Kmotří vystupují jako pomocníci při křtu. Mezi přijímači jsou dítky. Malé postavy, které křtěnci na vyobrazeních často mají, to dokazují. Ovšem mohou býti také jen symboly. Nápisů mluví o křtěných, kteří po křtu hned zemřeli, a o dítkách zemřelých, jež mají jméno fideles, t. j. křesťané, aniž se činí zmínka, že bylo u nich nebezpečí smrti. Dokud nebylo určitých zákonů církevních, vládla svoboda. Pravidelně křtily se dítky od 1 do 4le-

Památky naznačují účín křtu: vylití sv. Ducha, odpuštění hříchů, nový život, vtisknutí duši pečeti, přivtělení k církvi, právo na nebe. Duch sv. naznačen je holubicí. Nápis jmenuje jej nesmrtelným pramenem vod božsky plynoucích (milost). Achillia, pokřtěná, zve se osvěcená (t. j. sv. Duchem pravdy), ač zemřela ve věku 1 roku a 3 měsíců. Jinde: Necht je obmyt vodou a uvidí nebeské dary. Uzdravení ochrnutého značí odpuštění hříchů. Nápis dří: Křest na odpuštění hříchů. K obrazu rybáře dává výklad slovo Tertullianovo, že jsme rybičky podle Krista, že se ve vodě rodíme a jinak nežli ve vodě zůstávajíce nemůžeme býti spaseni. Odtud pohroužení jako do hrobu smrti. Odtud nahé postavy, obrazy nového člověka. Odtud jméno pro novokřtěnce: chlapci, děti. Zvali se neophytes, nové ratolesti, totiž na vinném kmeni, jímž je Kristus. Nalézají se i na náhrobcích. Vtiskuje se znak, zvaný sigillum, na př. v nápisě Aberciově, nebo značí, že pokřtěný je poznamenán jako ten, jenž náleží Bohu. Křtem stává se člověk christianus, fidelis. Jméno to nalézáme často, na př. „byla pohankou a stala se dne . . . fidelis (věrná, věřící).“ Pokřtěný zemřelý odchází v nebe. Nápis dří: „Marcianus neophyta umřel, nebe jest mu otevřeno, bude žítí v pokoji.“ Také nezbytnost křtu je naznačena.

Podrobně lze se o tom dočísti v Bilczewského Křesť. archeologii, vyšlé ve Vzdělávací knihovně.

Biřmování.

Druhá svátost je biřmování. Od prvopočátku byla pokládána za doplněk a ukončení křtu. Eugen IV. dří: „Křtem duchovně se znovuzrojujeme, biřmováním rosteme v milosti a silíme ve víře.“ Život víry a milosti, který se křtem začal, má mnohé nepřátele vnitřní a zevní. Biřmování dává sílu proti nim, hlavně proti nepřítelům zevním, aby křesťan byl s to, aby víru věrně zachoval, vyznával a hájil. Odpovídá-li křest zrození, odpovídá biřmování zralosti. Dříve bylo spojeno se křtem. Dosud úvodní modlitba při udělování biřmování mluví „o těch, již znovuzrození z vody a sv. Ducha“ mají přijmouti sedmeru milost sv. Ducha. Biřmováním má křesťan růsti v dokonalého muže nebo ženu v Kristu (Ef. 4, 13, 15.), přemáhajícího nepřátele spásy, až vejde v slávu pro odměnu věrného bojovníka (2. Petr 1, 10). Biřmování je skutečně doplnkem křtu, ne ovšem tak, jakoby křest nebyl úplnou svátostí, nýbrž tak, že teprve biřmovanec je dokonale vyzbrojen pro veřejný, společenský život.

Biřmování je svátost, ve které pokřtěný člověk skrze vzkládání ruky biskupovy, ma-

zání svatým křížmem a slova biskupova od Duchasvatého bývá posilněn, aby víru svou statečně vyznával a podle ní žil. — Pravoslavný katechismus dává výměr: Biřmování je svátost, kterou se dává pokřtěnému sv. Duch, anebo v níž se mazáním částí tělesných posvěceným křížmem ve jménu sv. Ducha dávají dary sv. Ducha, jež rostou a posilují v duchovním životě, t. j. dávají křtěnci sílu, aby stále a stále se v duchovním životě zdokonaloval, vždy si uchránil víru v Krista a ji vyznával.

Jméno biřmování jest asi z latinského confirmatio (utvrzení, posilnění). Latinsky zve se tak úředně od r. 441, kdy toho jména užil sněm oranžský. Confirmare, biřmovati nalézá se už u sv. Ambrože. Je z biřmovacích slov. Je zajisté vhodné, neboť milost biřmovací vpravdě upevňuje a posiluje v tom, co křest začal. — Jiná jména jsou: znamení, zdokonalení, svátost pečeti, pečeť (sfragis), křížmo. V prvních dvou stoletích znamenalo slovo confirmatio křest a biřmování spolu, potom užívalo se ho jen pro biřmování. Rusové zovou je mřopomazanie. Býti pomazán sv. Duchem je rčení ze sv. Písma (2. Kor. 1, 21; 1. Jan 2 20, 27). Z Písma jsou jména: vzkládání rukou (Skut. 8, 17; Žid. 6, 2), sv. Duch (svátost sv. Ducha), dar sv. Ducha (Ef. 1, 13 a j). Tato jména ukazují buď na zevní znamení nebo na účinek biřmování. Také se zve prostě křížmo. Jméno, jehož se pro mazání křížmem užívalo, lze slovným překladem vyjádřiti slovem křížmování, křížmovati.

Tato jména různí se značně od jmen křtu. Již z toho je patrné, že jde o jinou svátost, zvláště, když uvážíme, že neběžl o pouhá jména, nýbrž o jejich význam.

Kdysi byla tato svátost v nevážnosti. Nyní tomu, bohudíky, není. Nicméně je žádoucno, aby lid byl o ní poučován. Či nerozmohli se zevní nepřátelé víry a nenabyli nesmírné moci? Není-li zapotřebí církvi křesťanů dokonalých, bojovníků nadšených? Kristus dal nám k tomu zvláštní svátost. Zdaliž může býti lepší prostředek nad ten, jež nám Spasitel podává? Užívejme ho tedy! Čím více do něho lid uvedeme, tím mocněji bude v něm působiti.

Biřmování je svátost od Krista ustanovená.

Jde o to, ustanovil-li Kristus svátost biřmování.

Tu jest vhodné připomenouti některé myšlenky Newmanovy. Chceme-li určit, které skutky a slova Pána Ježíše jsou svátostí, dlužno nám přihlížeti k podání, neboť pouze z Písma není to u všech svátostí možné. Teprve ve světle,

kteřé podání a praxe církve od počátku vrhá na určité viditelné znamení Páně, vidíme, že jde o svátost. Že nážka nebo tvrdka obsahuje plod, nevíme, leč ze zkušenosti, poněvadž jsme je rozpoltili a plod v nich našli. Při určování některých svátostí jednáme jako při proroctví a typech Starého zákona: vyplnění jejich slouží nám k výkladu a porozumění jich. Tak praxe a podání církve, jdoucí do dob apoštolských, ukazují nám, že některé skutky a slova Pána Ježíše měly zvláštní význam, že byly znameními udílejícími milost, svátostmi. Bez praxe církevní a tradice bychom toho z Písma při každé svátosti nepoznali. Kdo nechce patřit na počátek vývoje, když vývoj jest ukončen, ten nechce přijímatí světla, jež celek vrhá na části, nechce přiznati, že řetěz má první článek, na němž visí, nechce učiniti soudu, že strom je z jádra a nikoliv z obepínající jej pecky. Tak asi slavný konvertita. Připomínáme jeho slova, poněvadž jsme u svátostí, jejíž ustanovení od Krista je sice jisté, ale vědecky nedokazuje se daleko tak snadně jako u křtu.

V starokřesťanské době této svátosti, zdá se, nikdo nepopíral. Odtud asi pochází, že máme o ní méně zpráv.

Dějepisec Eusebius vypravuje o bludaři Novatiovi, že přijal, těžce jsa nemocen, křest, ale nikoliv spojené s ním pomazání. Jeho přívrženci následovali svého mistra povrhujece biřmováním. Proto nařídily některé sněmy, aby novatiani, když se vrátí k církvi, byli biřmováni. — Ve středověku albigenští zavrhlí tuto svátost, řkouce, že není od Krista ustanovena, a nemá tudíž také žádné síly. — Reformátoři XVI. věku odstranili biřmování úplně. Luther nejprve je přijímal, poté hlásal, že se nedá dokázati z Písma, pak je zavrhl. Kalvín tupil je hanebnými výrazy, jichž nelze pro jejich sprostotu uvést. Protestanté učinili z biřmování tak řečenou konfirmaci, t. j. poučení na utvrzení ve vyznání příslušné sekty, obnovení křestního slibu a pod. Konfirmace tato ovšem svátostí není. Proti bludům reformátorů prohlásil sněm tridentský: „Kdo by řekl, že biřmování pokřtěných je prázdným obřadem a nikoliv pravou a vlastní svátostí, . . . že potupují sv. Ducha, kdo sv. křížmu biřmování přikládají nějakou sílu, je v klatbě.“ Že biřmování je pravá svátost, je ovšem článkem víry. — Anglikánská církev zove biřmování svátostí neevangelickou, t. j. pouze církevní, a uděluje je pouze vzkládáním rukou a modlitbou. Starokatolíci udílejí biřmování asi jako katolíci.

S v. P í s m o nepraví zřejmě, že Pán Ježíš ustanovil svátost biřmování, avšak nepřímou jest její ustanovení v něm jasně obsaženo. Spasitel slíbil v řečích, konaných při poslední večeři, apoštolům sv. Ducha (Jan, hlava 14. a násl.). Při nanebevstoupení slib svůj opakoval: „Pošlu vám toho, jehož Otec můj zaslíbil“ (Luk. 24, 49; Skut. 1, 8). Že se sliby ty netýkaly jen apoštolů, nýbrž všech věřících, svědčí Kristus sám řka: Kdo věří ve mne, jak dí Písmo: proudové vody živé vy-

plynou z útroby jeho. Evangelista pokračuje: „To pak řekl o Duchu (svatém), kteréhož věřící v něho měli přijmouti. Duch totiž nebyl dosud dán, poněvadž Ježíš nebyl ještě oslaven“ (Jan 7, 38. n.). Co slíbil, vyplnilo se desátého dne po nanebevstoupení (Skut. 2, 4), kdy naplnění jsou všichni sv. Duchem. Sv. Petr vysvětlil ihned, že se vylití sv. Ducha nestalo jen na ně, nýbrž že se podle slov Páně a starozákonních proroctví má dít na každého, kdo se dá pokřtiti. Řekl: Čiňte pokání a pokřtěn buďte jedenkaždý z vás ve jménu Ježíše Krista na odpuštění hříchů svých, a obdržíte dar Ducha svatého (Skut. 2, 38). Mesianská proroctví často mluví o vylití sv. Ducha na všechny, až přijde Mesiáš (Is. 44, 3; 59, 21; Eg. 11, 19; 36, 25; 39, 29; Joel. 2, 28 a j.).

Než dvě otázky se naskytují: a) Přijímají-li křesťané také zvláštní milost, nebo jde-li jen o milost křestní? b) Přijímají-li ji skrze zvláštní svátost? — Že apoštolové přijali, když sv. Duch na ně sestoupil, milost zvláštní, není pochyby, nebo posvěcující milost už měli. Také u ostatních se tak dělo, avšak ne již mimořádným sesláním sv. Ducha, nýbrž pravidelnou svátostí. Apoštolové udělovali uvěřivším nejen křest, nýbrž vzkládali na ně také ruce. A toto rukou vzkládání bylo viditelným znamením, že přijímají sv. Ducha. Křest a vzkládání rukou jsou tedy dvě věci, křest je znovuzrození z vody a sv. Ducha, vzkládání rukou nové posvěcení zvláštními duchovními dary svatého Ducha. Tam viditelným znamením svátostným je obmytí a slova, zde vkládání rukou.

Písmo svědčí, že vzkládání rukou je zvláštní svátostné znamení. Jáhen Filip kázal v Samaří a pokřtil mnohé. Když apoštolové, kteří byli v Jerusalemě, slyšeli, že Samaří přijalo slovo Boží, poslali k nim Petra a Jana, aby jim udělili sv. Ducha. Písmo vypravuje: (Apoštolové) přišedše modlili se za ně, aby přijali Ducha svatého; nebo ještě nepřišel na nikoho z nich, nýbrž byli toliko pokřtěni ve jménu Pána Ježíše. I vzkládali na ně ruce, a oni přijímali Ducha svatého (Skut. 8, 15. n.). — Podobně jednal sv. Pavel s dvanácti učeníky Jana Křt. v Efesu. Uslyšev od nich, že jsou pokřtěni křtem sv. Jana Křt., pokřtil je křtem Pána Ježíše. O sv. Duchu vůbec nevěděli. I vložil na ně ruce. Písmo vypravuje: Když vložil na ně ruce, přišel na ně Duch svatý; i mluvili jazyky a prorokovali (Skut. 19, 6.). Křest Jana Křt. nebyl, jak víme, svátostí. — Že se Duch sv. uděloval zvlášť vzkládáním rukou (a modlitbou), toho důkazem je jednání Šimona kouzelníka. Když viděl, co se v Samaří stalo, nabízel sv. Petru a Janu peníze, aby také jemu vzkládáním rukou udělili sv. Ducha.

Nyní se otažme: Mohli-li apoštolové sami ze sebe vzkládáním rukou a modlitbou udělovati sv. Ducha? Nikoliv, nebo to může jen Bůh. Poněvadž tak stále konali a poněvadž tuto

moc dali také svým nástupcům, měli k tomu nezbytně moc a rozkaz od Božského Mistra.

Ze všeho toho následuje: Kde je viditelné znamení, trvale ustanovené, jež působí milost, je svátost Kristova. To vše máme v uvedeném právě vypravování: Viditelné znamení je vzkládání rukou a modlitba, neboť apoštolové nevzkládali rukou němě. Trvalé ustanovení plyne ze slov, jimiž Pán Ježíš slíbil sv. Ducha učeníkům již ospravedlněným a všem věřícím, nebo slíbil jim ho „na věky“. Viditelné znamení působilo milost, nebo přijmouti sv. Ducha je přijmouti milost. Toto viditelné znamení je podstatně jiné, nežli křest, a uděluje se již pokřtěným; dává tedy zvláštní milost. O svátosti bířmování píše sv. Pavel, když k důležitým pravdám počítá „učení o křtu, též o vzkládání rukou“ (Žid. 6, 2.).

Popěrači svátosti namítají, že vzkládání rukou znamenalo udělení darů darmo daných (charismat). Námitka planá. Když v Písmě je řeč o udělení sv. Ducha, jde vždy hlavně o udělení posvěcující milosti. „Láska Boží vylita jest v srdcích našich skrze Ducha sv., kterýž dán byl nám,“ dí sv. Pavel (Řím. 5, 5; viz ještě 1. Kor. 3, 16; Gal. 5, 16. n; 1. Thes. 4, 8 a j.). Dary darmo dané dostávali křesťané i bez vzkládání rukou (Skut. 10, 44); také nebylo vzkládání rukou jimi vždy provázeno (1. Kor. 12, 30.). Když byly s ním spojeny, byly vedlejším přídatkem. Charismata přestala, ale udělení sv. Ducha nemohlo přestat, nebo sv. Duch byl slíben na věky (Jan 7, 39.). Dr. Pachta poznamenává právem, že co Pán Ježíš zřizoval, nečinil nikdy na čas, nýbrž na vždy. Dary darmo dané byly mimořádné milosti, které Bůh v prvních dobách, kdy měly důležitý úkol, přidával, ale udělení sv. Ducha bylo stálé. Dary přestaly, udělení sv. Ducha nikoliv. S počátku bylo zvláště třeba mimořádných darů apoštolům. Duch sv., jenž na ně vstoupil, jim je udělil, a to způsobem, aby byla na ně obrácena pozornost a aby byli před lidem pověření jako vyslanci Boží.

Slova Pisma nabývají podáním takové jasnosti, že i stín všeliké nejistoty mizí.

Sv. bířmování má asi na mysli Theofil Antiochijský (asi r. 180), když píše: „Jistě nemáme odjinud jméno křesťanů nežli že politi býváme božím olejem.“ — Kacíři Gnostikové (první polovice II. stol.) měli křest, mazání a večeri; patrně z kat. církve. Gnostikové byli kacíři, kteří chtěli spojit křesťanství s řeckou filosofií. Ireneus (†202) vypravuje, jak valentiniani a gnostikové pokazili svátostné obřady. Poté pokračuje: „Potom (po křtu) maží zasvěcence (initiatu) čistým balsámem . . . Někteří pokládají za zbytečné vésti svěcence k vodě (t. j. ke křtu), nýbrž smísivše olej s vodou v jedno, lijí to na hlavy svěcenců říkajíce slova . . ., a to mají za vykoupení; ale i oni maží balsámem. Jiní všechno zavrhuji . . .“ Ireneus nejmenuje

biřmování jako zvláštní svátost, ale liší dobře dvojí zevní znamení, nebo vytyká kacířům, že je směšují, — Tertullian (nar. asi 160) uvádí vodu, „kterou Kristus nás obmývá a sv. olej, kterým nás maže. Tělo se obmývá, aby duše se očistila, tělo maže, aby ona se posvětila. Tělo se znamená (křížem) a vzkládáním rukou zastíní, aby duše se posílila a sv. Duchem osvětila.“ V knize „O křtu“ píše, že se křtem dává odpuštění hříchů, ale ještě ne milost (roz. zvláštní milost sv. Ducha), a pokračuje: „Vyšedše z koupele jsme podle dávného řádu mazáni sv. mazáním . . . Tělesně rozlévá se mazání, ale duchovně prospívá. Ruka se vzkládá, přivolávajíc požehnání a zvouc sv. Ducha.“ V době Tertullianově dělo se biřmování, jak ukazuje novější bádání, takto: Po pohroužení byl pokřtěný mazán na celém těle, oblečen bílým rouchem, byl veden před biskupa, jenž vzkládaje na něho ruce svolával naň sv. Ducha a dal mu pečeť (signaculum) na čelo, t. j. pomazal jej znamením kříže. — Sv. Cyprian († 258) píše, že vedle křtu je třeba také mazání křížmem, že Samařští, byvše řádně pokřtěni, nepotřebovali, leč co ještě chybělo a co Petr a Jan vykonali, aby totiž modlitbou a vzkládáním rukou byl na ně vylit sv. Duch. — Innocenc I. († 414) píše, že biřmování směřl udělení jen biskupové, dovolávaje se podání a sv. Petra s Janem v Samaři. Když kněží je udělují, musí užítí oleje posvěceného od biskupa, ale nemají mazati čelo, což vyhrazeno je biskupu, jenž dává sv. Ducha. Zde je jasně celá nauka o biřmování vyslovena. — Jeronym uvádí, jak biskupové konají daleké cesty, aby činili od kněží pokřtěným totéž, co učinili Petr a Jan pokřtěným v Samaři, t. j. aby vzkládáním rukou svolávali na ně sv. Ducha. — Sv. Augustin nazývá svátost křížma stejně svatým znamením jako křest a liší viditelný znak od neviditelného pomazání lásky pravě, že onen může býti i u zlých, toto jen u dobrých. Tak Otcové západu.

Z Otců a círk. spisovatelů řeckých Klement Alex. rozeznává křest a pečeť, maje je beze vší pochyby za dvě různé věci. — Cyrill Jer. má zvláštní poučení (katechesi) o mazání křížmem. Dí, že Kristus nebyl tělesně pomazán, nýbrž že Bůh jej pomazal na Spasitele světa. My jsme pomazáni tělesně, abychom měli na Kristu účast. Olej je účinný, nebo když tělo jest jím mazáno, duše bývá oživena sv. Duchem. Také přirovnává udělení sv. Ducha po křtu k sestoupení sv. Ducha na Krista v Jordáně pokřtěného. Tak i vám, pokračuje, když jste vystoupili z vody, bylo dáno pomazání, obraz toho, jímž Kristus byl pomazán, totiž sv. Duch (roz. byl vám dán). Pro toto vynikající svědectví byl Cyrill Jer. od reformatů zvlášť tupen a posmíván. — Cyrill Alex. činí rozdíl mezi olejem katechumenů a křížmem. Biřmování, jež zove „mazání dokonalosti“, uvádí vedle křtu a Eucharistie jako třetí svátost: „Živá voda sv. křtu, chléb života, užítí oleje k dokonalení ospravedlněných

skrže sv. Ducha.“ — Jan Zlat. dovozuje z toho, že Filip mohl jen křtít, ale nikoliv biřmovati, pravdu, že udělovati biřmování mohli jen apoštolové a mohou jen jejich nástupci. — Ze IV. stol. máme kamenou desku s veršovaným nápisem, snad od papeže Damasa, obsahu asi tohoto: „Zde ruka nejvyššího pastýře poznamenává pečeti ovečky, které nebeská řeka očistila. Přístup, vlnou obrozený; sem, kde sv. Duch volá a dává své dary. Uč se v přijatém kříži prchatí před bouří světa.“ Deska patrně byla na místě, kde se biřmovalo. — Také obřadní knihy sekt, od církve brzo se oddělivších, na př. nestorianů, mají zřejmé stopy biřmování. Je v nich při křtu řeč o mazání olejem na čele v podobě kříže, jež se zove zdokonalení. „Jsi pokřtěn a zdokonalen...“ čte se tu často. Slovo „zdokonaliti“ je u východanů velmi často užívaný výraz pro biřmování.

Od biřmování dlužno do b ř e l i š i t i usmiřování navrátivších se kacírů, jež se dělo vzkládáním rukou. Jen tehdyž je svátostí, když je spojeno s mazáním oleje.

Biřmování udělovalo se znovu jen těm kacírům, kteří zavrhovali biřmování. Tak nařídil první sněm cařihradský, aby novatiani byli mazáni olejem, t. j. biřmováni. Theodoret zřejmě podotýká, že je to nařízeno, poněvadž Novatus biřmování zavrhoval. Toto mazání je tedy samostatná svátost. Jakobitský patriarcha Jan ustanovuje: „Kterí pokřtěni jsou od kacírů a se později obrátí, ty poznamenáváme křížmem, nejsou-li mazáním ještě zdokonaleni.“ Dlužno pamatovati, že se křest a biřmování pravidelně udělovaly zároveň; proto nelze se diviti, že nejsou vždy náležitě od sebe lišeny.

M á m e i s v ě d e c t v í s n ě m ů. Sněm v Elvíře z r. 305 má kánon, jenž dovoluje křest z nouze, ale tak, aby pokřtěný, zůstane-li na živu, přijal od biskupa zdokonalení vzkládáním rukou. Sněm laodicejský z r. asi 370 nařizuje, aby pokřtěni od novatianů byli pomazáni sv. křížmem. Proč, řekli jsme svrchu. Sněm hispalský z r. 619 jmenuje mezi úkony, které nesmí konati kněz: udělovati pokřtěným sv. Ducha vzkládáním rukou, připravovati křížmo, křížmem pokřtěné na čele znamenati. Od XII. stol. bohoslovci přednášejí nauku o svátosti biřmování jednomyslně a zřetelně. Jako vážný důvod lze uvést, že také východní církve mají biřmování za zvláštní svátost Nového zákona.

K d y P. J e ž í š b i ř m o v á n í u s t a n o v i l, n e v í m e. Mnozí myslí, že po zmrtvýchvstání, avšak jiní důvodně praví, že před sesláním sv. Ducha nikoliv, jelikož sv. Duch měl býti dán až po oslavení Páně (Jan 7, 39).

P r o č u s t a n o v i l S p a s i t e l t u t o s v á t o s t? Sv. Augustin ji nazývá „vyznáním“ víry (protestationem fidei). Křest dává nadpřirozený život, eucharistie jako pokrm jej udržuje. Ale tyto svátosti týkají se více vnitřního života soukromého. Křesťanu jest žít v různé společnosti a vyznávat víru veřejně, někdy

i za těžkých okolností. Biřmování má k tomu dávat pomoc. Účinek biřmování vidíme nejveleběji na sv. apoštolích po seslání sv. Ducha. Ať, jak vyznávají nyní víru a pracují neohroženě pro Krista! To má biřmování působiti v nás.

Církev pozemská zve se církví bojující. Nebojuje toliko za spásu proti pokušení, světu a ďáblu, bojovala vždy a bojuje dosud proti nepřítelům zevním, nevěrcům, kacířům a p. Aby byla mocným a spořádaným šikem, jdoucím k vítězství, uděluje svým členům podle ustanovení Páně zvláštní sílu sv. Ducha. Biřmování zvalo se „zdokonalení“. Jen na vnitřní zdokonalení člověka nelze mysleti, neboť tu by spíše eucharistie zasluhovala jméno zdokonalení křtu nebo člověka. Dlužno tedy mysleti na zdokonalení jiné, to, jež odpovídá vkročení do dospělého věku. U všech národů bývalo nějak slaveno. Duchovní dospělost neboli duchovní vyzbrojení pro život křesťana vyznačena je v biřmování.

O látce a tvaru biřmování.

1. V čem záleží podstata obřadu neboli viditelné znamení biřmování?

Písmo nedává dostatečné odpovědi, církevního rozhodnutí není, i nezbývá nežli nauka bohoslovců. Avšak v této věci není mezi nimi jednoty. Mnozí starší bohoslovci mysli, že Kristus Pán ponechal ustanovení určitého viditelného znamení církvi. Tak se prý stalo, že biřmování bylo udělováno někdy vzkládáním rukou, někdy křížmováním, někdy obojím obřadem zároveň. Nezbytný podle toho nebyl by žádný. Avšak proti tomuto náhledu bylo vždy bojováno, a zajisté po právu. Od sněmu tridentského, který učí, že Kristus ustanovil sám bezprostředně všechny svátosti, mínění to jest opuštěno.

Zbývá tedy jen spor, které zevní znamení bylo od Krista ustanoveno: vzkládání-li rukou, nebo mazání olejem, nebo obojí, tak že žádné by nesmělo chyběti, nebo tak, že udělovatel může svobodně voliti. V Písmě je řeč jen o vzkládání rukou. Proto se mnozí bohoslovci vyslovili pouze pro vzkládání rukou; v církvi uděluje se od jakživa olejem, a to křížmem, ano řecká církev ani nevzkládá na biřmovance zvlášť rukou a nazývá biřmování prostě: myron; ruská pak miropomazanie t. j. pomazání křížmem. Proto se zase jiní rozhodli jen pro pomazání křížmem. Jiní pro tuto neshodu řekli, že Pán Ježíš ponechal apoštolům na vůli, voliti buď vzkládání nebo mazání, apoštolové pak že nejdříve vzkládali jen ruce, poněvadž dar charismat, jenž je obyčejně provázel, dostatečně označoval milost svátostnou, ale že přidali, když charismata přestala, mazání, aby sv. Ducha jaksi přivolávali a svátostná

milost byla lépe naznačena. Východaně, shromáždění na sněmu jerusalémském za patriarchy Nektaria r. 1662, praví, že biřmování bylo ustanoveno původně vzkládáním rukou, ale později od apoštolů z vnuknutí sv. Ducha udělováno mazáním, a to pouze jím. Konečně jsou tací, kteří praví, že je jedno, užije-li se vzkládání nebo mazání nebo obou zároveň; svátost je vždy platná. Tento názor je jistě bludný, neboť svátost se dvěma samostatnými látkami je nemožná. Takové dohadování je arcí málo přesvědčivé. Co tedy máme říci? Pro který náhled se rozhodnouti? Vynikající bohoslovci učí, že křížmování je zároveň vzkládáním rukou. Toho mínění se přidržíme.

Řekneme tedy: Látkou vzdálenější je křížmo, látkou bližší mazání křížmem (křížmování) rukou učiněné, takže zároveň je vzkládáním, tvarem jsou slova, která se přitom říkají.

2. Látkou vzdálenější je křížmo. Křížmo je smíšenina oleje olivového a balsámu. Mínění, že stačí jen vzkládání rukou, je nyní opuštěno. Mínění, že stačí jen olej bez balsámu, má obhájce, ale nedoporučuje se. Všeobecně přijímáno je mínění, že nezbytnou látkou je křížmo z oleje a balsámu. Pouhé vzkládání rukou nestačí.

Písmo. Sv. Jan píše: Vy máte pomazání od Světce a znáte všechno... A vy, — to pomazání, které jste dostali od něho, zůstává ve vás, a proto nepotřebujete, aby vás kdo učil, nýbrž jako to pomazání jeho vás poučuje o všem, tak je to také pravda... (1. Jan 2, 20, 27). Dr. Sýkora a jiní vykládá místo o biřmování. Pomazání je biřmování, t. j. sv. Duch a jeho dary, zvláště osvětlení. Světec je Pán Ježíš. Máte vše, takže s pomocí sv. Ducha můžete rozeznávat bludné nauky od pravých, pravé křesťany od bludařů a odporovat lži. Tak asi Dr. Sýkora. Že je tu řeč o biřmování, není pochybnosti. Také slovo mazání tu jest. Otázka je, je-li užito ve smyslu vlastním (mazání olejem), nebo přeneseném (osvětlení ducha). Řekneš: ve smyslu přeneseném. Dobře. Ale přiznáš, že obraz je vzat z hmotného mazání, že u Israelitů bylo mazání olejem přehojně užíváno a značilo posvěcení. Prorocké, královské, kněžské posvěcení, jež znamenalo udělení sv. Ducha, dalo se mazáním (Is. 61, 1; 1. Sam. 10, 1. n; 3. Mojž. 8, 1. n). Kristus sám zove se Pomazaný. Sv. Pavel píše: Ten pak, jenž nás utvrzuje s vámi ke Kristu a nás pomazal, jest Bůh, kterýž také si nás poznamenal a dal závdavek Ducha v srdce naše (2. Kor. 1, 20). Dr. Sýkora vztahuje slova jen na apoštoly. Oni přijali sv. Ducha o letnicích. Než jak ho přijal sv. Pavel? Víme, že byl pokřtěn. Zajisté byl i biřmován. Jak se to stalo? Jen vzkládáním rukou? Možná. Ale zase tu máme obraz ze skutečného mazání. Vidíme, že představy „mazat olejem a udílet dary sv. Ducha“, jsou stále spojeny. Kdo řekne, že vzkládání rukou při biřmování, jak je o něm řeč v Písmě, bylo jen vzkládání?

Neodvází se toho. Nahlédne-li do apoštolského podání, nemůže nežli přiznati, že křížmo náleželo k zevnímu znamení od počátku.

Ve všech svědectvích sv. Otců, z nichž mnohé jsme uvedli v předcházející stati, je řeč o mazání jako o důležitém, ano nejvlastnějším úkonu biřmování. Jmenují-li jen vzkládání rukou, jmenují část úkonu za celek; jejich čtenářové věděli velmi dobře, že se biřmování podle dvou významných obřadů, vzkládání rukou a mazání, zove brzy vzkládáním, brzy mazáním. Mimo to účinky svátosti dovozují z vlastností olivového oleje, plšíce, že olej posvěcením dostává moc posvětit duši, že do něho vstupuje sv. Duch a p., z kterýchžto slov je patrné, že křížmo pokládají za látku při biřmování hlavní, nezbytnou.

Podobně bohoslovci všeobecně. Žádá se olej z olivy, východané zvali jen olivový olej olejem, apoštolové a sv. Otcové jiného neužívali. Proto je závazný i pro nás. Sv. Tomáš Akv. vidí v něm obraz milostiplného účinku, jenž se v biřmování děje. Jistě má krásné vlastnosti. Oliva zůstává věčně zelená. Jako pohled na datle, oranže, velkolistý keř budí v nás bezděky představu o krásách jihu, tak olivový olej připomíná nám spanilou olivu, v Písmě tolikrát velebenou, jako obraz krásy, pevnosti, spravedlnosti, plodnosti. To vše duchovně působí v nás milost. — Sněm florencký mluví o lesku olivového oleje, v němž vidí obraz lesku svědomí. Opět jest to milost, která vlévá podivuhodný jas do duše. — *Unctio* (mazání) sv. Ducha jest obvyklý výraz v Písmě, u sv. Otců a v církvi; *unctio* je lesklé, tučné mazání, znamenající lesk a plnost duše, Duchem naplněné. — Olej sílí. Pronikaje údy, dává jim pružnost; proto se zápasníci třeli olejem. Biřmování dává dary sv. Ducha, které duši činí schopnou pro boje života. — Olej je tučný. Církev při svěcení křížma zvláště to vytýká. Tučnost znamená úrodnost. Dejž tobě Bůh tučnost země (1. Mojž. 27, 28), pravil Isák, žehnaje Jakobovi. David přeje si srdce naplněné tukem (Žal. 62, 6), aby mohl velebiti hojně Boha. V biřmování znamená olej plnost milosti a úrodnost dobrých skutků, které z ní plynou. — Olej je též obrazem radosti (Žal. 103, 15; 44, 8; Is. 61, 3). znamená radost z každého vítězného boje, zvláště z vítězství posledního. Sv. Bonaventura dí: Ačkoliv by někdo mohl vyznati Krista bez milosti biřmovací, přec by to nečinil tak lehce, užitečně a spasitelně, jako s ní, poněvadž skrze ní je vyznání chvalitebné a Bohu milé.

Že je balsám nezbytný k biřmování, nelze sice dokázat, ale jest to velmi pravdě podobné. V „Apoštolských ustanoveních“ je řeč o oleji a vonné přísadě. V listě, jenž se připisuje papeži Fabianovi, se praví, že užívání balsámu je od Krista a sv. apoštolů. — Spisovatel kázání o křížmu, jež bylo připisováno sv. Cyprianu, dí, že se na den večere Páně (Zelený

čtvrtek) světl křížmo, připravené z oleje a balsámu, aby značovalo jednotu královské a kněžské slávy, kteréžto důstojnosti jsou od Boha ustanoveny. — Eugen IV. dí: „Látkou je křížmo, připravené z oleje, jenž znamená lesk duše, a z balsámu, jenž znamená líbeznot dobré pověsti. — Římský katechismus dí, že církev a sněmy o látce biřmování tak učily, neboť svatý Dyonisius a mnozí z nejvážnějších sv. Otců zanechali nám nauku tu jako podání po Pánu Ježíši. Proto je velmi pravděpodobno, že ke křížmu je třeba balsámu. Biřmování bez balsámu musilo by se pod podmínkou opakovati. Jiní praví, že obyčej, přidávati do oleje balsám, vznikl teprve v VI. století. Innocenc VI. se neodvážil prohlásiti biřmování pouhým olejem udělené za neplatné. Balsám je libovonná třešť, již vydává balsamník. Východané přiměšovali i jiné věci do oleje, jako víno, pepř, šafrán, terebintu a j. Líbeznotá vůně, které olej balsámem nabývá, znamená dobré skutky, k nimž sv. Duch dává sílu, zvláště ovšem skutky, související s vyznáním víry. — Vůně se sdílí kolem; to znamená blahodárnou činnost biřmovance na venek. — Balsámu užívalo se k natírání mrtvol, aby byly uchráněny hniloby. V Egyptě jsou neporušená lidská těla skoro šest tisíc let stará, balsamováním zachovaná. Biřmování chrání porušení, které působí hřích a svět. — Balsám je výborným lékem na rány. Biřmování hojí rány dědičného hřichu, zvláště slabost ve víře a v dobrém.

Křížmo musí býti čerstvé, z téhož roku, jinak biřmování je sice platné, ale nedovolené, leč by se dělo v nouzi nebo s dovolením sv. Stolice. Musí býti také od biskupa posvěceno. Sněm florencký praví tak výslovně. Obřad svěcení nalézá se ve všech biskupských rituálech (obřadních knihách). Sv. Otcové nejednou mluví o „posvěceném“ oleji. — V době sv. Basila rozumělo se posvěcení křížma biskupem samo sebou; pohlíželi na ně jako na věc od apoštolů přijatou. — Innocenc I. praví, že kněží mohou mazati pokřtěné křížmem, jež bylo od biskupa posvěceno, ale nikoliv čelo, což náleží jedině biskupům, když dávají sv. Ducha. První mazání děje se při křtu, druhé při biřmování. — Benedikt XIV. dí, že není sporu o tom, že při biřmování církev užívá křížma (z olivového oleje a balsámu) od biskupa posvěceného, kterým maže čelo.

Ještě lze se tázati, smí-li kněz světit křížmo. Eugen IV. prý dal r. 1444 latinským missionářům v Indii k tomu moc. Jáhen Jan ze VI. stol. píše, že biskup může v nouzi kněze k tomu zplnomocniti. Avšak všechny obřadní knihy západu dávají toto právo jen biskupům, východní jen patriarchům nebo hodnostářům, zvaným katolikos. Větší přísnost východní při svěcení křížma vznikla asi proto, že tam biřmuje kněz, jelikož se křest a biřmování udělují stále ještě pospolu. Mimo to nelze neviděti, že církev klade na svěcení křížma mnohem větší váhu nežli na př. na svěcení křestní vody a že křížmu vzdává

zvláštní úctu. Tato úcta hraničila na východě někdy až na pověru. Tak někteří prohlášovali, že po svěcení jest v křížmu sv. Duch přítomen podobně jako Kristus v eucharistii. Ani přelíti je z nádoby do nádoby nebylo dovoleno. Proto soudí mnozí, a snad právem, že biřmování křížmem nesvěceným nebo jen od kněze svěceným je látka neplatná. Podobně soudí, že biřmování jiným olejem nežli křížmem jest neplatné nebo aspoň pochybné, ovšem také, vyjma případ nezbytnosti, hříšné. Proto se takové biřmování pod podmínkou opakuje. Pod podmínkou znamená, že se při opakování úkonu přidá: „Nejsi-li biřmován . . .“

3. **L á t k a b l i ž š í.** Podle latinského obřadu modlí se biskup nejprve nad biřmovanci s rukama sepjatýma, poté je vztáhne a drží nad nimi říká modlitbu za udělení sv. Ducha. Ukončiv tuto všeobecnou přípravu, přistupuje ke každému, klade pravici na jeho hlavu, maže ho palcem na čele křížmem ve znamení kříže říká: „Znamenám tě znamením kříže a posiluji tě křížmem spasení ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého.“ U Řeků kněz učiní křížmem dítku kříž na čele, očích, chrápcích, uších, rukou a nohou, pravě: „Znamení (pečeť) darů sv. Ducha.“ Některé církve východní jen maží. Jen některé mají vzkládání rukou.

Obojí obřad, západní i východní, uděluje platně svátost, než otázka je, co je v něm **p o d s t a t n é**, nezbytné, a co **n a h o d í l é**. — Někteří bohoslovci odpovídali: Podstatné je jen vzkládání rukou. Odůvodňovali své mínění, že Písmo o mazání nemluví. — Jiní, mezi nimi sv. Tomáš Akv. s některými vynikajícími bohoslovci, měli za podstatné jen mazání křížmem, tedy zrovna opak. Dovolávají se Dionysia, papeže Fabiana, Výnosu pro Armény, jenž zove křížmo látkou biřmování, tridentského sněmu, jenž křížmo béře v ochranu, ale že by bylo podstatnou částí zevního znamení, nepraví. Na východě ustoupilo vzkládání rukou, ale nelze říci, že nebylo v obyčeji. Jisto je, že veliká většina sv. Otců mluví o mazání (křížmování), dávají toto jméno též svátosti samé; že mazání sv. křížmem neznamená u nich křest, je nade vši pochybnost. Významné je, že tito Otcové, ač mluví o mazání (křížmování), dovolávají se při tom toho, jak Petr a Jan vzkládali na křesťany v Samařii ruce. Odpůrci praví, že Dionysius je nespolehlivý a zpráva Fabianova podvržena. — Třetí mínění praví, že vzkládání rukou spolu s mazáním je podstatná část zevního znamení. Při mazání klade biskup ruku, kterou maže, na hlavu biřmovancovu, takže obojí jeví se jako jeden úkon. Pravoslavní jen maží. Benedikt XIV. prohlásil jejich biřmování za platné, dovolává se starodávného obyčeje východního, kde vzkládání rukou nade všemi biřmovanci pokládáno bylo od bohoslovců za podstatné. — Čtvrté mínění praví, že podstatné je buď vzkládání rukou, buď mazání. Podle něho je biřmování

platné v obou případech. Apoštolové udělovali je prý někdy tak, někdy onak. S počátku vládlo v církvi vzkládání rukou, jelikož se sv. Duch zevně projevoval (ohnivé jazyky, charismata prorocství); poté, když charismata přestávala, bylo prý přidáno mazání, znamení sv. Ducha, jež i převládlo. Nečetní stoupenci tohoto názoru dovolávají se eucharistie, jež se platně přijímá pod každou způsobou. Avšak mínění to nenalézá souhlasu. Přirovnání s eucharistií se nehodí, libovolné zacházení se zevním znamením neodpovídá duchu církve, vážnému a určitému; i má tento náhled málo pravděpodobnosti.

Každá svátost je ucelenou jednotkou.

My jsme přijali podle velmi vážných bohoslovců mínění třetí. Přijímáme je tak, že říkáme: v mazání křížem jest vzkládání rukou již obsaženo. Tomu rozumíme takto: Když biskup zvedne ruku, aby mazal biřmovance na čele, je toto zvednutí ruky, byť i dlaně na hlavu nepoložil, vzkládáním ruky. Že křížmo je vzdálenou látkou, ukázali jsme svrchu. Proto látkou bližší je nezbytně užití křížma, t. j. mazání.

Důkaz. Skoro všichni sv. Otcové žádají mazání. Tak jméno mazání (unctio) je nejobyčejnější. Zároveň je vždy řeč o mazání na čele. Sv. Augustin říká, že se svátosti přijímají různě: křest na celém těle (pohroužením), eucharistie ústy, biřmování na čele. — Tertullian nazval biřmování znamením čela. — Všecky obřadní knihy východu a západu žádají mazání na čele. — Sv. Tomáš Akv. uvádí jako výklad, že čelo je nejvýznamnější, vždy nepokryto, a že se proto děje mazání na něm, aby biřmovanec dával zřejmě na jevo, že je křesťanem. Dále, že důvod nevyznání Krista, je buď stud nebo bázeň, a že se obojí jeví hlavně na čele; je tedy biřmovanec mazán na čele, aby se ani studem ani bázní nedal odvrátiti od pevného vyznávání Krista. Z těchto důvodů třeba mazání na čele pokládati za podstatný obřad.

Že se mazání musí konati znamením kříže, říká slovo: „Znamenám tě znamením kříže,“ jež by bylo nepravdivo, kdyby se kříž nestal. Proto bez kříže na čelo nebylo by snad biřmování uděleno platně. Řecké „znamení (pečeť)“ znamená také kříž. Sv. Augustin říká, že se křížmo správně (rite) neuděluje (sv. biřmování), neděje-li se tak znamením kříže. Biřmování dává milost, aby křesťan vyznával Krista. Znamením tohoto vyznání byl a jest vždy kříž.

Avšak biřmování zve se také často „vzkládáním rukou“. Zve je tak Písro, zovou je tak sv. Otcové. Ano sv. Otcové často z toho, že se biřmování uděluje vzkládáním rukou, berou důvod, že je může udělovati jen biskup. Innocenc III. píše: „Křížmováním čela rozumí se vzkládání ruky, jež se zve též biřmování (confirmatio), poněvadž se skrze ně uděluje sv. Duch... Proto... toto mazání může

dávati jen nejvyšší kněz t. j. biskup, jelikož se jen o apoštolích čte, že dávali sv. Ducha vzkládáním rukou. Řekové nemají jiného vzkládání rukou nežli to, jež se děje při mazání. Řekli jsme již, že Benedikt XV. prohlásil jejich biřmování za platnou svátost. O biřmování v latinské církvi dle, že se děje křížem na čele, o zvláštním vzkládání rukou se nezmiňuje. Z toho jde, že vzkládání ruky nezbytně náleží k podstatě viditelného znamení, ale že není jiného třeba než toho, jež se děje při samém mazání. Kdyby se mazání nedělo rukou, nýbrž nějakým nástrojem, nebylo by zároveň vzkládání ruky, a svátost by se neudělovala.

Tímto míněním všechny obtíže jsou odstraněny. Poněvadž se mazání křížem pokládalo zároveň za vzkládání rukou, mohl cařihradský císař Michael Paleologus na lyonském sněmu (r. 1274) ve svém vyznání říci: „Druhá svátost jest biřmování, jež se uděluje vzkládáním rukou biskupových křížmováním obrozených,“ ačkoliv právě na východě se uděluje jen mazáním. Proto chápeme, proč se jednou zove vzkládáním rukou, po druhé mazáním. Obojí náleželo k podstatě viditelného znamení. Tak zajisté udělovali sv. Ducha apoštolové. Z Písma se to nedá dokázat, avšak udělení sv. Ducha v Starém zákoně nelze si bez pomazání mysliti (Is. 61, 1; 1. Sam. 10, 1). Že by se apoštolové posvátného zvyku vzdali? Sotva. Jejich slova nejednou živě na něj pamatují (Jan 1, 33; 3, 34; Skut. 4, 27; 10, 38). Z toho, že se v Novém zákoně o pomazání nemluví, nenásleduje, že se nedělo. Proto možno, ano třeba za to míti, že bližší látkou sv. biřmování bylo od počátku: mazání sv. křížem a vzkládání rukou, a to tak, že vzkládání rukou, obsažené v mazání neboli s ním spojené, stačilo.

Malinovskij (pravosl.) ovšem není s katolickou církví spokojen. Přiznává jí sice, že biřmování má, ač-li prý není mazání křížem při křtu již druhou svátostí, ale míní, že ji mnohými novotami zkazila. Tvar je podle něho jedině pomazání křížem; tak prý ustanovili sv. Otcové a sněmy. Tím však chtěj nechtěj přiznává, že apoštolové vzkládali ruce, a že se tak dělo i později. Prý sami sv. apoštolové, byvše osvětleni a poučeni sv. Duchem, zaměnili vzkládání rukou za mazání křížem. Jistě stala se prý tato změna s jejich svolením. Popud dalo jim to, že by se vzkládání to nelišilo od svěcení, jež se též dělo vzkládáním rukou. Silvestr, starší vynikající bohoslovec pravoslavný, míní, že apoštolové mohli zavést později mazání prostě proto, že se jim tak zlíbilo. Ve vzkládání rukou u nás vidí ovšem také blud. Církev východní zavedla mazání na hlavních údech, jelikož celý člověk potřebuje všech darů sv. Ducha. Pomazání na čele značí posvěcení rozumu, na prsou posvěcení srdce (žádosti), na očích, uších, ústech posvěcení citů, na rukou a na nohou posvěcení skutků, učí pravo-

slavný katechismus o biřmování. Katolická církev zavedla mazání na čele podle Malinovského z pohodlí, jelikož bylo biskupům obtížno mazati celé tělo. Odsoudiv tento důvod, pohoršuje se nad tím, jak málo vznešené důvody stačí nám k odstranění starobylých obyčejů a zavádění novot!

4. T v a r. Písmo nevypravuje, co apoštolové při vzkládání rukou říkali. Podání zanechalo nám množství rozmanitých tvarů. Není pochybnosti, že při všech byla svátost udělena platně, avšak je otázka: co je z nich podstatné? Náš tvar, jenž je ze XVI. století, jest: „Znamenám tě znamením kříže a posiluji tě křížmem spasení ve jménu Otce . . .“, řecký, jenž je ze IV. stol.: „Znamení (pečeť) darů sv. Ducha.“ Že západní tvar je správný, rozumí se samo sebou, nebo jinak by všechna naše biřmování byla neplatná; řecký byl, jak jsme slyšeli, uznán též za platný. Jak srovnáme oba tvary? Jak je srovnáme s tvary různých obřadů a s tvary minulosti?

S jistotou lze říci, že úvodní modlitba, kterou biskup nade všemi koná, k tvaru nenáleží. Že k zevnímu znamení nenáleží vztáhnutí rukou, jež se při této příležitosti děje, už jsme řekli. Zavírání dveří při biřmování nemá tedy smysl, jakoby ten, kdo by přišel později, nebyl platně biřmován. Výnos pro Armény zve tvarem jen slova: „Znamenám tě . . .“ Vlastním tvarem jsou tedy jen slova, jež biskup říká při mazání. Dnes ovšem každý povinen jest užívatí slov, jak jsou v rituálu obsažena. Ale máme-li odpověděti, jaký tvar je vůbec platný, jest nám vyznati: každý, který tvaru východní a západní církve odpovídá; to se děje, když dostatečně určuje látku. V části o svátostech vůbec jsme řekli, že tvar neboli slova dávají viditelnému znamení určitý význam. Biřmování je poznamenání za vojna Kristova, zralého křesťana a p., a znamená udělení k tomu milosti sv. Ducha. Tak máme dvě věci, jež tvar nezbytně musí vyslovovati: označení (pečeť) a udělení milosti sv. Ducha. Vše ostatní je nepodstatné. Vizme.

Slova „Ve jménu Otce . . .“ nemohou býti podstatná, nebo řecký tvar, od církve uznáný, jich nemá. Také v jiných svátostech nejsou. Při křtu se žádají, že křest je první vyznání hlavních pravd Božích: křesťan bude vyznavačem jednoho Boha v Trojici. Toho při biřmování již není. V řeckém tvaru chybí: „znamením kříže“ a „křížmem spasení“; proto ani tato slova nejsou podstatná. Znak kříže zdá se podstatný. Všecky platné tvary mají slova, která znamenají: a) znamení, pečeť, utvrzení (biřmování), poznamenání a b) milost, sv. Ducha, pomazání sv. Ducha a pod. Někteří středověcí spisovatelé mluví jen o mazání a slovech: „Ve jménu Otce i Syna i sv. Ducha“; avšak zpráva jejich jest neúplná, neboť obřadní knihy z té doby mají slova: „Znamenám tě“, „utvrzuji tě“ a pod. Poliček na tvář je, zdá se, teprve z XII. stol. a vzat asi z pasování na ry-

tíře. Rytíř dostával ránu mečem, rytíř Kristův ránu rukou. Má rád pro Krista i trpěti (Skut. 5, 41). Také Kristus trpěl ránu do obličeje (Mar. 14, 65; Jan 19, 3). „Kdybych se bál potupy kříže, slávu kříže bych nehlásal,“ dí sv. Bonaventura. Jiní vykládají políček jako políbení pokoje. Tento výklad je prý všeobecnější.

Tvar v katolické církvi se pravoslavnému Malinovskému ovšem také nelíbí. Nemá prý váhu starobylosti a nenaznačuje povahu svátosti. Katolík prý si snadno myslí, že se děje ne „zapečatlenie“ sv. Ducha (opatření pečeti), nýbrž nějaký jiný bohoslužebný úkon. Velmi je také nespokojen s políčkem; zdá se mu divný.

O účinku bířmování.

Účinek bířmování je rozmnožení posvěcující milosti a vtištění nezrušitelného znaku.

1. **Rozmnožení posvěcující milosti.** Každá svátost uděluje posvěcující milost, tedy i bířmování. Bířmování má zdokonaliti, co křest začal. Co začal křest? Stav milosti. Proto bířmování posvěcující milost předpokládá. Bířmování je svátost živých. Sněm florencký dí: Křtem znovu se rodíme duchovně, bířmováním jsme mazáni (t. j. rozmnožujeme se) v milosti a posilujeme se ve víře. Na odpuštění hříchů jsou podle tridentského sněmu jen křest a pokání. Kdo po křtu těžce hřeší, ten se musí před bířmováním zpovídati, a nemůže-li, aspoň dokonalou lítost vzbuditi.

Kdyby někdo v dobré víře, že nemá těžkého hřichu, šel k bířmování bez milosti, přijímá svátost právoplatně, ale bez milosti; svatokrádeže se nedopouští. Má-li aspoň nedokonalou lítost, obdrží v bířmování milost, která ovšem je zároveň odpuštěním hřichu; čím více ovšem, má-li lítost dokonalou. O takovém se dí, že neklade překážek svátosti. Když se tedy skrze svátost jako skrze ustanovení Páně obětují Bohu zásluhy Kristovy, aby se člověku skrze ni udělovala milost, a když svátost je platně a dovoleně udělena, nemůže u člověka, jenž vědomě neklade jí překážky, zůstat bez účinku. — Kdo by bířmování přijal vědomě s těžkým hřichem, těžce by hřešil; přijal by nezrušitelný znak, ale posvěcující milosti nikoliv. Taková nehodně přijatá svátost ožije, když hříšník odstraní hřích.

Milost, kterou dává bířmování, **z d o k o n a l u j e k ř e s t a n a**, a tak milost ta je jaksí nad milost křestní. Z toho nenásleduje snad, že křest dělá jen „polokřesťany“, jak se Kalvín posmíval, nýbrž že bířmování činí pravé křesťany dokonalějšími. Křest dělá z nás dítky Boží, bířmování pevné povahy, schopné i boje za víru. Proto se bířmování zve tak často zdokonalení, svátost zdokonalení (teleiosis). I Písmo naznačuje,

že biřmování je jakýsi doplněk křtu, jakési zdokonalení. O Samařských (Skut. 8, 14 n.) dří, že byli toliko pokřtěni, čímž naznačuje, že jim k úplnosti ještě něco chybělo. Proto apořtolové jdou vložit na ně ještě ruce. Sv. Otcové, vedeni jsouce touto událostí, prohlašovali za dokonalého křesřana vždy teprve křesřana biřmovaného. Vždyť nebiřmovaného Novata měli bezmála za křesřana nepravého. Je-li biřmovací milost vzácnější nad milost křestní, nelze ovšem věděti.

Zvláštní milost v biřmování záleží v pomoci sv. Ducha, aby biřmovanec věrně víru zachovával a ji hájil. Sněm florencký dří: „Účin této svátosti je, že se v ní dává sv. Duch k síle, jako dán byl apořtolům o letnicích, aby křesřan statečně vyznával jméno Kristovo.“ Římský katechismus líčí, aby ukázal účín biřmování, jací byli apořtolové před seřláním sv. Ducha a jací po něm. Tu se vyplnilo, co Spasitel jim předpověděl: Obdržíte sílu, když na vás sestoupí Duch svatý, a budete mi svědky v Jerusalemě a ve všem Judsku i Samařsku a až do končin země (Skut. 1, 8). Co Bůh dal zde apořtolům mimořádným způsobem a v míře jejich povolání odpovídající, to dává křesřanům skrze svátost biřmování.

Obyčejně udávají se jako zvláštní účinky dary svatého Ducha, jichž je sedm. Sv. Ambrož dří: „Obdržel jsi znamení (pečeř) sv. Ducha, ducha moudrosti a rozumu, rady a síly, umění, nábožnosti a bázně Boží; zachovej, co jsi dostal.“ Zvlášť možno mysliti na dar síly, neboť odpovídá účelu biřmování. — Sv. Cyrill Jer. dří: „Jako Kristus po křtu a sestoupení sv. Ducha řel a přemohl nepřítel (ďábla), tak stavíte se i vy po křtu, oděni jsouce mystickým pomazáním, s úplnou výzbrojí sv. Ducha proti nepřátelské moci a přemáháte ji.“ — Křesřan má osvědčovati nadpřirozený život moudrostí a ostatními vlastnostmi, jež odpovídají darům sv. Ducha, ale poněvadž biřmování má jej slíti zvlášť proti překážkám, které se mu z venčí v cestu kladou, je jaksi vrcholem těchto darů dar síly. Počet sedm nemusí znamenati zrovna určitý počet, nýbrž plnost milosti, zvlášť vnímavost pro pomocné milosti, jež Bůh dává při překážkách a bojích. Člověk nepotřebuje pomoci, vyjádřené dary Ducha sv., stále, nýbrž někdy. Proto v biřmování dostává jako zvláštní milost nejdříve a hlavně právo na pomoc Boží pro dobu, kdy mu jí bude třeba.

Pravoslavný Malinovskij vidí hlavní účel a potřebnost biřmování v tom, aby křesřan mohl přemoci své vášně. Praví: Jako narozenému člověku je třeba světla, vzduchu a pod., tak pokřtěnému je třeba ještě zvláštní pomoci sv. Ducha, aby mohl dokonale plniti vůli Boží. Tato pomoc zove se dar sv. Ducha. K němu počítá také dary darem dané (charismata). Takové pojmání je ovšem kusé a málo určité. Přirovnání odpovídá spíše křtu nežli biřmování. Charismata nejsou milosti biřmovací.

2. Nezrušitelný znak. Fysickým výrazem práva na pomocné milosti boží pro dobu bojů jest nezrušitelný znak. Život je v pravdě boj. Boj andělů zlých proti dobrým má své pokračování v lidstvu. Sám Spasitel řekl, že nepřinesl mír, nýbrž meč. Kříž je praporem jeho proti praporu antikristovu. V prvních stoletích církve byl samý boj proti pohanstvu; její zbraní bylo statečné vyznávání Krista. A dosud spolčují se nevěrci, kacíři, židé, synové světa proti ní. Dnes vede se ne tak mečem, jako potupami, vyvlastňováním, pavědou, nepřátelskými školami, sněmovnami, novinami; stále máme příklady násilnictví, i krvavého. Každý křesťan, jenž chce v pravdě křesťansky žít, musí býti připraven, že bude posmíván, odstrkován, znásilňován. Dr. Joh. Kiessling vydal nedávno dějiny kulturního boje v Německu od Bismarka zosnovaného. Čtenář trne úžasem, jak v osvícené a svobodomyslné (!) době je takový divoký, podlý, prolhaný, štvavý, licoměrný, násilnický fanatismus možný. Proto dí apoštol: Stůjtež tedy (pohotově) jsouce opásáni na bedrech pravdou, oblečení v pancíř spravedlnosti . . . vezmouce ke všemu tomu štít vlry, . . . vezměte přilbici spasení a meč Ducha . . . (Ef. 6, 14. n.). A jinde doporučuje živé slovo Boží účinné a říznější nad každý meč dvojbřitý, jenž proniká až do rozdělení ducha a duše (Žid. 4, 12). Biřmováním stává se křesťan vojínem Kristovým. Nezrušitelné znamení je znamením Krista Pána jako nejvyššího vůdce jeho. Biřmováním přísaháme k praporu Kristovu, znamení je svědkem této přísahy. Biřmování činí z křesťana rytíře v církvi Boží. Políček je jako pasování rytířské. Srdce biřmovaného má mít vědomí pro důstojnost, čest a povinnost křesťanského rytíře. Biřmování dává právo na pomoc sv. Ducha pro tento boj. Je zdokonalením křtu, ale samostatnou svátostí. Co obdrželi apoštolé ve znamení ohnivých jazyků, to má biřmování dáti svou mírou pokřtěným a učiniti z nich bojovníky Kristovy podobné apoštolům. Fysickým výrazem práva na tuto pomoc je charakter, nezrušitelný znak. Sněm tridentský dí: Kdo by řekl, že se ve křtu, biřmování a svěcení neuděluje nezrušitelný znak, takže nemohou býti opakovány, je v klatbě. — Řekli jsme již, že když mluví sv. Augustin o vzkládání rukou na navráťivší se kacíře, nejedná o biřmování, nýbrž o úkonu usmíření, leda že by šlo o kacíře, u nichž se biřmování neudělovalo.

Bohoslovci kladou otázku, liší-li se charakter biřmování od nezrušitelného znaku křestního. Rozhodnuto není nic. Zdá se, že je znakem zvláštním, neboť biřmování je zvláštní svátost a připodobňuje Kristu jiným způsobem, totiž ne jako dítko, nýbrž jako bojovníka. Pro nový stav třeba nového odznaku.

Již s milostí posvěcují je duši dán sv. Duch. Sv. Pavel píše Římanům: Láska Boží vylita jest v srdcích našich skrze Ducha svatého (Řím. 5, 5; srov. Jan 14, 23; 1. Kor. 3, 16;

2. Kor. 6, 16). Milost je účín, dílo sv. Ducha. Poněvadž kde někdo působí, o tom říkáme, že tam je, je s milostí sv. Duch v duši. Vstupuje do ní tedy již při křtu. Jelikož však v bířmovanci působí zvlášť, mluví se hlavně při bířmování o „udělení sv. Ducha“. Podle Isaiáše (Is. 8, 1) jest sedmero darů sv. Ducha: dar moudrosti, rozumu, rady, síly, umění, nábožnosti a bázně Boží. Sv. Pavel jmenuje jako plody Ducha dvanácte darů: lásku, radost, pokoj, přívětivost, dobrotivost, shovívavost, trpělivost, tichost, důvěru, mírnost, zdržlivost, čistotu (Gal. 3, 22).

Že se *charismata* (dary darem dané) udělovala, dotvrzuje sám sv. Pavel (1. Kor. 12 a následující). O věci nemůže býti pochybnosti, nebo je zaručena památkami četnými a jistými. Nejvíce budil podiv dar jazyků. Oswald uvádí jej v protivu se zmátením jazyků u Babelu. Zdá se, že v první době *charismata* byla při svátosti udílěna téměř pravidelně, a to nejen při bířmování, nýbrž i při jiných svátostech. *Charisma*, odpovídající nejvíce svátosti bířmování, je dar jazyků; je o něm téměř výhradně řeč při vzkládání rukou, a dar řeči odpovídal nejlépe ohnivým jazykům, kterým sv. Duch ukázal svou přítomnost při seslání. Poznenáhlu *charismata* přestávala. Za Ignáce, Justina, Irene, Polykarpa se ještě objevovala, za sv. Jana Zlat. byla už řidká.

Charismata byla mimořádným účínem; proto přestala, když jich nebylo třeba. Tím však se nepraví, že *charismata* vymizela vůbec. Nebo církev dostávala vždy a dostává dosud mimořádné dary darem dané.

Pravoslavní neznají nezrušitelného znaku, ale o „pečeti sv. Ducha“, jež se při bířmování vtiskuje do duše, píší tak, že je to naše znamení, pouze bohovědně (vědecky) nepropracované. Také udávají pečeť sv. Ducha za důvod, proč se bířmování neopakuje. Rusové nebířmují ani sektářů „skopců“, přijali-li svátost platně.

O přijímači bířmování.

1. Každý pokřtěný může přijmouti svátost bířmování.

Ani Písmo ani podání neudává, že by k přijetí bylo něčeho třeba mimo křest. Avšak křtu je třeba, jelikož bez něho žádná svátost nemůže býti přijata. Ani křest žádosti nedává tohoto práva. Setník Kornelius přijal sv. Ducha ještě před křtem, ale nikoliv svátost bířmování s nezrušitelným znakem. Apoštolové přijali sv. Ducha, t. j. dary bířmovací, ale nikoliv svátost bířmování, ježto nikdo na ně nevzkládal rukou ani jich nemazal. Nebyli-li vodou pokřtěni, přijali účinek křtu, a zajisté

celý, od Krista jinak. Zvláštní postavení apoštolů nelze ovšem uvádět jako důkaz pro jiné lidi.

Není pochyby, že také děti mohou být biřmovány. Východní církve udělují biřmování dosud hned po křtu, a to od kněze. Na západě dělo se tak do XIII. století. Římský rituál má nařízení, že dítě, jež biskup chce biřmovati, má být držáno od kmotrů na pravé ruce. Svátost působí vykonaným úkonem, i může působiti v dítěti vše, co působí v dospělých. Sv. Tomáš Akv. uvádí jako důvod, že se duše, jsouc nesmrtelná, může v stáří člověka duchovně znovu zroditi a že proto v mládí může také přijmouti dokonalost zralosti. I umírající může být biřmován, zajisté k svému prospěchu, nebo i tu jest mu bojovati. Ještě dnes není v latinské církvi zákona, který by zapovídal biřmovati děti, vyjma ustálený zvyk. Kolínský sněm z r. 1280 nařizuje, aby se s biřmováním čekalo, až dítě nabude užívání rozumu, odůvodňuje své ustanovení, že je vhodnější, aby svátost „síly ducha“ udělována byla v době, kdy pro dítě boj ducha začíná; určil věk od 7. do 12. roku. Ale to jest jen místní ustanovení. Podobně jako kolínský sněm mluví Římský katechismus. V praxi třeba zachovávat zvyky kraje. Je-li dostatečný důvod, doporučuje se biřmování hned. Takovým důvodem je, když biskup nemůže dlouhá léta do osady přijíti, nebo když dítě je těžce nemocno. Biskup nemůže být ovšem vázán, aby na př. každé nemocné dítě biřmoval, neboť je to nemožné. Blázní mohou přijmouti biřmování, neboť se rovnají dětem; rovněž umírající, třeba nedospělí ještě rozumem. Důvod je, že před 12. stoletím bylo biřmování udíleno hned po křtu, a že je žádoucí, aby jim po zmrtvýchvstání žádná oslava nechyběla.

Že ten, kdo už je jednou biřmován, nemůže přijmouti svátost znovu, plyne z toho, že biřmování uděluje nezrušitelný znak.

2. K hodnému přijetí je třeba stavu milosti a dostatečné znalosti víry. K biřmování právem se žádá větší vědomost nežli ke křtu; biřmovanci, jenž má nejen podle víry žít, nýbrž ji také vyznávat, ano i hájiti, je potřeba zajisté, aby znal aspoň apoštolské vyznání víry, přikázání Boží a svátosti, ze svátostí zvláště biřmování. Církev si přeje, aby i ten, kdo si není vědom těžkého hříchu, přijal svátost pokání, modlitbami se připravoval, k stolu Páně přistoupil. Římský katechismus doporučuje, aby biřmovanec přijal biřmování na lačný žaludek; to ovšem často není možné. Že stačí habituální (bytný) úmysl, přijmouti svátost, bylo již řečeno.

3. Povinnost přijmouti svátost biřmování. Kdo má přijmouti svátost biřmování? Odpověď jest: každý. Všichni pokřtění potřebují zesílení a zdokonalení v milosti, mnozí pro život, všichni pro větší slávu nebeskou.

Než jaká je tato povinnost? Starší bohoslovci, následující sv. Tomáše Akvin., pravili všeobecně, že nezavazuje pod

smrtným hříchem. Odůvodňovali své mínění, že tu není přísná závaznost ani ze zákona přirozeného, ani Božího, ani církevního. Mladší bohoslovci, následující sv. Alfonsa, učí namnoze, že povinnost přijmouti biřmování je těžká. Přidáme se k mínění prvnímu. Kdyby přísná závaznost plynula „ze zákona přirozeného“, bylo by biřmování nezbytným prostředkem spásy. Ale tím není, vždyť u přijímače stav milosti předpokládá, sic by je přijal nehodně. Či je biřmování „ustanovené“ jako nezbytný prostředek spasení? Není. Křest je takovou svátostí, biřmování nikoliv. Víme, že kdo je platně pokřtěn a zemře v křestní milosti, beze vší pochybnosti dochází spásy, dítě při křtu hned, dospělý, přijal-li svátost s žádanou přípravou, také. Kdyby biřmování bylo nezbytné jako prostředek, byla by jejich spása bez této svátosti aspoň nejistá; ale je zcela jistá. Církev nemodlí se za zemřelé děti. Nemocným, kteří nejsou biřmováni, uděluje především svátost pokání, eucharistii a poslední pomazání. Aby nebiřmovaný umírající byl biřmován, stává se zajisté zřídka. Kdyby biřmování bylo nezbytné, žádala by, aby se tak stalo. Ano nemocný není ani vázán vzbudit touhu po biřmování, aby si zabezpečil spásu.

Ale snad je přijetí biřmování přísně od církve přikázáno? Přikázáno jest ovšem od Krista i od církve. Když Kristus Pán tuto svátost ustanovil, a to pro všechny, chtěl zajisté, aby aspoň všichni dospělí, pro něž nejvíce je, ji přijali. Podobně i církev. Avšak otázka jest, zavazuje-li tato vůle Kristova a církve pod smrtným hříchem. Pravili jsme, že mnozí z našich bohoslovců odpovídají: ano. V prvních dobách křesťanských pokládána byla povinnost, přijmouti biřmování, jistě za velmi vážnou. Sněm v Laodicee r. 370 nařídil, že se má pokřtěným udělovati. Nicméně důvodnější je mínění starších bohoslovců, řkoucích, že pod těžkým hříchem nezavazuje, leč by někdo ho nepřijal z opovrhování a neúcty. Sv. Tomáš Akv. praví: „Všecky svátosti jsou nějak potřebny k spasení. Avšak jsou některé, bez nichž není spásy, a některé, které pomáhají k dokonalé spáse. Tímto způsobem je potřebno biřmování, bez něhož spasení je možné, není-li obmeškáno z pohrdání k svátosti.“ Namítalo se, že Benedikt XIV. v jednom okružním listě praví, že rozkolníci neplatně biřmovaní jsou vinni těžkého hříchu, nechtějí-li se dáti biřmovati nebo zanedbají-li toho; avšak přihládneme-li k okolnostem, vidíme, že jde o určité případy, kde nepřijmouti biřmování znamenalo pohrdati nařízeními apoštolské Stolicе; všeobecným zákonem, zavazujícím každého dospělého pod těžkým hříchem, není. Podobně třeba říci o nařízení, potvrzeném od Klementa XIV. r. 1774, že nikdo pod těžkým hříchem nemá zanedbat přijmouti biřmování. Otázka má malou praktickou důležitost, aspoň u nás, poněvadž se biřmování uděluje všem. Jen tehdy by se stala praktickou, kdyby někdo pochyboval,

je-li platně biřmován, anebo kdyby se pro stáří, tělesnou vadu a pod. velmi styděl přijmouti je. Duchovní je povzbudí k přijetí, ale nemírného nátlaku na ně činiti nebude. Z toho, co bylo řečeno, nikterak neplyne, že by rodiče nebyli přísnou povinností vázáni, aby své děti, když se naskytá příležitost, dali biřmovati. Jsou vázáni, neboť jsou povinni opatřiti jim duchovní pomoc pro život; úřad jejich jim ji ukládá.

Avšak bludně by soudil, kdo by řekl: Poněvadž biřmování není zvlášť doporučeno, není tato svátost potřebna. Dobře dí Římský katechismus: „Svátost biřmování není tak nezbytná, že by bez ní nikdo nemohl býti spasen, avšak proto nesmí býti od nikoho opomítnuta. Všeemožně třeba se chrániti, abychom se ve věci tak svaté, kterou se nám uděluje nebeské dary, nedopustili nějaké nedbalosti, nebo co Bůh ustanovil pro všechny k posvěcení, má býti také ode všech s největší pilí žádáno.“ Jistě je každému této svátosti třeba zvláště v naší době, kdy se nebezpečí pro víru tak stupňovalo. Sotva je prost malého hříchu, kdo o přijetí její se nestará, a je-li tato nedbalost taková, že znamená netečnost k vlastní spáse, anebo pohrdání svátostí od Krista ustanovené, snadno vznikne hřích smrtelný. Církev si zajisté přeje, aby každý se dal biřmovati. To viděti i z toho, že nebiřmovanému neudělí ani tonsury, jež předchází nižší svěcení. — Krásnou myšlenku pronáší S. Linek S. J. Svátost biřmování zdokonaluje křesťana. V čem záleží, táže se, toto zdokonalení? Poukazuje na to, že biřmování má podobnost se svěcením kněžstva. U obou je vzkládání rukou a mazání. Písmo dí, že křesťané jsou kněžstvem (1. Petr 2 9), sv. Cyrill Jer. ve svých katechesích na to poukazuje. Značí tedy biřmování něco kněžského. Poněvadž však biřmování jest pro všechny, nelze mysliti na stav kněžský jako hierarchii, nýbrž třeba souditi na jakési laické kněžství. Biřmování zdokonaluje tedy křesťana na kněze laika. Když na apoštoly sestoupil sv. Duch, byli vyzbrojeni k apoštolskému úřadu, zvláště měli vedle osvětlení sílu proti překážkám, bludařům, nepřátelům. Biřmování, uděluje nám sv. Ducha, uschopňuje člověka, aby byl knězem Kristovým ve svém okolí, plně věrně víru Boží přes překážky, výsměchy, nepřázeň, jinoch mezi druhy, otec v rodině, občan ve společnosti. K tomu jej biřmování také zavazuje. Díme, že jej činí vojínem Kristovým. To není nic jiného, nežli kněz laik, křesťanský muž a žena v plném smyslu slova.

Pravoslavná církev prohlašuje biřmování nemluvnat za věc na výsost důležitou. Silvestr nazývá pozdější biřmování nemluvnat zlou novotou. Malinovskij hrozí se toho, jak mnoho katolických dítek umírá bez pečeti sv. Ducha. Mnozí přijímají tuto svátost prý až v pozdním věku, mnozí už ani nevědí, byli-li biřmováni. Je to prý následek, že biřmovati bylo přirčeno jen biskupům. „Tak jeden blud,“ ulevuje si Malinovskij,

„zplodil blud druhý. Což,“ táže se, „ustanovil Kristus nějaký věk, kdy se má bířmování přijímati? Jak obстоjí učení, že svátosti působí vykonaným úkonem, když se uvádí jako důvod, že je potřeba, aby bířmovanec byl ve vlře vyučen? A což potřeba svátosti? Či je bířmování nepotřebné? Všecky svátosti jsou potřebné, a žádná nesmí býti pokládána za méně cennou. Není dovoleno mluvíti o nepotřebnosti nebo nedůležitosti žádné, nebo všecky ustanovil Kristus.“ Malinovskij hledá hnidy. Řečnictvím a pósou nahrazuje důvody bohovědné. Čtenář poznal z pojednání našeho, že výtky Malinovského jsou buď nesprávné anebo nesprávně přiostréné.

O udělovačích bířmování.

Řádným udělovatelem bířmování je biskup, mimořádným kněz.

1. Řádným udělovatelem bířmování je biskup. Již sněm elvirský r. 498 zakázal kněžím udělovati tuto svátost. Sněm florencký dí, že bířmování má udělovati jen biskup. Sněm tridentský prohlásil: Kdo by řekl, že řádným udělovatelem sv. bířmování není pouze biskup, nýbrž každý prostý kněz, je v klatbě. — Máme tedy pravdu od církve prohlášenou. Odpůrci její jsou rozkolníci, valdští, viklefisté, husité a někteří katolíci.

Pís m o vypravuje, že jen apoštolé bířmovali, ale křtíli ponechávali jiným. Práve m lze míti za to, že udělení tuto svátost je vyhrazeno biskupům, kteří jsou nástupci apoštolů. Jáhen Filip pokřtil Samařské, ale sv. Ducha jim nedal. Proč? Patrně proto, že jako jáhen mohl křtíli, ale nikoliv bířmovati. Aby, co chybělo, bylo doplněno, podnikali apoštolové Petr a Jan cestu do Samaří. (Skut. 8, 14). Sv. Pavel píše (1. Kor. 1, 14 n.), že nikoho nekřtil v Korintě kromě dvou. Zdá se, že apoštolové křest přenechávali jiným. V Efesu byli někteří pokřtěni křtem sv. Jana Křt. Sv. Pavel jim vyložil, že je třeba, aby byli pokřtěni ve jménu Pána Ježíše. A když Pavel vložil na ně ruce, přišel na ně Duch sv. (Skut. 19, 5. n.). Zdá se tedy, že ani zde Pavel nekřtil, ale bířmování udělil sám. Tento pořádek přešel pak zajisté na nástupce sv. apoštolů.

Vizme p o d á n í. V prvních dobách křesťanských bířmovali jen biskupové, nebo jen oni udělovali slavný křest, s nímž bířmování bylo spojeno. Když se počet křtěnců množil, křtil kněz, ale pokřtěný byl veden pak k biskupovi, aby obdržel „zdokonalení“, t. j. bířmování. — Sv. Cyprian dí: „Dosud děje se u nás věc tak, že ti, již v chrámě byli pokřtěni, vedeni jsou k představeným církve, aby skrze jejich modlitbu a vzkládání rukou obdrželi sv. Ducha a znamením Páně dokonalými se

stali.“ Biskup očekával pokřtěné v tak zvané „křížmovně“ (chrismarium), jež bývala vedle baptisteria (křtitelny). — Dříve již zmínili jsme se o desce ze IV. století, která v Římě tuto místnost zdobila. — Z Jeronyma právem soudíme, že biskupové chodili biřmovati na venek. Od Jeronyma je výrok, že kněz může vše, co biskup, vyjma světiti na kněze; avšak poněvadž sám uvádí, že jen biskupové biřmují a odůvodňuje věc jednáním apoštolů jakož i souhlasem celého světa, má jeho výrok ten smysl, že kněz může biřmovati jen jako mimořádný udělovatel. Tak tomu také jest. — Z Eusebia víme, že již tehdaž biskupové navštěvovali vzdálenější osady, kde byli jen kněží, aby pokřtěné biřmovali. O nemocném, jenž byl jen pokřtěn, nařídil sněm elvírský, aby nezemřeli, byl předveden před biskupa a biskup ho biřmoval.

Již jsme uvedli poučení Innocence I. († 417), v němž vykládá: „Jest zjevno, že znamenání (biřmování) dítek smí se dítí jen od biskupa, nebo ač druhořádní kněží jsou starší, vrchol biskupství nemají.“ — Že tento velekněžský úkon přísluší jen biskupům, totiž aby znamenali nebo sv. Ducha udělovali, dokazuje netoliko církevní obyčej, nýbrž i zpráva Skutků apoštolských, podle níž Petr a Jan šli, aby pokřtěným udělili sv. Ducha. — Řehoř Vel. († 604) vytkl kněžím v Sardinii, že biřmují, jako zneužití moci a zakázal jim to. Zákaz vzbudil nepokoj. Papež poukázal jim na starodávný církevní obyčej; ale aby je upokojil, dal jim svou papežskou plnomoc, aby směli biřmování udělovati.

Ani na východě nenedostává se zpráv, že biřmování bylo vyhrazeno biskupům. — Jan Zlat. píše, že biřmovati je výsadou biskupů, dovolávaje se jednání apoštolů. — Pseudo-Dionysius, popisuje slavný křest, dříve, že pokřtěný byl veden k biskupovi, jenž pomazal jej sv. olejem. Tenkrát ovšem byl biskup udělovatelem i křtu, ale přece je tu zvláštní významný rys úkonu. — Jak vznikl na východě zvyk, že biřmování počali udělovati kněží? Nejspíše z nevědomosti, když se počet křtů množil. Poněvadž též zvyk je také u starých sekt, vznikl zajisté už v V. století. Vědomí, že biřmování je úkon biskupský, nezmizelo ani na východě, nebo do dnes smí i tam pouze biskup světiti křížmo.

Bohoslovci západu učí jednomyslně, že řádným rozdačtem této svátosti je biskup. Sv. Tomáš uvádí jako důvod vhodnosti, že biskup je v církvi jako vůdce ve vojště, jemuž přináleží přijímati a znamenati vojíny, že dokončení uměleckého díla náleží nejvyššímu umělci, kterým při díle posvěcení pokřtu je biskup biřmováním, že podpis na listiny dává nejvyšší úředník, biřmování pak je podpisem duchovní listiny o synovství Božím. Také se uvádí, že se biřmováním začíná stav jakési vyšší dokonalosti, i že je tudíž vhodné, aby do něho uvádělen, kdo má vyšší moc duchovní. — Sv. Bonaventura uvádí

ještě důvod ze života. Jest důležité, aby biskup nekonal vše skrze zástupce, nýbrž také sám byl ve styku se svým stádem. Skutečně vidíme z dějin, že nejsmutnější doby církve jsou ty, kdy přestaly cesty biskupů mezi lid po diecési, a nejvíce kvetoucí, kdy se od nich horlivě dělly.

Bohoslovci se táží, mají-li biskupové výsadu biřmovati podle ustanovení Božího nebo církevního? Zajisté podle ustanovení Božího. A protože se biřmování udílí vykonaným úkonem, je každé biskupské biřmování, správně vykonané, platné. Nikdy nedovolila církev, aby bylo opakováno. Může však býti nedovolené, na př. kdyby biskup bez dovolení biřmoval v cizí diecési. Poněvadž kněz je mimořádným udělovatelem biřmování, t. j. má moc biřmovati jen tehdy, když mu byla dána od papeže, jest biřmování, jež vykoná bez dovolení, neplatné. Častokráte nařídila církev, aby takové biřmování bylo opakováno. Sněm tridentský upírá knězi samostatnou moc biřmovati zcela zřejmě.

Biskup hřeší těžce, když po deset let v své diecési nebiřmuje, neboť biřmovati je nejen výsadou, nýbrž i povinností biskupskou. Ale má na vůli, kdy a jak chce svátost udělovati, v kterém roce, ve svátek-li nebo v den všední, ráno-li nebo večer a p.

2. Mimořádným udělovatelem biřmování může býti každý kněz.

Jako někteří bohoslovci učili, že kněz je řádným rozdavačem biřmování, tak zase hlásali jiní, že nemůže býti k úkonu ani zplnomocněn. Avšak jest nauka jistá a dnes všeobecně přijatá, že i kněz může platně biřmovati. Důkazem jsou východní církve. Ačkoliv tam kněží biřmují od V. stol., neprohlásila církev jejich úkon nikdy za neplatný. Při pokusech o sjednocení na sněmu lyonském r. 1274 a florenckém r. 1439 bylo jednáno také o biřmování od kněží udělovaném, ale otcové neshledali na něm nic závadného. Eugen IV. dal tehdáž na srozuměnou, že se to děje s prominutím apoštolské Stolicе z vážné a rozumné příčiny. Tím nebylo ustanoveno, že kněz aspoň na východě je řádným udělovatelem biřmování, nýbrž naopak naznačeno, že na „obyčej východních církví třeba hleděti jako na výsadu mlčky trpěnou.“ Benedikt XIV. dí, že „biřmování kněžími není od apoštolské Stolicе zřejmě zavrženo, nýbrž že dlužno je míti za platné pro výsadu od sv. Stolicе aspoň mlčky danou východu.“ Řím skutečně nařizoval opětovati svátost, stalo-li se biřmování od východního kněze v kraji, na nějž tuto výsadu nevztahoval, na př. v Itálii, Bulharsku, Cypru a j. Innocenc III. zakázal biřmovati kněžími i v Cařihradě, ale v době, kdy tam zřízeno bylo latinské císařství a patriarcha byl ze západu. Zákon vydal proto, že se mezi „latinskými“ kněžími ujímal řecký zvyk biřmovati. To bylo jednání neoprávněné. Na západě dostávali nejčastěji tuto moc představení pohanských missií, kde není biskupa

a přístup je těžký nebo vzdálený. Však tyto obtíže stále více se zmenšují. V Evropě měl tuto moc na př. katol. berlínský probošt. O Řehoři Vel. a kněžích v Sardinii jsme se zmínili prve. Podobné papežské povolení biřmovati bylo často uděleno. Sněm tridentský sám, mluvě o „řádném“ udělovateli biřmování, tím naznačuje, že jest také udělovatel „mimořádný“. Kněz, jenž by biřmoval bez povolení papežova, biřmoval by dnes neplatně. Ani biskup nemůže ho dnes k platnému biřmování zplnomocniti.

Pravoslavní bohoslovci vytýkají zle, že prohlašujeme za řádného udělovatele biřmování biskupa a kněze připouštíme jen mimořádně. Malinovskij přičítá to snaze papežů, uplatniti hlavenství své (!). Silvester míní, že odpadnutí římské církve od východní církve (!!) bylo příčinou tohoto a jiných bludů. Apoštoly za svědky vésti nemohu, neboť podle Písma biřmovali vždy jen oni. Malinovskij ví, že když se církev šířila, apoštolové nebyli s to, aby všechny biřmovali, i ponechali úkon kněžím; odkud to ví, nepraví. Za to oba široce uvádějí jako svědka patriarchu Fotia, — jenže je to týž, jenž provedl rozkol.

Nemalé potíže působí bohovědcům o důvodniti výsadu, že kněží mohou býti zmocněni biřmovati. Platnost biřmování nezávisí na pravomoci neboli zplnomocnění, nýbrž na posvěcení. Jáhen nemůže platně udělit biřmování, neboť nemá dostatečného posvěcení; proto nemůže býti také zplnomocněn. Než jak může býti zplnomocněn kněz, náleželi-li biřmování pod moc biskupskou? A jak může, náleželi-li moc biřmovati k moci kněžské, biřmování knězem býti neplatné proto, že nemá povolení papežského? — Nejjednoduší odpověď jest, že jest ustanoveno od Krista, aby při biřmování jen biskup ho řádně zastupoval, ale aby také mimořádně mohl býti kněz k úkonu zplnomocněn. Podklad k tomu jest, že kněžství je skutečná část biskupské moci, že tedy kněz stojí k biskupu co do svěcení v poměru zcela jiném, nežli jáhen nebo laik. — Suarez vymyslíl výklad asi takovýto: Svěcení dává mravní moc, aby jistý úkon měl platnost úkonu Kristova. Může býti udělen vnitřním posvěcením a zevním zplnomocněním. Biskup má vnitřním svěcením úplnou moc, zastupovati v biřmování Krista. Kněz má ze svěcení též schopnost neboli moc zastupovati jej, ale aby tak mohl platně, je třeba, aby k úkonu byl zvlášť zplnomocněn. — Biřmování je úkon nejvyššího vůdce, úředníka nebo umělce. Je tedy k němu třeba, podle ustanovení Božího, plné kněžské moci, jakou má jen biskup. Kněz jí nemá i nemůže sám sebou platně biřmovati. Ale zplnomocněním může papež kněžskou moc svou biskupskou mocí, ovšem z ustanovení Božího, jaksi doplniti. — Přidejme ještě tohle: Biřmování stojí jaksi uprostřed mezi všemi svátostmi a svěcením kněžstva. Kněz svěcením dostává moc křtíti, zpovídati, mši sv. sloužiti, kopulovati, zaopatřovati. Moci světiti na kněze nedostává. Moc

světiti na kněžství nemůže kněz dostati nikdy, neboť náleží výhradně biskupu. Než moc biřmovati? Řekli jsme, že stojí uprostřed. Dostává tedy kněz svěcením také moc biřmovati, ale jaksi ne všecku, takže ji bez zplnomocnění papežova nemůže platně vykonávati. Ale papež může tuto jeho moc ze své plnomoci biskupské doplniti (ne pravomocí, nýbrž mocí svátostnou), i může pak kněz platně biřmovati. — Jak patrné, je výklad nesnadný. Kdyby šlo jen o pravomoc, nebylo by obtíží; ale nejde o jurisdikci, jde o doplnění moci z neplatnosti k platnosti. Sv. Bonaventura si pomáhá tím, že dří: Pro zvláštní povahu této svátosti neplyne výhradní moc biřmovací u biskupa z pravomocí anebo ze svěcení, nýbrž z vyšší jeho důstojnosti.

Však ponechme věc bohoslovcům. Otažme se jen ještě, smí-li zplnomocnění k biřmování dáti knězi také biskup. Většina bohoslovců praví, že nikoliv. Jako důvod uvádějí, že v podání není ani stopy o tom, že by kdy biskup kněze zplnomocnil. Na východě ovšem dostává kněz všecku moc od biskupa, avšak bylo již řečeno, že moc kněží biřmovati dlužno pokládati za výsadu, za zplnomocnění papežem mlčky dané, kterého se svěcením stávají účastni. Jisto ostatně je, že si sv. Stolicе zplnomocnění vyhradila, i že tedy biskup nemůže ho dáti. Není o tom sice žádného výnosu, ale jde to z jednání jejího a celé církve. Poněvadž jde o zmocnění z papežské plnomoci, může zplnomocniti kněze k biřmování i papež, jenž není ještě ani knězem; dnes ovšem takový případ je sotva možný. Papež má dáti zplnomocnění jen z vážné příčiny. Ale biřmování knězovo bylo by platné, i kdyby jej zplnomocnil bez příčiny. Kdyby mělo vždy vyšetřováno býti, měl-li papež dostatečný důvod k zplnomocnění, svátost stala by se nejistou, což je zajisté proti vůli Páně. Kněz musí užívat křížma od biskupa svěceného; neučinil-li by tak, biřmoval by neplatně. Nemůže rozšiřovati obdrženou moc, takže má-li ji pro určitý kraj, nemůže biřmovati mimo jeho hranice.

O obřadu biřmovacím zmínili jsme se již mezi pojednáním. Za těžký hřích se pokládá, kdyby biskup uděloval svátost bez velekněžských rouch, kdyby on nebo biřmovanec vynechal větší nějaký obřad. Duchovní příbuzenství vzniká z platně udělené svátosti mezi biřmovancem a kmotrem.

Při biřmování má býti, možno-li, kmotr. Kmotrem může býti jen ten, kdo má úmysl, úkol ten vzít na sebe. Dále je třeba, aby k úkolu byl naznačen. Právo k tomu má nejprve biřmovanec, pak jeho rodiče, biskup. Vyžaduje se, aby se kmotr biřmovance dotýkal. Dříve se to činilo pravou nohou, nyní klade kmotr biřmovanci pravici na rameno. Konečně aby byl sám biřmovaný. Kdo by těchto podmínek nesplnil, nebyl by platně kmotrem. Aby byl kmotrem dovoleně, je třeba, aby byl jeden a téhož pohlaví jako biřmovanec, aby nebyl jeho kmotrem křesťním, aby nebyl řeholníkem. Více nežli dvěma

biřmovancům nemá býti kmotrem, leda s povolením představeného z důležité příčiny. V misiích dovoluje se sestrám s jednoduchými sliby býti kmotrami, ale knězi, jenž biřmuje, býti zároveň kmotrem se nedovoluje. V nouzi může tu býti otec kmotrem nebo matka kmotrou. Duchovní příbuzenství mezi nimi pak nevzniká.

Svátost oltářní.

1. Svátost lásky. Křtem dostáváme nadpřirozený život, biřmování jej zdokonaluje, dávajíc sílu proti duchovním nepřátelům, zvláště zevním. Svátost oltářní jej jako duchovní pokrm udržuje, vniterně zesiluje a k rozkvětu přivádí. Křest může býti zván svátost víry, biřmování svátost naděje, eucharistie svátost lásky. Křest otvírá nám cestu spásy, biřmování dává se silou naděje, že překonajíc překážky dojdeme spásy, eucharistie spojuje nás s tím, jenž je naší spásou, s Kristem a skrze něj s Bohem. Křest a biřmování pomine, eucharistie zůstane; jen se změní způsob, jak Boha jednou na věky požívati budeme.

Ve stvoření podivujeme se všemohoucnosti a moudrosti Boží, ve vykoupení spravedlnosti a milosrdenství Božímu; v eucharistii tyto vlastnosti Boží se stupňují mlrou ještě větší a korunovány jsou láskou, nad niž si nelze mysliti větší. Na tuto bezměrnou lásku poukazuje evangelista, když začínaje vypravovati o poslední večeři Páně dí: Ježíš milovav svoje, kteří byli ve světě, miloval je na výsost (Jan 13, 1). Sněm tridentský praví: „Ač Bůh je všemohoucí, nemohl více dáti; ač nekonečně moudrý, víc dáti nevěděl; ač nekonečně bohatý, víc, co by mohl dáti, neměl, nežli co v tomto podivuhodném tajemství daroval a denně dává.“ Zde Bůh dává sebe. Proto eucharistie zove se tajemství lásky; sv. Bernard ji nazývá láskou lásek, amor amorum. V ní vtělení, život a smrt Páně jsou jaksi dovršeny a se dovršují: vtělení v konsekraci; život v podivuhodném příkladě, lásky, pokory a všech ctností, jež eucharistický Kristus nám dává, jakož i v stálých milostech k posvěcení, jež odtud plynou; smrt v oběti mše svaté. Bůh, jenž se vtělil, vymýšlí úžasné divy, aby mohl zůstávati mezi námi a spojovati se s našimi dušemi, jsa jim duchovním pokrmem. Pěkně dí sv. Bonaventura, že všecky zákony přírody tu ustupují, anebo lépe slouží jedinému zákonu, nesmírné lásce boží. Věru, příroda je plna divů, ale eucharistie je div divů. Podstata mizí, způsoby zůstávají bez ní. Kristus, v nebi zůstávající, je v tisícerych hostiích přítomen, jsa tělem rozsažný, ⁱⁿ přítomen nerozsažně; však ještě podivuhodnější je, jaké divy působí v lidských srdcích. Eucharistie není jen viditelným znamením, jež působí milost v okamžiku, když se koná, v ní je stále

a na tisícerych místech původce milosti přítomen. Zároveň jest obětí v které se Spasitel náš ustavičně za nás obětuje.

2. Začínáme jednati o podivuhodném díle Božím. Žádná svátost nerovná se mu vzácností. Žádná není tak středem veškeré bohoslužby jako ona. Naše chrámy nejsou jen místa, kde se modlíme, jsme křtěni, biřmováni a ostatní svátosti přijímáme; v nich skutečně přebývá Bůh, jenž se pro naše spasení vtělil. Nesmírná byla vždy úcta a láska k eucharistickému Kristu. Katolík, vstupuje do kostela, ví, že je zde s tím, který za něj na kříži umřel a nyní v nebi oroduje. Sv. Tomáš Akv. udává tři důvody, pro něž eucharistie nad jiné svátosti vyniká: a) Kdežto v jiných svátostech je pouze nástrojná síla, od Krista jim daná, je v eucharistii Kristus sám podstatně. b) Svátost Oltářní je jako cíl ostatních svátostí: kněžství má účelem proměnovati, křest, aby svátost mohla býti přijímána, biřmování, aby ses nikdy nestyděl nebo nebál jíti k stolu Páně, pokání a poslední pomazání připravuje k ní, aby mohla býti hodně přijata, manželství, jsouc obrazem spojení Krista s církví, dosahuje vznešeného tohoto cíle posvěcováním, plynoucím z eucharistie. c) Všecky svátosti ukončují se přijetím Svátosti oltářní, i křest, na východě vždy, u nás aspoň u dospělých.

3. Kdož by se tedy divil, že bylo o podivuhodné Svátosti oltářní mnoho psáno, a to od samé doby apoštolské, ačkoliv se právě na tento poklad vztahovala disciplína arcana, povinnost, tajiti ji před nezasvěcenými. Bůh se postaral, abychom proti rozumářům, vzešlým z protestantismu, měli vedle jasných svědectví Písma také hojná svědectví křesťanské starobylosti. Také od sv. Otců máme hojná pojednání o ní. Tak sv. Cyrill Jer. jedná o ní ve svých poučeních katechumenů (mystagogických katechesích), Ambrož ve spise „O tajemstvích“, Pseudo-Ambrož, jenž vydal kázání sv. Ambrože, ale bez jeho vědomí, v knize „O svátostech“, sv. Cyrill Alex., vykládaje sv. Písmo, často o ní mluví, sv. Jan Zlat. pro nadšené výklady své zasloužil si přídomek „doktor eucharistie“. Neméně poučují o Svátosti oltářní staré liturgie (mešní služby). V pozdější době byly psány nejen výklady, nýbrž celá soustavná díla o převedlebné této Svátosti.

4. Jména Nejsv. svátosti.

Nejobyčejnější jméno Nejsv. svátosti v křesťanském starověku bylo „eucharistie“; je z řečtiny. Eucharistie se někdy překládalo „dobrá milost“. Překlad je chybný. Eucharistie znamená děkování. Často se stává, že některá věc dostává jméno z nahodilé okolnosti. Tak stalo se i zde. Pán Ježíš při ustanovení Svátosti žehnal chléb a víno a konal modlitbu děkovací. Modlitba děkovací je naše modlitba po jídle. My říkáme modlitbu před jídlem a po něm, první žehnající (řecky eulogie), druhou děkovací. Obě modlitby lze spojit

v jedno, nebo možno zajisté správně hned před jídlem pokrmů žehnatí a za ně Bohu děkovati. Pán Ježíš konal před proměněním chleba a vína při poslední večeři slavné díkyvzdání, jak při slavení velikonočního beránka bylo v obyčeji. Zvalo se velký Hallel a skládalo se z některých žalmů. Základní rys paschy neboli této velikonoční slavnosti bylo děkování za vykoupení z otroctví egyptského. V naší liturgii je slavnostní děkování obsaženo v praefaci, jež se říká před sanctus. V řecké liturgii Jana Zlat. i Basila je podobné díkyvzdání, ano v některých větách doslovně stejné. Řecká liturgie vypočítává tu všechna dobrodíní Boží od stvoření až k vykoupení na Kalvarii a končí poslední večeří, takže zde díkyvzdání zaujímá zvlášť význačné místo. Latinská liturgie má mezi díkyvzdáním a proměněním neboli konsekrací několik modliteb jiného obsahu, ale i její děkovací rys je zcela zřetelný. Toto veliké díkyvzdání je z dob apoštolských, majíc za podklad díkyvzdání Páně, vlastně obřad při slavení beránka neboli paschy. Na západě byla praeface krácena, neboť pro některá díla Boží, v ní slavená, byly ustanoveny zvláštní svátky; z velikého původního díkyvzdání zůstal začátek a konec; ve východních liturgiích zůstalo více. Poněvadž při slavení večeře Páně mělo děkování tak význačné místo, říkalo se jí děkování, - eucharistie. Podobným způsobem vzniklo jméno missa (mše) na západě z nahodilého obřadu. Před vlastní mší, t. j. před proměňováním bylo katechumenům a kajcníkům odejítí. Již v II. stol. bylo jméno missa, mše, známo. Sv. Augustin dří, že po kázání „fit missa catechumenis“, t. j. děje se propuštění katechumenů. Jméno eucharistie neboli děkování má i hlubší význam. Kdo může vzdáti dostatečné díky za všechna dobrodíní Boží? Člověk nikoliv. Proto jménem jeho má za ně děkovati Kristus, jenž se obětuje. Slovo eucharistie přešlo hned na počátku do bohovědného jazyka na označení Svátosti oltářní a dosud se ho užívá. Možná, že na volbu tohoto jména měla vliv také tak zvaná disciplina arcana, t. j. nezbytnost tajiti svaté věci před nezasvěcenými.

Jiné jméno pro Velebnou svátost bylo „eulogia“, žehnání. Slovo eulogia neznamenaló pouhé žehnání darů, nýbrž také proměnění jich v tělo a krev Páně. Když obyčej, přijímatí při každé liturgii, mizel, asi od IV. stol., nastal zvyk, dávatí přítomnému lidu část z požehnaných (ne proměněných) darů k oběti přinesených, jež byla později nahrazena zvláštními chlebičky na způsob hostií. V řecké církvi zovou se eulogia; v ruské odpovídají jim prosfory (z řeckého prosfora, přinesení totiž darů). Z prosfor vynímá se trojhranným nožkem tolikráte částka k proměnění, kolik vzpomínek se při mši sv. koná; vzpomínka odpovídá našemu sloužení za někoho mši svatou (intence).

Jiný název byl „l á m á n í c h l e b a“. (Skut. 2, 42, 46, 20, 7, 11.; 1. Kor. 10, 16. Srov. Luk. 24, 13). Skutky apoštolské

dí, že se křesťané scházeli k lámání chleba. Sv. Pavel mluví o chlebě, který lámeme. Slovo neukazuje toliko na lámání oplatkového chleba, nýbrž na požívání pokrmu vůbec; Israelita zval každé pojetí (oběd, večeři) často lámáním chleba, poněvadž bylo zvykem, že otec vzal při stole větší kus chleba, lámal jej a každému podal (Srv. Is. 58, 7. n.). Křesťanům znamenalo připomínkou večeři Páně, a podle ní lámání a požívání těla a krve Pána Ježíše při mši sv. Podobně pamatovalo křesťany na poslední večeři jméno „večeře Páně“ (coena, coena Domini). U nás znamená nyní Zelený čtvrtek, protestanté ho užívají o přijímání (Abendmahl). (1. Kor. 11, 20). Tato jména jsou původu biblického. Na naznačeném místě znamená agapy, ale zároveň mši sv. s přijímáním, jelikož tak tomu křesťané tehdy rozuměli.

Ostatní jména jsou vzata z viditelného znamení, místa, přijímání, na př. chléb, nebeský chléb, chléb andělů, chléb eucharistický, svátost chleba a vína, kalich, kalich žehnání. Chléb a víno nebo chléb a kalich vína mají také biblický základ ve slovech Páně a sv. Pavla (Jan 6, 50. n; 1. Kor. 11, 28; 10, 16.), ale znamenají způsoby nebo pokrm. — Obvyklé dříve jméno komunio, spojení, společenství, jež poukazuje na spojení duše s Kristem a skrze Krista s Bohem, zůstalo nyní pouze pro čtvrtou část mše sv., pro „přijímání“; i latinské slovo communio přijalo tento význam. Přijímání, communio, zve se také přijímání věřících. I toto jméno má biblický podklad. „Kalich žehnání, . . není-liž společenstvím (communio) krve Kristovy?“ (1. Kor. 10, 16). Jan z Damašku říká: „Communio se zve a je skutečně eucharistie, poněvadž se skrze ni spojujeme s Kristem, poněvadž se stáváme účastní jeho těla a božství a poněvadž se spojujeme i mezi sebou.“ Tuto poslední myšlenku vyjadřuje sv. Jan Zlat. slovy: „Proč, jídajce všichni z jednoho chleba a v jedno splývajíce, neprokazujeme také všichni touž lásku a nesplýváme v jedno i v tom?“

Přijímání těžce nemocných zve se „viaticum“, což znamená asi „přijímání na cestu“, německy Wegzehrung; míní se na cestu do věčnosti. — Protože na počátku bylo slavení nejsv. Svátosti spojeno s požíváním pokrmů, jež hlavně bohatší přinášeli, zvala se eucharistie také „agape“, hod lásky; hod lásky znamenal nejen podporu chudých, nýbrž i sbratření zevně, které požívání těla a krve Páně v duši vykonalo vnitřně. Agapy předcházely mši sv. a byly památkou na poslední večeři Páně, při níž Pán Ježíš mši sv. ustanovil. — Někdy zve se večeře Páně proto shromáždění, jelikož právě proto věřící se shromažďovali. — „Svátost těla a krve Páně“ vyslovuje věroučný obsah svátosti, „tělo Páně“ též přijímání pod jednou a svátek Božího těla. Rozumí se samo sebou, že jméno značí „tělo a krev“ s božstvím spojené, jak to ostatně

přídavek Páně naznačuje; je vzato více z lidské stránky Pána Ježíše. — „Svátost oltářní“ je jméno v češtině nejobvyklejší; je vzato z místa, na němž se koná, a pochází od sv. Augustina. Jemu podobné je jméno „stůl Páně“, buď od toho, že oltář má podobu stolu, nebo od přijímání. Obě jména ukazují na obětní povahu eucharistie, nebo oltář je místo oběti. „Jíti k stolu Páně“ znamená pak účast v ní požíváním z jejích darů. — Slovo „hostie“ znamená původně obětní zvíře, obětní dar, žertvu (hostia, thysia). Proto hostie vyjadřovala dřívě oběť; nyní naznačuje způsobu chleba. Slovo Nejvyšší (sanktissimum) znamenalo Nejsvětější svátost, nyní užívá se ho obyčejně o konsekrované hostii, jež se na oltáři chová. Často se užívá slova „Velebná svátost“. Je v pravdě nejsvětější a velebná. Staré liturgie a sv. Otcové nenalézají ani výrazů, aby to vyslovili. Nazývají eucharistické tělo Páně: svaté, všesvaté, podivuhodné, hrozné; tajemství této svátosti zovou: svaté, hrozné, božské, nejbožštější tajemství všech tajemství. Syrská liturgie dle: „Stůjme s bázní a chvěním, stůjme zde tiši, nebo oběť se přináší, velebnost vystupuje, brány nebes se otvírají, sv. Duch sestupuje a vznáší se nad tajemstvím. Stojíme na místě hrozném a děsném; s cheruby a serafy jsme spojeni...“ „Svaté tajemství“ (sacra mysteria) je pojmenování též dosti obvyklé.

Nevyjmenovali jsme všech jmen, a přec jaké množství! Již z toho jest patrné, jak Nejsv. svátost byla ctěna a vážena, jak se všechen život křesťanský vinul kolem ní, jak křesťané do těchto jmen položili takřka celou nauku eucharistickou. Jaké to poučení a jaká pobídka pro nás!

5. Svátost oltářní byla předobrazena v Starém zákoně. Sv. Bonaventura praví, že to bylo třeba vzhledem k důstojnosti této svátosti a vzhledem k obtížím: vzhledem k důstojnosti, poněvadž byla slíbena a očekávána jako převzácný dar; vzhledem k obtížím, poněvadž je nejen ze všech svátostí, ale ze všech věcí vůbec uvěřitelných k věření nejtěžší. Předobrazy jsou Melchisedech, beránek, manna, krev od Krista prolitá. V oběti Melchisedechově předobrazeno je viditelné znamení Svátosti, v beránku, jenž zastupuje všechny oběti, obsah Svátosti, kterým je Beránek Boží, v manně, že bude pokrmem duší s nebe, v krvi, jež vytekla z boku Páně, její veliká účinnost.

Zvláště je předobrazem Svátosti manna: Byla pokrmem vyvoleného národa, eucharistie je jím též; byla s nebe zázračně dána, eucharistie též (žal 64, 10: Jan 6, 41); občerstvovala (žal. 20, 3; 77, 29. n.), v ní dobrotivost Hospodinova k lidu přicházela, v eucharistii přichází Kristus osobně; byla bílá, eucharistie má podobu bílé hostie; v sobotu nepadala, eucharistie změní se o věčné sobotě v patření, jež bude prosto roušky svátostné (1. Kor. 13, 12; 1. Jan 3, 3); padala až do

příchodu v zemi zaslíbenou, eucharistie potrvá do konce života a až do skonání světa (Mat; 28, 20).

6. Podle sněmu tridentského lze vyjádřiti nauku o Svátosti oltářní větami: Eucharistie je pravá svátost a pravá oběť; v ní celá podstata chleba a vína přestává a přítomen je Kristus s tělem, krví, duší, jako Bůh a člověk; zůstává, dokud trvají způsoby; je přítomen celý pod každou způsobou a každou její částí; zasluhuje úcty klanění, adorace.

Sv. Tomáš dí, že ji Pán Ježíš ustanovil ze tří důvodů: na památku, jako oběť a jako pokrm neboli lék. Na památku, aby obracela mysl naši od věcí pozemských k Bohu. Jako oběť, aby jako Kristus jednou byl obětován za hříchy světa, denně se obětoval na usmírování poklesků našich. Jako pokrm, aby živil, silil, léčil porušení, od prarodičů zděděné.

7. Naše pojednání má tři oddíly: O skutečné přítomnosti Pána Ježíše ve Svátosti, o eucharistii jako svátosti o eucharistii jako oběti.

Oddíl I.

O skutečné (realní) přítomnosti Kristově v eucharistii.

Skutečná přítomnost Páně ve Svátosti oltářní je základní článek víry v celé nauce o eucharistii. Sněm tridentský ji pronesl slovy: Sv. sněm učí otevřeně i prostě vyznává, že ve Velebné svátosti eucharistie je po proměnění (konsekraci) chleba a vína v pravdě, skutečně a podstatně přítomen pod způsobou oněch hmotných věcí Pán náš Ježíš Kristus, pravý Bůh a člověk. Kdo by popíral, že v Nejsvětější svátosti eucharistie nejsou obsaženy v pravdě, skutečně a podstatně tělo a krev spolu s duší a božstvím Ježíše Krista, a tudíž celý Kristus, nýbrž řekl, že v ní je jako ve znamení nebo obrazu nebo síle, je v klatbě.

Bludy o přítomnosti Páně ve Svátosti.

O pevné víře křesťanů v skutečnou přítomnost Pána Ježíše v eucharistii svědčí, že po devět století nevzniklo proti ní žádné kacířství. Pouze o sektě doketů je zmínka u sv. Ignáce Muč.: „Zdržuji se večeře Páně a modlitby, ani nevyznávají, že večeře Páně je tělo Spasitele našeho Ježíše Krista, které za naše hříchy trpělo . . .“ Docketé učili totiž, že syn

Boží nepřijal pravého lidského těla, když se vtělil, nýbrž měl tělo zdánlivé. Blud jejich týkal se hlavně osoby Kristovy, ostatně neměl většího významu. V pozdějších dobách vznikly tři spory o nejsv. Svátost, první v IX., druhý v XI. a třetí v XVI. století. První byl pouhou školní hádkou, jež článku víry nepopírala, druhý zůstal bezvýznamným poblouděním jednotlivce, třetí byl spojen s osudným odpadem reformatů od katolické víry.

1. První spor nevyvolal ani žádného církevního rozsouzení. Vznikl r. 831 spisem *Paschasia Radberta*, benediktina v Corvey, o těle a krvi Páně. V něm je totožnost eucharistického těla Kristova s tělem, jež na kříži trpělo a nyní je oslaveno, zdůrazněno tou měrou, že takorka mizí rozdíl mezi způsobem, jak Kristus žil na zemi a žije v nebi, a způsobem, jak je přítomen ve Svátosti. My bychom se jeho řeči nepohoršili, nebo nečiní nám obtíž spojení: Tým Kristus, kterého Panna Maria porodila, kojila, do jeslí položila, jenž rostl, učil, byl bičován, umřel, z mrtvých vstal, je v nebi oslaven, je v pravdě, skutečně a podstatně ve Svátosti přítomen, neboť víme, že přítomnost jeho je zvláštní, nadpřirozená, na způsob ducha; ba již sv. Jan Zlat., mistr názorné řeči, tak mluvil a psal, aniž se kdo nad jeho slovy pozastavoval: ale současníci Radbertovi nemohli jich snést a žádali určitějšího vyčtení rozdílu mezi bytováním Krista přirozeným a svátostným. Přes sto let trvaly spory, vlastně jen snahy po určitém vyjádření této věci.

2. V XI. stol. povstal v *Berengarov* skutečný bludař. Scotus Erigena († asi 884) napsal spis proti Radbertovi, jehož sice nemáme, o němž však odjinud, ač ne zcela jistě, víme, že byl bludařský a odsouzen. Popíral v něm prý skutečnou přítomnost těla a krve Páně ve Svátosti, uče, že vše je toliko památka. Tím popíral arci též přepodstatnění (transsubstanciaci). R. 1040 vystoupil Berengar z Toursu († 1088), arcijáhen angerský, veřejně s naukou, že vše, co se děje na oltáři, je symbol (náznak, obraz). Chléb a víno jmenují se, pravil, tělem a krví Pána Ježíše, poněvadž jimi slavíme památku smrti Páně; skutečné proměnění se neděje. Lessing vydal r. 1834 jeho spis „O svaté hostině“. Berengar v něm dí na př., že věta „Chléb na oltáři je tělo Páně“ znamená tolik, jako když říkáme „Kristus je kámen úhelný, beránek, lev.“ To zajisté není pouze obrazná řeč, nýbrž skutečný blud. Berengar byl odsouzen prý jen pro popírání proměnění (transsubstanciaci), ale není pochyby, že popíral skutečnou přítomnost Páně ve Svátosti. Jeho blud vzbudil v kněžstvu a lidu veliké pohoršení. — Od té doby povstávali tu a tam bludaři i v nauce o eucharistii. V XII. stol. Petr de Bruis učil, že Pán Ježíš dal apoštolům při poslední večeři tělo své a krev, ale že kněží moci proměňovati nemají. Jeho stoupenci zvali se petrobrussiani. Skutečnou

přítomnost Páně ve Svátosti popírali v XIII. stol. albigenští, v XIV. stol. flagellanti (mrskáči). Že Wiclef bloudil, ukazuje Mangelot ve francouzském bohovědném slovníku iasně; ostatně byl Wiclef odsouzen i v nauce o Svátosti. Učil-li bludně Hus, nelze s naprostou jistotou říci. Sněm kostnický prohlásil i skutečnou přítomnost Pána Ježíše i přepodstatnění (transubstanciaci). Dr. Sedlák, spisovatel nejlepšího díla o Husovi, je přesvědčen, že Hus učil remanenci, t. j. bludu, že po proměnění je sice Kristus skutečně v hostii přítomen, ale že také chléb zůstává. Někteří husité učili též, že je nezbytné k spasení přijímati pod obojí, dokazující svůj blud ze slov zaslíbení (Jan 6, 54. n.).

3. Století XVI. znamená osudný obrat ve víře, veškerým křesťanstvem dosud přijímané. Luther učil s počátku po katolicku, ačkoliv tím vznikl odpor s jeho naukou o důvěřivé víře, podle níž svátosti nic nejsou, anať všecka milost plyne jen z víry. Poté popřel přepodstatnění (transubstanciaci) a zavrhl mši sv. Ale jak je možná skutečná přítomnost Pána Ježíše, neděje-li se proměnění? Soupřítomnosti. Chléb a víno zůstává, tělo a krev Páně jsou s nimi přítomny spolu. Lutheráni říkali, že Pán Ježíš je přítomen v chlebě, s chlebem, pod chlebem. Další krok, jež pod vlivem Melanctonovým učinil, byl, že učil: Pán Ježíš je přítomen jen v okamžiku přijímání. Chlubil se, že odstranil Boha ze svatostánku, a se těšil, že tím zasadí kat. církvi a papežství smrtelnou ránu. Klanění se Velebné svátosti prohlásil za modlářství. Pravda jest, že tím mezi protestanty podryl víru v přítomnost Kristovu vůbec. Pravověrní Lutherani věřili sice, že v okamžiku přijímání Pán Ježíš je přítomen, ale víra ta nemohla se udržeti, nebo jí chyběl základ. Byla ovšem preludem, nebo kde není kněžství, není eucharistie. Ve čtyřech věcech pobloudil Luther: Popřel proti všeobecné nauce bohoslovců, že u sv. Jana v hlavě šesté je řeč o zaslíbení nejsv. Svátosti; popřel nauku církve o přepodstatnění, o mši sv., o přítomnosti Pána Ježíše ve Svátosti mimo v okamžiku přijímání.

Zwingli učil nějaký čas jako Luther, ale r. 1525 postavil se s některými jinými bludaři, hlavně s Ökolampadiem na stanovisko číře rozumářské. Prohlásil chléb za pouhé znamení těla Páně. Proto vznikl mezi ním a Lutherem veliký spor, jež oba vedli s bezpříkladnou neurvalostí. Také podle něho není u sv. Jana (Jan 6) řeč o nejsv. Svátosti. Slova „Toto jest tělo mé“ vykládal: „Toto znamená tělo mé“, t. j. je znamením, památkou na mé tělo, které za vás vydám. Přijímání je pouze vzpomínka na smrt Páně a známkou oddanosti k němu. Eucharistii nelze se klaněti.

Kalvín nastoupil cestu střední mezi Lutherem a Zwinglim. Vlastně jde s Zwinglim, liše se od něho jen v jedné věci. I jemu

je chléb pouhým znamením, ale tak, že v okamžiku přijímání Kristus účinně je přítomen, jelikož tu síla těla a krve Páně plyne s hůry do duše předurčených a ji duchovně živí. Večeře Páně nedává nic, co by nedávalo slovo Boží, totiž spojení s Kristem vírou, odpuštěním hříchů, posvěcením, ale přijímání to dává mocněji, názorněji, dojemněji. Melancton klonil se ke kalvinismu a jeho vlivem se stalo, že Lutherova nauka o přítomnosti Páně v okamžiku přijímání byla v augšpurském vyznání kalvinsky oslabena. Přes to trval mezi lutherany a kalvinisty krutý boj. Král Bedřich Vilém III. učinil mu v Prusku konec, ovšem jen na venek, tím, že je vlastní mocí spojil „v evangelickou zemskou církev“; ve skutečnosti zavedl v nauce o večeři Páně učení Kalvínovo. „Věřící lutheráni“ nebyli ovšem spokojeni, ale poznenáhlym úpadkem víry v božství Ježíšovo mizela víra v přítomnost Pána Ježíše ve Svátosti vůbec.

Rozumářskému protestantismu je večeře Páně divnou a nedůslednou starožitností, hloučku věřících protestantů je spojením s Kristem, ale jen v mysli a citu. Čeští protestanté nebyli a nejsou leč odstínem německého protestantismu, jehož duchové proudy věrně se v něm odrážely. Jak slavil Bedřich Falcký, kalvinista, se svými věrnými večeři Páně v chrámu sv. Víta, sedě s nimi za stolem jako apoštolé, pojídaje koláč a pije víno z korbele, je známo. Komenský věřil v Nejsv. svátost a hájil ji. Ve spise Haggaeus redivivus píše: „O večeři Páně věříte, že tělo Páně, za nás na smrt dané, právě jest pokrm, a krev, za nás vylitá, právě jest nápoj.“ A rozvádí evangelická slova Páně. Jinde hájí víry ve skutečnou přítomnost těla a krve Páně proti protestantům v Německu, jimž bratři předložili svou konfessi (vyznání víry) k schválení a před nimiž tato víra nenalezla milosti. O stálých proměnách ve víře bratři doučuje spolehlivě P. V. Šturm T. J. ve svém spise: „Srovnání víry“.

Anglikáni zachovali si za Jindřicha VIII. víru ve skutečnou přítomnost Páně ve Svátosti, ale potom vlivem Jindř. Kramera a královny Alžběty zaváděn lutheranismus a kalvinismus; kalvinismus na konec převládl. Proti tomuto rozumářství povstal Pusey, ale proudu nezastavil. V anglikánském vyznání čteme: „Eucharistie není prostý znak vzájemné lásky mezi křesťany, nýbrž svátost našeho vykoupení skrze smrt Kristovu. Pro ty, kdo pravidelně, důstojně a s vírou je přijímají, jest chléb, který lámeme, účastenstvím těla Páně, a krev účastenstvím krve Páně.“ „Tělo Kristovo podává se, přijímá a požívá v eucharistii pouze nebeským a duchovním způsobem. Prostředek, jak se tělo Kristovo přijímá, jest víra.“ „Lidé nehodní a lidé bez víry . . . přijímají svátost neboli znak veliké věci k svému odsouzení.“ Taková a podobná slova jsou neurčitá a zavánějící protestantismem. Proto se mnozí vrátili a vracejí do kat. církve, jiní se spojili v církev ritualistů. Ritualisté

hlásají víru ve skutečnou přítomnost Páně ve Svátosti, zavádějí mši sv., ale předpodstatnění nepřijímají.

4. Církev, strážkyně božské pravdy, potírala tyto bludy. Činila tak tím horlivěji, čím dražší byl poklad, o nějž šlo. Proti Radbertovi nebylo jí třeba vystoupiti, nebo jeho nauka neobsahovala bludu. Berengar Tourský byl ihned na místních sněmích ve Vercelli (1050), v Paříži (1050), v Římě (1059) odsouzen. Také kniha Sertova, již se bludař dovolával, byla odsouzena. Berengar dlouho vzdoroval, ale r. 1079 za Řehoře VII. na sněmu v Římě odvolal a se podrobil. Ve vyznání, které mu bylo podepsati, kladen je hlavní důraz na víru v předpodstatnění. Již dříve několikrát odvolal, ale vždy se zase vrátil ke svým bludům. Nyní vytrval a zemřel r. 1088 s církví smířen a spojen. Způsobiti odpad lidu se mu nepodařilo.

Proti bludům reformatů vystoupil sněm tridentský. Svátosti oltářní věnoval třináctou schůzi. Vyslovil jasně víru církve ve skutečnou přítomnost Pána Ježíše ve Svátosti, dovolává se jasného podání církve a neméně jasných slov sv. Písma. Jeho slova „v pravdě, skutečně a podstatně“ namířena jsou proti Zwinglimu, Ökolampadovi a Kalvínu. Kristus je přítomen v pravdě, — Zwingli učil, že chléb jen znamená Krista, skutečně, — Ökolampad učil, že chléb je obrazem těla Páně, podstatně, — Kalvín učil, že Kristus je přítomen ne podstatou těla, nýbrž jen účinkem, silou. Slova „v pravdě, skutečně a podstatně“ stala se výrazem kat. víry o eucharistii proti rozumářskému protestantismu.

Boj o velebnou Svátost vede se stále. Se strany katolíků vyšly a vycházejí překrásná díla vědecká, v nichž nauka sv. Písma a sv. Otců, hlavně do sněmu nicejského, je probírána s důkladností a jasností podivuhodnou. Rozumářští spisovatelé pomáhají si stále novými a novými soustavami, aby váhu těchto svědectví zeslabili, ale nedaří se jim. Víra křesťanů od počátku ve skutečnou přítomnost Páně ve Svátosti je tak jasně prokázána, že všechny námahy, ukázati opak, zůstávají bezvýsledné. Vědec, probíraje se touto slovesností, nejednou žasna se zastaví a si řekne: jak veliká je moc zaujatosti, když takové úporné potírání věci zcela jasné je možné.

Katolíci, co od Krista a předků přijali, věrně si zachovali a náležitě oceňují.

Důkaz o přítomnosti ze slov zaslíbení.

(Jan 6, 48. n.)

Zwingli a po něm mnozí protestanté dodnes hlásají, že u sv. Jana 6, 48. n. Pán Ježíš nemluví o Velebné svátosti, nýbrž o požívání Krista vírou, t. j. o víře v něho. —

U mnohých, jichž vůdcem je Harnack, je to dogma, které přijímají jako věc, jež se rozumí sama sebou a nepřipouští odporu. Úsloví: „Smýšleti Janovsky“, t. j. podle sv. Jana 6, 48. učinili heslem pro obrazné pojmání přítomnosti Páně, takže když chtí říci, že některý sv. Otec přijímá přítomnost Páně ve svátosti symbolicky, náznačně, obrazně, říkají, že pojímá eucharistii Janovsky (Johanneisch). V odborné slovesnosti evangelista Jan zve se symbolikem. — U jiných protestantů nalézáme přiznání, že slova Janova obrazného smyslu mlti nemohou. Také přiznávají více nežli dříve, že víra v skutečnou (realní) přítomnost Páně v eucharistii je obsažena ve spisech, které se nám z prvních tří století zachovaly. (Tvrzení Batiffolovo).

Mezi katolíky není o smyslu slov sv. Jana žádné pochybnosti. Byli někteří, kteří pravili, že je tu řeč o duchovním přijímání vírou. Ale proč uchýlili se od obecného výkladu? Poněvadž husité a lutheráni ze slov Ježíšových dovozovali nezbytnost přijímání pod obojí způsobou, a oni nedovedli důvody jejich náležitě vyvrátiti. Tento neoprávněný způsob výkladu některých bohoslovců byl důvodem, že sněm tridentský řeč Páně neprohlásil za příslibení Nejsv. svátosti. Skutečná nejednota mezi kat. bohoslovci je pouze v tom, kterým veršem začíná řeč o Svátosti; všichni souhlasí, že od verše 51. je tomu tak, mnozí praví, že od verše 48, někteří pak tvrdí, že již od verše 26. Pro náš důkaz stačí slova od verše 48.

Rozeberme slova zaslíbení.

a) Den před zaslíbením Svátosti stalo se rozmnožení chlebů na poušti, v noci přišel Ježíš k apoštolům, bojujícím na lodi s protivným větrem, po moři jda, s kteroužto událostí bylo spojeno několik divů. Úmysl těchto zázraků božského mistra byl zajisté, aby utvrdil židy, hlavně učedníky ve víře v sebe. Rozmnožením chlebů ukázal, že má stvořitelskou moc, a chůzí po hladině, že zákony přírody jsou mu podrobeny. Právě tato moc jeho zjevuje se ve Svátosti. Židé však nevěnovali této věci pozornosti, nebo Spasitel jim vytýká, že ho hledají, poněvadž jedli z chlebů a se nasýtli (Jan 6, 26). Ráno totiž Spasitele hledali a nalezše ho v Kafarnaum, tázali se, jak tam přišel. Pán Ježíš, čta v jejich srdcích, odpověděl uvedenou výtkou a užil příležitosti, aby je napomenul k péči o věci nebeské. Dí: Pracujte nikoliv o pokrm pomíjející, nýbrž o pokrm, který zůstává k životu věčnému, kterýž vám dá Syn člověka (v. 27.) Pán Ježíš slibuje nadpřirozený chléb, ale žádá součinnost. Židé se táží: Co máme činiti, abychom konali díla boží? (v. 28). Pán Ježíš jim odpovídá, aby věřili v toho, jehož Bůh poslal (v. 29). Židé věděli, že mluví o sobě, i žádali znamení, jaké učinil Mojžíš na poušti, řkouce: Otcové naši jedli mannu na poušti, jakož psáno jest: Chléb s nebe dal jim k jldlu (v. 31; srov. 2. Mojžíš 16, 13. n.; žal. 78, 24).

Spasitel odpovéděl: Amen, amen pravím vám, nikoliv Mojžíš dal vám chléb s nebe, nýbrž Otec můj dává vám pravý chléb s nebe. Neboť chléb Boží jest ten, který sestupuje s nebe a dává život světu (v. 32. n.). Židé pravili: Pane, povždy nám dávej ten chléb (v. 34.).

b) Co jsme dosud uvedli, je úvod. Nyní následuje vlastní řeč Páně o Svátosti. Pán Ježíš naznačuje sebe jako chléb života. V první části této řeči mluví také ještě o víře v sebe, t. j. odůvodňuje, proč mají věřit, že on je chléb života; v druhé části mluví už jen o skutečném požívání těla svého jakožto podmínce života. Vizme část první. Na žádost, aby jim dal ten chléb, dí Ježíš: „Já jsem chléb života; kdo přichází ke mně, nebude lačněti, a kdo věří ve mne, nebude žízniiti nikdy (v. 35). Tudíž jen ten se nasytí, kdo věří; židé však nevěří. Spasitel chce jim pomoci, pravě, že sestoupil s nebe, aby konal vůli Otce, jenž chce, aby nikdo nezahynul, kdo v Krista uvěří, nýbrž měl život věčný. Židé reptali, že řekl: Já jsem chléb, který s nebe sestoupil“ (v. 41), poukazujíce, že je z Nazareta synem Josefovým. Spasitel je napomíná, aby nereptali, nýbrž věřili, dodávaje mocně: Amen, amen pravím vám: Kdo věří ve mne, má život věčný (v. 47).

c) A nyní začíná druhá část řeči. Spasitel vrací se k tomu, co pravil hned na počátku, ale od čehož jednáním židů byl odveden, totiž že on je chléb života. Už nenapomíná, aby věřili, ani neodůvodňuje, proč mají věřit, nýbrž vykládá jen, jak je chlebem, a mohutně hlásá, že bez požívání tohoto chleba není života. Praví: Já jsem chléb života. Otcové vaši jedli na poušti mannu, a zemřeli. To jest chléb s nebe sestupující: aby, jí-li kdo z něho, nezemřel. Já jsem chléb živý, jenž s nebe sestoupil. Bude-li kdo jísti z chleba toho, živ bude na věky. A chléb, který já dám, tělo mé jest (které dám) za život světa (v. 48—53). Pán Ježíš neudal, že mluví o požívání svátostní, nebo právem mohl po tolika dřívech žádati, aby přijali jeho řeč i nerozumějící jí. Zároveň nám tím naznačuje, jak máme přijímati veliké tajemství, totiž s pokornou vírou. Židé se tázali: Kterak může tento dáti nám tělo své k jídlu? (v. 53). Brali tedy slova Páně v přirozeném jejich smyslu. Spasitel nepoučil jich, že jeho řeč má smysl obrazný, n. př. že mluví o víře v sebe jako o duchovním pokrmu, nýbrž utvrzuje je v doslovném smyslu slov a stupňuje jej důrazně. Praví: Amen, amen pravím vám: Nebudete-li jísti těla Syna člověka a píti jeho krve, nebudete míti v sobě života. Kdo jí mé tělo a pije mou krev, má život věčný a já ho vzkřísím v den poslední. Neboť tělo mé právě jest pokrm a krev má právě jest nápoj. Kdo jí mé tělo a pije mou krev, zůstává ve mně a já v něm. Jako mne poslal živý Otec a já živ jsem pro Otce, tak i ten, kdo jí mne, živ bude pro mne. (v. 54—57). A navazuje ještě jednou na mannu (v. 31), končí: Toto jest

chléb, jenž s nebe sestoupil, ne jako otcové (vaši) jedli a zemřeli. Kdo jí chléb tento, živ bude na věky. (58 a 59).

d) Tím vlastní zaslíbení Svátosti je ukončeno. Pán Ježíš přešel z duchovního pokrmu duše, jímž je víra v něho, k pokrmu též duchovnímu, ale skutečnému, k eucharistii. Základ k oběma výkladům jest nasycení na poušti. Kostra řeči je tedy: tělesné nasycení zázračné na poušti, dvojnásobné nasycení duchovní, totiž vírou v Krista jako Syna Božího a požíváním těla a krve jeho. Jaký byl výsledek? Židé se pohoršili. I někteří učenci reptali nad slovy, jímž nerozuměli. „Tvrdá jest ta řeč; kdo ji může poslouchat?“ (v. 61). Snadná pro ně ovšem nebyla, ale měli se věřící podrobiti. Jím však chybělo na víře, jak Pán Ježíš dobře věděl. Proto jim pomáhá, nebo naznačuje, že to nebude hmotné, nýbrž duchovní požívání; než mnozí přece odešli od něho. Čteme dále: Ježíš věda sám u sebe, že učenci jeho na to reptají, řekl jim: To-li vás pohoršuje? Což tedy, když uzříte Syna člověka, an vstupuje, kde byl dříve? Duch jest to, jenž oživuje, tělo nic neprospívá; ta slova však, která jsem já mluvil vám, jsou duch a život. Ale jsou někteří mezi vámi, kteří nevěří . . . Od té doby mnozí z učedníků jeho odešli zpět a nechodili s ním více. Řekl tedy ke dvanácti: Chcete-liž i vy odejít? Šimon Petr odpověděl mu: Pane, ke komu půjdeme? Ty máš slova života věčného, a my jsme uvěřili a poznali, že ty jsi Kristus, Syn Boží (v. 61—70). To bylo správné jednání. Ani apoštolové nechápali slov mistrových, ale nepohoršili se, nýbrž podrobili.

e) Rozdělili jsme řeč na dvě části, poněvadž někteří bohoslovci praví, že v první je řeč o víře v Krista, v druhé o Svátosti. V první části slova: „Já jsem chléb života“ měla by smysl: „Víra ve mne, v mé poslání a učení, živí, vede k nadpřirozenému a věčnému životu. V druhé části byla by pak teprve řeč, že tělo a krev Ježíšova bude duchovním pokrmem, kterým se nadpřirozený život udržuje. Avšak jiní podotýkají, že v obou částech je řeč o Svátosti. V první žádá Pán Ježíš víru, ale jako podmínku, t. j. musíš věřit, že ve Svátosti je mé tělo a s touto vírou ji přijímati. Pak nebudeš žízni (v. 35). Slova počátku: Pracujte nikoliv o pokrm pomíjející, nýbrž o pokrm, který zůstává k životu věčnému, kterýž vám dá Syn člověka (v. 27), svědčí, že Spasitel mluví o Svátosti. Druhé mínění není bezdůvodné, ale první je pravdě podobnější. — V druhé části je jasně řeč o těle Páně jako duchovním pokrmu, a proto je o něm řeč také v části první, nebo o něm začíná a je k druhé přirozenou přípravou. Možno býti i opačného mínění, ale důkaz tím zůstává nedotčen, nebo spočívá na druhé části řeči Ježíšovy.

2. Důkaz. Že Kristus mluví o Svátosti oltářní, jde z přirovnání s mannou, z nemožnosti obrazného smyslu a z jednání posluchačů. Hlavní věty, na nichž spočívá důkaz, jsou: Chléb,

který já dám, tělo mé jest (které dám) za život světa (v. 52). Nebudete-li jísti těla Syna člověka a pítí jeho krve, nebudete mít v sobě života (v. 54). Tělo mé právě jest pokrm a krev má právě jest nápoj atd. (v. 56).

a) **Přirovnání s mannou.** Mannou Bůh živil Israelity na poušti (v. 31. n). Manna je předobrazem chleba života, který Kristus dá lidu (v. 27, 52). Ale podmínkou je, aby v něho věřil (v. 32). Manna nedávala nesmrtelnosti, chléb života ji dá. Mojžíš nedal chleba s nebe, ale otec Kristův ano, totiž jej, Syna člověka (v. 32). A chléb, který Kristus dá, je jeho tělo (v. 52). Krista jim už dal. Nebeský chléb už je na zemi. On jim jej dá požívat. Každý vidí, že kdyby i první část řeči jednala o víře v Krista jako chleba s nebe, chleba k věčnému životu, o druhé to nelze naprosto říci. Krista od Otce už mají (první část), ale chléb života teprve dostanou, ten bude něco jiného, nového (druhá část). Či bude touto mannou zase víra v Krista? Rozlišování víry v něho nyní a později nemá smyslu. Či bude to nová víra? Snad víra v jeho vykupitelskou smrt? Není o tom nikde zmínky. Mimo to říci: „musíte jísti tělo mé a pítí mou krev“ na místo: „musíte věřit ve mne, v mou smrt“, je nemožno. Přirovnání k manně, jež se skutečně požívala od lidu, od něhož se žádala také víra; výslovně, několikrát opakované a s důrazem pronesené: „jísti a pítí, pokrm a nápoj, tělo a krev“ — nemohou znamenati pouhé obrazy, jen symbolické jedění a pítí, toliko víru. Podle sv. Pavla musí mimo to vyplnění obsahovati více nežli předobraz, jako věc je víc nežli její stín (Žid. 10, 1; 1. Kor. 10, 3. n.). Je-li eucharistie jen chléb a víno, není ani tolik, co byla manna.

b) **Obrazné pojmání je nemožné.** V biblické řeči znamená: „jísti tělo, pítí krev něčí“, nemají-li slova smysl vlastní, tolik jako: „někoho z celé duše nenáviděti, pomlouvati, krutě pronásledovati.“ (Srov. žal. 26, 2; Job 19, 22; Kaz. 4, 5; Mich. 3, 3; Gal. 5, 15; Dan. 3, 8; 6, 24). Rčení je původně z Joba a obraz vzat je ze zvířat, jež se požívali. Také jiné východní jazyky ho užívají. Kdyby Kristus mluvil obrazně, měla by jeho řeč smysl: Nebudete-li mne nenáviděti, pomlouvati, pronásledovati, nebudete mít života věčného, ale dostanete jej za odměnu, když tak učiníte. To jest zajisté nerozum. Slovo: „Pítí krev něčí“ nemá obrazného významu vůbec, leda že slouží na označení hrozného trestu. „A krmiti budu nepřátele tvé masem jejich, . . . krví svou opojeni budou“ (Is. 49, 26; srov. Zjev. 16, 4). Slovo Páně je tedy v obrazném smyslu vůbec nemožné. Proto rčení: Kdo jí mé tělo a pije mou krev, má život věčný, mohou mít toliko slovní smysl.

Namítá se výrok z Joba: „Nesměli říci lidé stanu mého: Ó bychom mohli se nasytit masa jeho“ (Job 31, 31). Odpověď: Slova nejsou dosti jasná. Obyčejně se vykládají o pohostinnosti Jobově ve smyslu, že Job žádného přichozího

nenechal nepohoštěna. Také se vykládají o nenávisti sluhů Jobových proti nepřátelům pána. První výklad není obrazný, i nelze slov Jobových podle něho jako námitku uváděti. Druhý potvrzuje pravidlo, že rčení „jísti maso někoho“ znamená nenávist, mstu. Někteří sv. Otcové dali jim sice výklad dobrý: „Láskou někoho snísti“, vykládajíce jej o oddanosti sluhů k pánu, ale proto, že mluvili o Jobovi jako předobrazu Pána Ježíše; tak byli sv. Otcové vedeni k tomu, aby v nich viděli předobrazný rys slov Pána Ježíše, že třeba jísti tělo jeho. Odpověď: Tento výklad neruší skutečnosti, že v biblické řeči rčení: „jísti maso něčí“ znamená nepřátelství, aniž z něho plyne, že slova zaslíbení Svátosti mají obrazný význam: „Kdo mne miluje, má život věčný.“ — Namítá se, že o moudrosti se dí: Kdož mne jedí, budou dále lačněti, a kdož mne pije, budou dále žízniti (Sir. 24, 29; srov. Přísl. 9. 5; Sir. 15, 3). Proč by tedy rčení: „jísti tělo, píti krev“ nemohlo znamenat: „Míti víru v Krista nebo víru v jeho smrt?“ Odpověď: Námitka je planá. Píti z moudrosti nebo moudrost je rčení obvyklé, ano potřebné, poněvadž se o duchových věcech jinak nedá mluvit nežli slovy vzatými ze života hmotného. „jísti tělo, píti krev“ ve smyslu: „Míti víru“ je rčení nikdy neslýchané, ba nesmyslné. Kdyby Pán Ježíš mluvil v této druhé části své řeči o víře v sebe, jednala by i první část o ní. Proč potom zbytečně užil tak neobvyklého a temného rčení? Vždyť jím by všecko pokazil! — Židé brali jeho řeč do slova. Právě tato okolnost ukazuje, že obrazu nepřipouští, nebo byli by na něj zajisté připadli. — Namítá se, že Kristus užil slova „maso“, při ustanovení pak „tělo“. V češtině říkáme jen „tělo“. Naznačuje se tím lidská přirozenost. Řecké původní znění užívá obou slov v témže smyslu (Jan 1, 14; 1. Pet. 3, 18; Ef. 2, 14; Žid. 10, 20); řečtina je připouští, v češtině nebylo by to možné. V němčině lze říkati Fleisch i Leib. Námitka tato není obtíž, nýbrž spíše potvrzením, že Pán Ježíš mluví ve vlastním smyslu slova.

c) J e d n á n í p o s l u c h a č ů. Reptající židé, řkouce: Kterak může tento dáti nám tělo své k jídlu (v. 53), svědčí, že nebrali slov obrazně, nýbrž v přirozeném smyslu. A co Kristus? Poučuje-li je, že mu chybně rozumějí? Bylo by to jeho povinností, jednak aby nezůstali v bludu, jednak aby zabráněno bylo pohoršení. Avšak místo toho Spasitel opakuje svá slova slavnostním způsobem, hrozí ztrátou věčného života, slibuje věčnou odměnu a tak židy v jejich mínění potvrzuje. Amen, amen, pravím vám, nebudete-li jísti těla Syna člověka a píti jeho krve, nebudete mítí v sobě života. Kdo jí mé tělo a pije mou krev, má život věčný, a já ho vzkřísím v den poslední (v. 54. n.). A aby obrazné pojmání slov vůbec zneemožnil, dodává: Tělo mé právě jest pokrm a krev má právě jest nápoj (v. 56). — Učenici brali jeho řeč také do slova

nebo ji shledávali „tvrdou, nesnesitelnou“. Povinnost Pána Ježíše, vysvětliti jim omyl, byl-li jaký, byla vzhledem k učeníkům ještě větší, nebo byl jejich mistrem. Také pohoršení bylo větší, neboť jejich slabá víra změnila se u mnohých v nevěru. A Kristus? Neodvolává, nevysvětluje, nýbrž kárá jejich nevěru, poukazuje svým nanebevstoupením na svůj božský původ, žádaje podrobení. Když nechtějí, ano ho opouštějí, nebrání jim. A přec by několik slov na vysvětlenou stačilo, kdyby řeč jeho měla obrazný smysl. — Jak vidíme z jeho slov k apoštolům, byl by nechal odejiti i je, kdyby se nebyli pokorně podrobili. Ze slov Petrových lze vyčísti myšlenku: Nerozumíme tvé řeči, nechápajíce, jak máme jísti tvé tělo a tvou krev, ale přijímáme ji, vědouce, že jsi Syn Boží; časem poznáme, co znamená. — Ještě lze poukázati na způsob, jakým Spasitel učil. Když posluchači dobře nerozuměli anebo obtíže přednášeli, vysvětloval, omyly odstraňoval, zvláště také je poučoval, když obraznou řeč brali do slova anebo nechápali správně její smysl (Mat. 16, 6. n.; Jan 3, 3. n; 4, 31, n; 8, 21. n; 8, 39. n; 8, 57. n; 11, 11. n.). Když slova jeho dobře chápali a proti nim reptali, potvrzoval je (Mat. 9, 2; Jan 6, 42; 8, 12. n; 8, 56. n.). V našem případě nejen neřekl, že mluví obrazně, když židé rozuměli do slova, nýbrž pojmání jejich slavnostně a mnohokrátě potvrdil. — Také evangelista opravoval chybné pojmání lidu (Jan 2, 19. n; 7, 38. n.); zde to nečiní.

Namítá se, že židé mysleli na hrubé požívání lidského masa a že Pán Ježíš je v tomto omylu ponechal. Rovněž že i někdy jindy omylu nevysvětlil (Jan 2, 19 n; Mat. 15, 11. n.). Odpověď je, že o způsobu požívání není tu řeč. Židé zajisté nemysleli na hrubé požívání lidského masa. Brali řeč Kristovu do slova, ale poněvadž měli věc za nemožnou, reptali, nevědouce, jak si ji mají vykládati. Neměli se bouřiti, nýbrž žádati za vysvětlení. Když Pán Ježíš někdy chybného pochopení neopravil, na př. při slovech: Zbořte chrám tento a ve třech dnech jej vzdělám (Jan 2, 19. n.), šlo buď o věc nepatrnou, anebo jasnou, jež sama se vysvětlí, aneb židé výkladu nezasluhovali a p. — Namítá se, že slova k učeníkům: Duch jest to, jenž oživuje, tělo nic neprospívá; ta slova však, která jsem já mluvil vám, jsou duch a život (v. 64), naznačují obraznou povahu celé řeči Páně. Odpověď: To by bylo odvolání předešlého a znamenalo, že Pán Ježíš nejdříve nerozumně mluvil a pak to odvolal. Odvolání nic nepomohlo, neboť učedníci brali jeho řeč dále do slova a opustili ho; apoštolové rozuměli jí též tak. Pán Ježíš neřekl: Mé tělo dlužno bráti v duchovém smyslu, nýbrž řekl: Slova má jsou duch. Slova ta mají obvyklý u něho a v Písmě smysl: tělo znamená tělesné smýšlení, jež nechápe, co jest Božího. Obsahují výtku: má slova jsou duch, ale vy jste tělesného smýšlení, a proto vám chybí světlo

víry. Sv. Jan Zlat. dí: „Není řeč o jeho (Kristově) těle, nýbrž o tělesném způsobu, slyšeti ho.“ Ostatně je možná, že Pán Ježíš chtěl opravití svými slovy bludnou představu židů o požívání skutečného masa Kristova, jenže židé se už nedali poučiti.

3. Uvedené tři důvody nabývají vzácné váhy také tím, že veškeré podání, Otcové a sněmy, vykládají aspoň druhou část řeči Páně o Nejsv. svátosti, a to buď výhradně o ní, anebo tak, že výklad o víře připouští jako vedlejší. Takový jednomyslný výklad má význam věroučný, takže odprati mu, je aspoň smělé. Podávají jej n. p. Ireneus, Origines, Hilarius, Cyrill Jer., Ambrož, Jan Zlat., Augustin a j.; z prvních šesti století není nikoho, kdo by mu odpíral.

Protestanté dovolávají se proti tomu Augustina. Avšak neprávem. Pravda je sice, že sv. Otec užívá slov „jisti tělo Páně“ také pro „spojení se s Kristem ve víře a lásce“, ale tím nepopírá skutečného požívání těla Páně ve svátosti, nýbrž je předpokládá. Nebylo by lze nic namítati, kdyby mysli jen na duchovní přijímání, ale sv. Augustin myslí na skutečné přijímání těla Páně, pouze liší přijímání hodné, s hojným užitkem spojené, od přijímání nehodného nebo neúčinného. Ten smysl mají n. př. jeho slova: „Věř a jedl jsi.“ Proto z jeho slov nelze žádné námitky činiti. Někdy mluví sice o „obrazném“ požívání těla Páně, ale pak zase liší hrubé představy masožravé od přijímání svátostného, jak my mu rozumíme; toto přijímání zve oproti onomu obrazné. Podobně činí i jiní Otcové. Ani z těchto slov nelze činiti žádné námitky. Jindy zase mluví o přijímání jako o spojení v mystickém těle s Kristem. Nemíní nějaké přijímání vírou, nýbrž skutečné požívání těla Páně, uváděje jeden z jeho účinků. Z Augustina nelze krátce činiti námitek, leda neporozuměním nebo překroucením. Totéž má platnost o námitkách ze sv. Jana Zlat. — Ze sněmů, které se dovolávají slov zaslíbení Nejsv. Svátosti, lze uvést sněm efeský z r. 431, který schválil list sv. Cyrilla Alex., v němž je na základě „Jan 6, 55“ řeč o oživující síle těla Kristova, spojeného s božstvím, při přijímání, sněm nicejský II. z r. 787, jenž zavrhne na základě „Jan 6, 54“ rčení, že eucharistie je obraz těla a krve Páně, pravě, že jest tělo samo a krev sama. Sněm tridentský, jak jsme řekli, výkladu o víře neodsoudil, ale tím, že slova zaslíbení přijal jako důkaz, že v přijímání požíváme pravé tělo a pravou krev Páně, schválil opačné mínění, že ve slovech Páně je řeč o Velebné svátosti.

Protestanté namítají, že podle slov zaslíbení nikdo by neměl nadpřirozeného života bez přijímání. Námitka planá. Totéž lze říci o víře, a přec protestanté přijímají spásu pokřtěných dítek, ač Lutherovy důvěřivé víry ještě mlti nemohou. Pán Ježíš mluví o požívání svého těla jako duchovního pokrmu,

Samo sebou se tím rozumí, že mluví o těch, kteří duchovního pokrmu jsou přiměřeně schopni. Přijímání má duchovní život udržovati, je tedy hlavně pro ty, kteří ho mohou pozbytí, totiž pro dospělé. Že tu není nařízeno, jako nezbytné, přijímání nemluvnat a přijímání pod obojí způsobou, bude ukázáno později. Zbytečně se také namítá, že způsoby mizejí, a že tedy slova Páně: „Kdo jí mé tělo . . . , ve mně přebývá a já v něm“, se nesplňují, nebo Pán Ježíš myslí na účín požívání svého těla, jenž je duchovní spojení, a nikoliv tělesné; skutečné přijímání je prostředkem k němu.

Důkaz o skutečné přítomnosti ze slov ustanovení.

Mat. 26, 26. n.; Mar. 14, 22. n.; Luk. 22, 19. n.; k tomu slova sv. Pavla 1. Kor. 11, 23. n.

1. Hlavním důkazem o skutečné přítomnosti Pána Ježíše pod způsoby chleba a vína jsou slova, jimiž Spasitel svátost Oltářní ustanovil. Uveďme je.

Sv. Matouš píše (26, 26. n): Když pak večereli, Ježíš vzal chléb a požehnav rozlámá jej a dav učeníkům svým řekl: Vezměte a jezte: toto jest tělo mé. A vzav kalich, poděkoval a dal jim říka: Pijte z toho všichni, neboť toto jest krev má Nového zákona, která se vylévá za mnohé na odpuštění hříchů.

— Sv. Marek (14, 22, n): A když jedli, Ježíš vzal chléb a požehnav rozlámá jej a dal jim a řekl: Vezměte; toto jest tělo mé. A vzav kalich, poděkoval a dal jim — a pili z něho všichni — a řekl jim: Toto jest krev má Nového zákona, která se vylévá za mnohé. — Sv. Lukáš (22, 19. n): A vzav chléb, učinil díky a rozlámav jej, dal jim říka: Totoť jest tělo mé, které se za vás vydává; to činite na mou památku. Taktéž (vzal) i kalich po jídle a řekl: Tento kalich jest nová úmluva v mé krvi, který se za vás vylévá. — Sv. Pavel ke Korintským (1. Kor. 11, 23. n): Já zajisté přijal jsem od Pána, což i vydal jsem vám, že Pán Ježíš v tu noc, v kterouž zrazen byl, vzal chléb a díky učiniv lámá a řekl: Vezměte a jezte, toto jest tělo mé, kteréž za vás vydáno bude; to činite na mou památku. Nebo kolikrátkoli budete chléb tento jísti a kalich pít, smrt Páně budete zvěstovati, dokavadž nepřijde. Protož kdožkoli jísti bude chléb tento aneb pít kalich Páně nehodně, vinen bude tělem a krví Páně odsouzení sobě jí a pije, jelikož nerozsuzuje těla Páně.

Otázka jest, mají-li tato slova smysl obrazný nebo vlastní. Od počátku křesťanství vykládali je všichni katolíci, všichni rozkolníci, všichni kacíři do Berengara a reformátorů ve smyslu vlastním. Sněm tridentský dí: „Všichni

členové pravé církve, kteří o této svátosti psali, vyznali otevřeně, že ji Spasitel ustanovil při poslední večeři, když po požehnání chleba a vína zřejmými a jasnými slovy svědčil, že jim dává své tělo a svou krev, kterážto slova jsou od evangelistů uvedena a od sv. Pavla později opakována. Poněvadž vlastní smysl jejich je zcela otevřený a podle něho od sv. Otců byla pojmána, jest svrchovaně nehodný zločin, když někteří hádavi a nehodní lidé převracejí je na vymyšlené a dělané obrazy, jimiž se pravda těla a krve Kristovy proti duchu veškeré církve popírá, která jsouc sloup a utvrzení pravdy tyto od bezbožných lidí vymyšlené pokusy jako ďábelské zavrhne, uznávajíc s vděčnou a stálou myslí převzácné toto dobrodiní Kristovo.“

Slova ustanovení jsou j a s n á s a m a s e b o u, takže větší objasnění jich není ani možné; avšak není bez užitku, poukázati na některé jejich rysy a okolnosti. Předpokládá se ovšem, že Kristus je syn Boží, nebo proměnití chléb a víno v tělo a krev svou může toliko vtělený Bůh. Jen v ústech Božích mají vůbec smysl. Kdyby pouhý člověk vzal chléb a dával přátelům pravě: „Vezměte a jezte, toto je tělo mé“, mluvil by bláznovství. Vlastního smyslu by slova míti nemohla, nebo člověk nemůže proměnití chléb v své tělo, obrazného smyslu pak nepřipouštějí. Právě proto, že rozumáři božství Páně nechťi přijmouti, vynakládají všechny síly své, aby dostali ze slov nějaký přijatelný smysl obrazný. Dosud se jim to nepodařilo.

2 P o z o r u j m e v y p r a v o v á n í P í s m a. a) Ustanovení eucharistie vypravují tři evangelisté a sv. Pavel. Sv. Jan je pominul, poněvadž nebylo třeba, aby synoptiky, jak první tři evangelisté se zovou, v té věci doplňoval a obšírně líčil zaslíbení Svátosti. Všichni vypravují událost tak, že slova proměňovací (konsekrační) nad chlebem uvádějí do písmeny stejně, slova nad kalichem tak, že všichni mluví o krvi, tedy co do podstaty stejně, v ostatních slovech se různíce, vlastně doplňujíce. Žádný nepraví, že Kristus připojil k svým slovům nějaký výklad, jenž by apoštoly poučoval, že jeho slova mají nějaký obrazný význam, a jaký. Z toho plyne, že třeba je bráti tak, jak jsou. Svátost oltářní je od počátku v církvi věc přesvatá a převzácná. Za takovou ji také měli apoštolové, když čtyři sv. spisovatelé ji vypravují. Způsob, jak to činí, je prostý, slova jasná a určitá. O poetickém, vzrušeném nebo obrazném slohu není ani stopy. Jediné obrazné rčení „kalich“ místo „kalich krve nebo krev“ je z obvyklé mluvy denního života.

Je mravně nemožno, aby čtyři spisovatelé na různých místech a v různých dobách jednu věc vyjádřili stejným obrazem, a to obrazem naprosto neobvyklým, nesrozumitelným, ba nemožným (totiž kdyby netvrdili skutečné přítomnosti Páně ve Svátosti). Jak nepřirozené by jejich obrazné rčení bylo, lze z toho souditi, že všechny minulé doby, nevidouce ho, braly

věty do slova a byly by uvedeny v blud. Kdyby jeden od druhého opisoval, byl by zajisté některý nevhodné rčení změnil nebo vysvětlil. Tak evangelisté jindy činili. Někdy přidávají vysvětlivky (Jan 2, 19. n; 3, 3; 4, 32. n; Mat. 16, 6. n; 17, 12 a j.), někdy navzájem se doplňují, vysvětlují (Jan 12, 4. n; Mat. 26, 8; Luk. 23, 39 a j.). Zde nic. Všichni vypravují prostě: „Toto je tělo mé“. Ani jeden nepřidává, že Spasitel mluvil o chlebě jako o znamení svého těla, nebo o vlně jako o památce na svou krev. Nic. Jaký blud, jaký zločin uvalili na sebe, jestliže opominuli vysvětlení! Jejich vinou všechen křesťanský svět stane se modlářským!

A co sv. Duch, jenž je měl při psaní chrániti bludu? Nebyl-li by i on vinen hrozných nepravostí, jimiž uctívání pouhého chleba by bylo?

Však apoštolové věděli, co píš. Vynechali poznámky, poněvadž slova jejich jsou jasná a poněvadž viděli, že by veliké tajemství jimi spíše zastínili a snížili. Napsali, co viděli a slyšeli Krista činiti a mluvit. Napsali, co a jak sami věřili. Sv. Pavel potvrzuje zvlášť, že slova ustanovení dlužno bráti ve vlastním smyslu. K zprávě o ustanovení Svátosti připojuje praktické následky pro život, které předpokládají vlastní smysl slov. Kdo jí a pije nehodně, neprohřešuje se na „památce“ Páně a p., nýbrž zneuctívá „tělo a krev Páně.“ Df: „Proto kdokoli bude jísti chléb tento aneb píti kalich Páně nehodně, vinen bude tělem a krví Páně.“ A napomíná, aby každý, nežli k svátosti přistoupí, se zkoušel, „neboť kdo jí a pije nehodně, odsouzení sobě jí a pije, jelikož nerozsuzuje těla Páně,“ totiž od obyčejného chleba, (1. Kor. 4, 27 n.). Mohl-li by sv. Pavel takto mluvit o chlebě, jenž Krista jen představuje, je na něho pouze vzpomínkou, o chlebě toliko posvěceném? Byl by tak mluvil o velikonočním beránku? Ne. O beránku Písmo nikde podobně nemluví. Odkud tedy taková hrozba? Proč varování před zločinem na Kristu a před věčnou zkázou vlastní duše? Slova mají jen smysl, když ve Svátosti je skutečně Kristus. Dříve již pravil apoštol, že „kalich, který žehnáme, je společenstvím krve Kristovy a chléb, který lámeme, společenstvím těla Páně“ (1. Kor. 10, 16). Když slova Pavlova dlužno bráti ve vlastním smyslu, třeba tak bráti slova i ostatních evangelistů, a to tím více, že sv. Pavel psal svůj list dříve, nežli první evangelista své evangelium.

b) Posuďme slova podle pravidel jazykových. Pán Ježíš vzal chléb a řekl o něm: „Toto je tělo mé“. Když řekneme: „toto je ryba, toto je holub, toto je pluh“, ukazujeme na věc, která je před námi, a vyslovujeme, že je tím, zač ji vydáváme, že je totožná s rybou nebo holubem nebo pluhem. Pán Ježíš řekl tedy: toto, co mám v rukou, co vám podám, je mé tělo. K tomu přidal: „Které se za vás vydává.“ Tím nepravil jen, že své tělo obětuje, tím zvýšil také vlastní smysl a vý-

znam slova „tělo mé“. Máme tu tedy dvě věty: „Totof jest tělo mé“, a „Tělo své, které je tuto, za vás vydávám.“

Obrazného rčení slova nepřipouštějí. Netvrdíme, že by Kristus nesměl užítí obrazné mluvy, nýbrž jen, že tuto je nemožná. Běží o věc nesmírné důležitosti, i třeba žádati řeč jasnou. Obrazné, tropické rčení je dovoleno jen za jistých podmínek. Je dovoleno, když věc přirozeně, sama sebou je obrazem toho, o kom mluvím, na př. podobenka, socha. Ukazuje na sochu Karla IV. mohu říci: „To je Karel IV.“, nebo každý ví, že myslím na jeho sochu, ne na Karla skutečného. Ukazuje na mapu Čech mohu říci: „To jsou Čechy“. — Obrazné rčení je dovoleno, když dlouhým užíváním tak zobecnělo, že mu každý, jehož se týče, rozumí. Každý katolík ví, že „Petr je skála“ znamená, ne že sv. Petr byl z kamene, nýbrž že je základem církve; každý znatel Písma, že „Sara a H gar jsou dva Zákony“ (Gal. 4, 24), ví, že znamenají zákon lásky (Nový) a zákon otrocké bázně (Starý). — Dovoleno je obrazné rčení, když řeč sama to žádá, na př. podobenství. Při podobenství nutno nezbytně voliti obrazné výrazy, na př. pšenici pro dobré, koukol pro zlé a p. — Dovoleno je obrazné rčení, když předchází dohoda o něm. Když profesor, vykládaje bitvu na Bílé hoře, o různých značkách dí: to jsou císařští, to Moravané, to Hvězda a p., žáci mu rozumějí; bez této dohody jeho řeč by byla jako řeč pomatence.

Obraťme to na Krista a slova ustanovení. Je-li chléb znamením těla? Neří. Vezmi oplatku a řekni: to je tělo Napoleonovo; vyřkl-li jsi obrazné rčení? Můžeš-li, mluvě o slavném válečníku a císaři, říci, chtěje vysloviti, že byl zavalitý: měl zavalitý chléb? Nikoliv. Chléb není znamením těla ani přirozeným, ani zvyklostí přijatým; ani v podobenství nebylo by lze ho tak užítí. Zbývá jen poslední možnost: dohoda. V Písmě sv. není o ní ani stopy. Nikde není Spasitel, že ustanoví chléb jako znamení svého těla, nýbrž prostě dí: Totof jest tělo mé. Ano při slovech zaslíbení s důrazem opakuje, že jeho tělo bude pokrmem života. Co je řečeno o chlebě, má stejnou měrou platnost o víně. Sám Luther, který hořel touhou ublížiti katolické církvi a byl si dobře vědom, jakou ránu by jí popřením Svátosti zasadil, vyznal, že slova ustanovení jsou příliš jasná, aby jim mohl proti papežencům dáti obrazný výklad. I bojuje hrubým sice, ale jasným způsobem proti Zwinglimu a rodícím se popěračům Svátosti. Dodati lze, že původní řecký text je ještě výraznější nežli český překlad, nebo klade před slovo „tělo mé“ předložku, takže smysl je: „Toto je vlastní tělo mé.“

c) Pozorujme okolnosti, za kterých se ustanovení Svátosti stalo. Vizme apoštoly. Apoštolové byli prostí muži z lidu, zvyklí bráti řeč podle přirozeného jejího smyslu. Proto se stalo, že někdy i řeč zřejmě obraznou brali do slova

(Mat. 16, 11; Luk. 22, 36 n; Jan 11, 12; 14, 7 n). K Pánu Ježíši měli naprostou důvěru. Tři leta byli s ním, jsouce svědky mnohých divů, i největších; měli jej za Syna Božího, jenž všechno ví a všechno může. Proto se nepohoršili, když v Kafarnaum pravil, že dá jim své tělo a krev za pokrm a nápoj, a přijali jeho řeč s věřící prostotou, i když nechápali. Nyní slyšeli slova ustanovení. Jak je pojímali? Snad podobní rozumářům, přemítajícím, odpovídají-li požadavkům vědecké kritiky, jaký mohou mít asi smysl a p. ? Nikoliv! Brali je tak, jak je slyšeli. Byli na ně také připraveni slovy zaslíbení. Jinak to Spasitel od nich nemohl ani očekávat. Tak potom také jednali a v evangeliích napsali. — K tomu přidejme, že Pán Ježíš byl s nimi naposledy před svou smrtí pospolu, kdy jim otvíral pravdy Boží, přáteli je zval, neobyčejnou lásku jim prokazoval (Jan 15, 15). Nyní měl býti Nový zákon zpečetěn krví a uzavřen na všechny věky. Sám praví výslovně, že kalich jeho krve je krev Nového zákona. Je-li možno, aby v této chvíli mluvil k nim nejasně, v obrazích, hádankách, aby uvrhl je do pochybností? Závěš dlužno napsati jasně. Apoštolům bylo též dobře známo, jak Hospodin skrze Mojžíše uzavřel úmluvu s lidem, jaká slova Mojžíš mluvil, když na znamení této úmluvy kropil lid obětní krví; obřad velikonočního beránka jim všechno živě připomínal. Tenkrát zpečetěna byla úmluva skutečnou krví (2. Mojž. 28, 8; Mat. 6, 26 n; srov. Žid. 9, 20). Nyní slyšeli z úst svého mistra téměř tatáž slova, která tehdy Mojžíš mluvil. Proto přirozené pojmání slov Ježíšových se jim přímo vnucovalo. — Říci, že jim nerozuměli, může jen rozumář, který pozbyl víry v nadpřirozené pravdy a skutky. Apoštolové byli věřící a měli pro ně srdce vnímavé. Říci, že pojímali je v památné chvíli obrazně, odporuje všemu dušesloví; to může jen člověk, který nezná Krista a apoštolů, nerozumí poměru jejich k němu, nemá tuchy o velebnosti okamžiku, který odezraje od skutečnosti moudruje při pracovním stole podle kritikářství moderního člověka, naplněného pochybovačstvím.

Vizme Krista. Jako vševědoucí věděl, že apoštolové vezmou jeho řeč do slova, že tak je bude bráti všechen křesťanský lid, jenž jim uvěří, že se celá jeho církev eucharistií bude klaněti, majíc ji za nejdražší poklad. Mohl-li připustiti hrozné modlářství? Právem odpovídali obranci Svátosti Zwingliovi: Nikdy neuvěříme, že Kristus choť svou církev, kterou založil vlastní krví, takto klamal. On, jedině on byl by za úžasný blud odpověden. A právě nejlepší, nejoddanější duše, které jej milovaly každým hnutím svého srdce, nejvíce by byly oklamány nebo nejvřeleji uctívaly a uctívají Krista ve Svátosti. Nikdo, z apoštolů, mučedníků, sv. Otců, z celé církve nerozuměl jeho slovům a nepochopil Krista vůbec, až vrtkavý a svéhlavý hříšník Berengar, zpustlý Zwingli a moderní rozumáři, popírající jeho božství! K tomu dodejme, čeho jsme se už prve dotkli, že

eucharistií založil Kristus Nový zákon, ustanovil ji jako jeho jedinou oběť a jako svátost. Sám řekl, že kalich je krev Nového zákona. Zákon musí býti jasný. Ale jaká jasnost, když by slova ustanovení byla temná, obrazná, příčina věkovitého nedorozumění? Oběti starozákonní byly dopodrobna určeny a jejich význam též. A Nový zákon, jenž je dokonalý, má mít oběť, kterou bludně pojímá? Jasně byly určeny také starozákonní obřady, jež byly svátostmi. Totéž dlužno žádati o svátostech Nového zákona. Co by bylo ze křtu, kdyby slovo „voda“ mělo býti obrazným rčením? Když tedy dí Kristus: Toto jest tělo mé, dlužno souditi, že způsoby jsou viditelným znamením toho, co není viděti, jeho těla.

3. Jiným důvodem proti obraznému výkladu slov jest počínání odpůrců. Všecky pokusy, bráti slova Páně obrazně, selhaly. Sám Luther psal, že reformátoři, kteří víru ve skutečnou přítomnost opouštěli, mučí (násilí jim činí) jednotlivá slova Páně, a že svět má je všecky za blázny. R. 1577 vyšla knížka „Dvě stě slov“, v níž uvádí se dvě stě různých výkladů slov: Toto je tělo mé. Pravda je jedna, blud tisícový. Bellarmin seřadil výklady, které se zatím ještě rozmnožily, v deset skupin; čtyři o slově „toto“, dvě o „jest“, tři o „tělo“, jednu o „mé“.

a) Žwingli změnil slovo „jest“ v „znamená“. Toto znamená tělo mé. Dovolával se některých míst Písma, kde slovo „jest“ má význam „znamená“, na př. Sedm krav pěkných. . . jest sedm let úrody (1. Mojž. 41, 26). Tyto čtyři šelmy velké jsou čtyři království (Dan. 7, 17). Pole je svět, símě dobré jsou synové království, koukol pak jsou synové zla (Mat. 13, 38). Skála pak byl Kristus (1. Kor. 10, 4; viz ještě 2 Mojž. 12, 11; Gal. 4, 24; Zjev. 1, 20). Co z toho následuje proti eucharistii? Nic. Slovu „jest“ dlužno dávatí smysl, který mu dávali apoštolé, sv. Otcové a církve.

Avšak objasněme nicméně věc. „Jest“ pravidelně znamená to, co věc skutečně jest. „To jest chléb“ znamená, že věc tato je skutečně chléb. Od tohoto smyslu bez důvodu nelze odstoupiti. Mimořádně znamená „jest“, že jedna věc znamená jiné věci. Ukáží-li na podobenku a řeknu-li: to je můj otec, užívám „jest“ v tomto druhém smyslu. Kdy poznám, že spisovatel nebo řečník užívá ho obrazně? Prve jsme se o věci již zmínili. Někdy na to ukazuje věc sama nebo způsob řeči. Dí-li: To je Karel IV., dí věc sama, že míním sochu Karla IV. Vypravuji-li podobenství o pšenici a koukoli, věc sama naznačuje, že slova jsou obrazy jiných věcí a pravd. Praví-li básník: jeho duch je orel, jenž se vznášel nad oblaky, ukazuje způsob řeči, že je tu obraz. Jindy poznám obrazný význam slova „jest“, když dvě úplné, samostatné podstaty jím jsou spojeny. Tu nemůže býti mezi nimi totožnost, kterou „jest“ vyslovuje, nýbrž jen podobnost. Kristus jest vinný kmen. Dí-li:

Kristus jest vinný kmen, vyslovuje „jest“ toliko podobnost, obraz. Konečně je možno užití slova „jest“ obrazně, když se o to lidé dohodnou. Poněvadž o věci vědí, nevzniká blud, nepravda. Když profesor vykládá: Tyto body jsou vojsko Napoleonovo, tyto pak vojska spojených císařů, vědí žáci, že slovo „jest“ neznamená totožnost věcnou. Mimo tyto případy lidstvo slova „jest“ obrazně neužívá.

Obraťme toto pravidlo na slova ustanovení. První případ obrazného užívání „jest“ není možný, nebo chléb není ani podle přírody ani podle způsobu lidské řeči obrazem těla. Také druhý ne. Kristus neřekl: tento chléb je mé tělo, nýbrž: toto jest mé tělo. Kdyby řekl: „tento chléb jest mé tělo“, měli bychom dvě úplné podstaty, které zároveň nemohou býti totéž. Bohoslovci sice mní, že ani tu nebylo by o eucharistii, jak v ni věříme, pochybnosti. Ale Kristus tak neřekl. Zájmeno „toto“ neznamená žádné určité podstaty, nýbrž je neurčité. Třetí případ také se nestal, nebo o nějakém dohodnutí Krista s apoštoly, že chléb a víno budou znaky jeho těla a krve, nevíme, a veškerý způsob vypravování svědčí spíše proti dohodě. Sv. Pavel dříve sice také jednou: Toť jsou dva zákonové (Gal. 4, 24), kde slovo „toť“ není určitou podstatou. Ale apoštol sám vykládá, že je to duchovně praveno. Mimo to jmenuje Agar a pravou ženu Abrahamovu obrazy dvou zákonů, totiž zákona služebnosti (Starého) a milosti (Nového); má tedy slovo „toť“ přece jen zcela určitý význam. Skála byl Kristus (1. Kor. 10, 4) I tu dodává sv. Pavel, že je to řečeno duchovně. Mimo to píše, že židé pili z „duchovní“ skály. Kristus je duchovní skála, mohu ovšem správně říci, nebo Kristus jí byl a jest skutečně.

Jak patrně, neposkytuje Písmo nic, čeho by kacíři právem mohli proti eucharistii užití. Mimo to uváděti podobné za vlasy přitažené důvody proti 16setleté všeobecné víře všech křesťanů, nemělo by významu, i kdyby rčení, na nichž jsou zbudovány, byla sama o sobě správná.

b) V š a k n a l e z e n d ů v o d n o v ý. Řeč aramejská, v které Kristus mluvil, nemá prý významu pro slova „znamená, obraz, znak, typ“, a proto užívá všude „jest“. Co na to odpovíme? Zvoláme: veliká nepravda! Řeč aramejská (syrochaldejská), jež tenkrát převládala, není chudá. Není vůbec na světě řeči, která by nedovedla vyjadřovati rozdíl mezi „jest“ a „znamená“. A neměla-li by některá zvláštního slova pro „znamená“, vyjádřila by věc jinak. Řeč aramejská má slova, jež vyjadřují pojem „znamená, obraz, typ, znak“, čtyřicet; kard. Wiseman je uvádí ve zvláštním spise z r. 1828. Hle, jak opatrně dlužno přijímati důvody nepřátel církve, třebas se zdály porážející a nikdo jich hned nedovedl vyvrátiti. V následující stati uvedeme slova syrského biskupa Maruthasa, přítele Jana Zlat., který přímo praví, že Kristus nenazval chléb „obrazem,

typem“ svého těla, nýbrž řekl, že jest jím v pravdě. To je svědek z domnělého chudého jazyka syrochaldejského. Námitce chybí vážnost i z jiného důvodu. Kdyby na krásně řeč aramejská byla chudá, nic by z toho nenásledovalo, nebo tři evangelia a list sv. Pavla jsou psány řecky; pouze evangelium sv. Matouše je asi psáno původně aramejsky; my ho v tomto jazyku však nemáme.

c) Jiní reformatoři viděli obraz v slově „tělo“. Vykládali slova Páně řkouce: Toto jest obraz mého těla. Chtěli tím ujít slovu „jest“, ale nepovedlo se jim, neboť výklad na konec dle totéž, co praví výklad právě uvedený. Ovšem to není výklad Písma, nýbrž kažení jeho. Co z něho zůstane, když si každý do něho vloží, nebo z něho vypustí, co se mu zlíbí?

Vykladači zkoušeli různé cesty. Poukázali na to, že v Písmě znamená slovo „tělo“ také mystické tělo Kristovo, církev (Kol. 1, 24), a obraceli tento význam na slova ustanovení. Že „tělo“ znamená v Písmě též církev, je pravda. Ale co z toho následuje? Snad-li to, že při poslední večeři myslil Spasitel též na své mystické tělo, církev? Nemožno! Slova ustanovení měla by smysl: Vezměte a jezte . . . co? Mou církev! Má-li to smysl? Nemá. Ani to není možné, nebo Kristus mluví o těle, které za ně vydává, obětuje, a které bude ukřižováno. Ještě z jiného důvodu jest tento výklad nemožný. Pán Ježíš mluví také o své krvi. Jaký mystický význam má krev? Z písma nevíme o žádném. Nepřipustí-li ho slovo „krev“, není možný ani při slově „tělo“, nebo v slovech ustanovení náležejí „tělo a krev“ k sobě. Právě toto spojení obou ukazuje jasně, že Spasitel myslil na své tělo skutečné, z těla a krve se skládající. Kdyby byl řekl: toto jest chléb mého těla, . . . víno mé krve, byl by tu obraz v slově tělo a krev; ale tak Kristus nemluvil. Ani by tak nemluvil, kdyby chtěl, aby se jeho slova brala obrazně, nebo těžko nalézt v nich nějaký smysl.

d) Jinou cestu nastoupili tím, že slovo „toto“ nahrazovali slovem „tento chléb“, podle slov Kristových „tento kalich“. Tak dostali: „Tento chléb je mé tělo“. Poněvadž jedna věc nemůže býti zároveň chlebem a tělem, dlužno „tělo“ nezbytně bráti obrazně, totiž: chléb je obraz mého těla. Odpovíme opět, že to není výklad, nýbrž porušování Písma. Kdyby Kristus tak byl mluvil! Ale on řekl „toto“, t. j. ta věc, kterou držím v ruce, je tělo mé. Ta věc při dokončení slov už nebyla chlebem. Volají na pomoc sv. Lukáše. Sv. Lukáš dle: Tento kalich jest nová úmluva v mé krvi, který se za vás vylévá (Luk. 22, 20). Mluví patrně v obrazech. Je tu obraz: kalich je obraz nové úmluvy, a kalich je jmenován místo toho, co je v něm. Následuje-li z toho, že krev je obrazem Nového zákona, a že tudíž tento výklad lze obrátiti na slova o těle? Ne. Smysl Lukášových slov je: Tento kalich (obsah jeho) jest nová úmluva, posvěcená mou krví, nebo: Tento kalich jest

krev má, jež posvěcuje Nový zákon. Zde je též zcela obvyklý obraz. Ve slovech ustanovení, jak je uvádí sv. Matouš, je to řečeno zcela jasně. Ale i slova sv. Lukáše to ukazují. Lukáš říká: Tento kalich . . . , „který“ se za vás vylévá. „Kalich se vylévá“ znamená, jak každý chápe, „obsah jeho se vylévá“. Co tedy vylévá Kristus za nás? I podle Lukáše: svou krev. Co bylo tedy v kalichu? Krev Kristova. Sv. Matouš říká tak výslovně. A tak ani touto cestou nedá se na slovech ustanovení nic najít proti odvěké víře církve.

e) **N a s t o u p e n a o d p ů r c i c e s t a t ř e t í .** Spasitel řekl: Od této chvíle nebudu pít z tohoto vinného kmene až do onoho dne, kdy jej budu pít s vámi v království Otce mého (Mat. 26, 29; srov. Mar. 14, 25; Luk. 22, 18). Ze slov těch prý jde, že Pán Ježíš pil s apoštoly pouhé víno. Také sv. Pavel nazývá eucharistii chlebem (1. Kor. 10, 16; 11, 26). Jedli tedy také pouhý chléb. Co odpovíme? Že ani tento výklad nepřetéká duchaplností. Podle obecného výkladu netýkají se řečená slova kalicha svátostného (s krví Páně), nýbrž obřadního, jenž se pil při požívání beránka. Kristus jimi praví, že na zemi nebude již nikdy jísti beránka, jelikož umře. Těší apoštoly, že budou pít kalich velikonoční v nebi, a to nový, dokonalý, t. j. číši věčné blaženosti. Podle Lukáše, který zachovává přesněji pořadí událostí nežli ostatní, Kristus pronesl tato slova před ustanovením Svátosti. — Než i kdyby se slova týkala kalicha svátostného, t. j. kalicha s krví, nic z toho proti eucharistii neplyne. Ještě dnes nazýváme proměněnou hostii chlebem a krev vínem. To je proto dovoleno, poněvadž způsoby chleba a vína zůstávají; i možno Svátost zvat i podle nich i podle obsahu. Poté proto, že Kristus ji ustanovil tak, aby tělo Páně bylo požíváno na způsob chleba. Sv. Pavel užívá slova chléb a kalich tak, že o jejich věčném významu nemůže býti pochybnosti.

f) **J e š t ě j i n é c e s t y o d p ů r c ů :** O některých výroci sv. Písma pravili popěrači eucharistie, hlavně Zwingli, že mají tutéž povahu, jako slova ustanovení. Proto je zvali „svátostná rčení“. Poněvadž jsou patrně znakem, soudili, že jsou pouhým znakem také slova: Toto jest tělo mé . . . Hlavně poukazovali na dva: „Totoť (obřizka) je úmluva má, kterouž budete zachovávat, mezi mnou a vámi“ (1. Mojž. 17, 10), a „jest fase (to jest přejítí) Hospodinovo“ (2. Mojž. 12, 11). Druhý výrok znamená: Beránek velikonoční jest přejítí t. j. anděla, jenž pobil prvorozené egyptské, ale domy israelské minul. Podle těchto slov je požívání beránka velikonočního památka na ušetření prvorozených israelských. Téměř neuvěřitelně zní, že těmito výklady přivedl Zwingli obyvatele Curychu k odpadu! Tážeme se udivení: Kde je tu podobnost se slovy ustanovení? Není jí.

Věcně tu podobnosti jistě není, nebo je řeč o věci úplně jiné. Tedy snad podobnost slovní, větná? Také ne. Oč jde na

obou místech? O „obřad“ obřízky a „obřad“ slavení beránka. Mojžíš dí: Tento obřad (obřízka) je má úmluva, je uzavření úmluvy, listina úmluvná. Tento obřad je slavnost velikonoční. Zcela jinak je u slov ustanovení: Toto jest tělo mé. Zde je řeč o „věci“, již měl v rukou; o ní řekl Kristus, že jest jeho tělem. Jako židé oběť smírnou zvali prostě smír a oběť za hříchy prostě hřích, tak píše Mojžíš: „tatoť jest úmluva, to jest přejití“ místo „to jest obřad úmluvy, to jest obřad slavnosti přejití.“ Sám sv. Pavel dí, že se Kristus učinil za nás hříchem (2. Kor. 5, 21), t. j. obětí za hřích. Proto uvedená místa ani nesmí býti překládána: tatoť znamená mou úmluvu s vámi, toto znamená přejití, nýbrž musí býti překládána: toto „jest“ ... Obřízka byla úmluvou samou, byla obsahem úmluvy. Kdo byl obřezán, byl v této úmluvě. Ovšem byla obřízka také poukazem na úmluvu, kterou Hospodin s lidem kdysi učinil. Ale tím byla teprve na druhém místě. Na prvním místě byla uzavřením, vykonáním této úmluvy s jednotlivými osobami. Kdo nebyl obřezán, v této úmluvě nebyl. Beránek byl fase, pascha. V obřadech, které pojídání velikon. beránka připravovaly a provázely, záležela velikonoční slavnost. Proto správný je toliko překlad: to jest fase, přejití, slavnost přejití. I beránek byj znakem, památkou dějinné události, ale jen proto, že slavnost beránka byla tehdaž ustanovena a po prvé se konala. Zwingliův výklad obou míst je nesprávný. Na slova ustanovení se nehodil. Hledá-li někdo výrok, jenž má s nimi podobnost, najde jej v slovech Mojžíšových: Tato jest krev úmluvy, kterouž učinil Hospodin s vámi (2. Mojž. 24, 8). Vyřkl je před Sinai, když na znamení úmluvy pokropil lid krví obětní. Sv. Pavel je opakuje a dí, že také Nový zákon byl utvrzen krví (Žid. 9, 11. n). Proto i Spasitel pravil o kalichu, že je „krev Nového zákona“. Zde je podobnost (parallellost): tam krev, tudíž i tu krev. —

g) Podobně nesprávné jest usuzovati ze slov: „To čiňte na mou památku“, že eucharistie je pouhou vzpomínkou na smrt Páně, obřadem, jenž ji má připomínati. Je památkou na to, co za nás Spasitel vykonal, zvláště na jeho utrpení, a památkou na to, co nám připravuje v nebi. Je památkou, poněvadž Krista ve Svátosti nevidíme. Neviditelnost má tu povahu nepřítomnosti. Nezapomeň! může říci nejen ten, jenž odchází, nýbrž i ten, kdo je ukryt, takže jen víra ho poznává. Eucharistie je památkou. Ale je jí ne jako pouhý obřad, nýbrž jako skutečná oběť, kde se tělo skutečně vydává, krev skutečně vylévá, ovšem nekrvavě, mysticky. Kdyby výklad kacířů měl býti pravý, nemohla by předcházeti slova: Toto jest tělo mé, anebo Kristu bylo poučiti apoštoly, že to, co dí, nesmějí bráti do slova, nýbrž jen jako obřad. Ale Kristus jim takového výkladu nedal, ano slovy zaslíbení (Jan 6, 48 n) zřejmě pravil, že jeho tělo bude pokrmem. Eucharistie je památkou, že Kristus je v ní s námi přítomen, a památkou jeho smrti.

Hlavní výklady bludařů jsou takové, že ani jednoho z nich nelze připustiti.

4. **Dodatek.** a) Zajímavé jsou úvahy bohoslovců o významu slova „toto“. Nejprve se táží, co znamená ukazovací zájmeno „toto“ vlastně nebo vůbec. Všichni odpovídají: něco přítomného. Může to býti tedy cokoliv. Ať ukáží na strom, kámen, koně, člověka, chtě o něm něco říci, užijí slova „toto“. Zatím nic jiného nedím, nežli: tato přítomná věc. Poté se táží po předmětu, který slovem „toto“ je naznačen. Řeknu-li: „toto je voda“, má slovo „toto“ už určitý význam, znamenajíc vodu. V prvním případě Kristus pravě: „Toto jest . . .“ naznačil neurčitě, všeobecně „věc přítomnou“. Ale dodav: „Toto jest tělo mé“, užil slova „toto“ o určité věci. Teď má výrok jeho význam jako „toto jest voda“. Je otázka: Co značí nyní slovo „toto“? Dlužno nezapomenouti, že nežli je vyřkl, měl v ruce chléb!

Bohoslovci rozeznávají věty naučné (theoretické) a praktické. Při větě naučné zůstává předmět týž, tu podmět a přísudek jsou totožné. Řeknu: To je voda. Změnilo-li se něco? Ne. Voda tu byla dřív, já jsem ji jen správně pojmenoval. Jinak je u vět praktických. Kdyby papež představil biskupa kardinálům řka: Toto jest kardinál, chtěje ho tím učiniti, v tu chvíli by se jím stal. Před slovy byl biskupem, po slovech je kardinálem. Tu se předmět změnil. Kdyby Kristus v Káni galilejské byl řekl, ukazuje na stoudu s vodou, již chtěl proměnit ve víno: „Toto je víno“, měli bychom takovou větu praktickou. Věta Kristova při ustanovení Svátosti byla praktická: co bylo chlebem, stalo se tělem, když řekl: „Toto jest tělo mé.“

Bohoslovci se táží ještě, co slovo „toto“ znamená průběhem celé věty. S počátku měl Kristus v ruce chléb, na konec své tělo. Odpověď dávají stejnou, co se týče konce věty, nebo tu znamenalo „toto“ jistě již tělo, ale nestejnou co do počátku. Jedni praví, že na počátku znamenalo chléb, jenž má býti „proměněn“, jiní „chléb proměněný“, jiní pouze „přítomnou věc“ bez bližšího určení.

b) **Důvody vhodnosti pro skutečnou přítomnost Pána Ježíše ve Svátosti.** Sv. Tomáš Akv. uvádí tři. 1. Oběti starozákonní byly stínem (Žid. 10, 1), nedokonalé. Slušelo se, aby zákon dokonalý měl také dokonalou oběť. Oběti starozákonní předobrazovaly Krista, jenž smrtí nás vykoupil. Vhodně tedy oběť novozákonní není jen obraz, nýbrž pravda, Kristus sám. 2. Kristus vzal na sebe naše tělo. Jeho láska nám je zase dává; chtěje býti s námi a spojovati se s každým nejužší láskou přátelství, ustanovil Svátost (Jan 6, 57). 3. Eucharistie odpovídá víře, již zvelebujeme. Víra týká se věci, již nevidíme. Byla-li víra apoštolů v božství Kristovo vznešený čin, jest jím i naše víra v Krista eucharistického. — Suarez rozvádí důvody vhodnosti ještě obšírněji. Dobrotě Boží sluší, aby se sdílela jiným všemi způsoby. Jako božství se spojilo s člově-

čenstvím, tak je přiměřené, že se Bůh-člověk sděluje se všemi. Moudrosti boží odpovídá, aby všechna dobrodíní v jednom, ve Svátosti, spojila. Moci boží, aby v jednom díle spojila největší divy. Podobně o jiných vlastnostech božích. Lidské svátosti prospívá, když se svátost sama s člověkem pojí. Víra roste, když věří tak těžké tajemství; naděje se sílí, nebo když Bůh tak velikou věc dá, dá i menší; láska se rozmnožuje láskou Kristovou. Jednota s bližními, kteří s téhož stolu jedí, se upevňuje, náboženství má nejvznešenější oběť, duše lidská nalézá v Svátosti sílu, útěchu, vše. Kristus je v ní světu nedostižným příkladem lásky, pokory, trpělivosti a jiných ctností.

Eucharistie v době apoštolské.

Nežli uvedeme důkaz z podání o skutečné (reální) přítomnosti Pána Ježíše ve Svátosti, pohledme ještě jednou na některá místa sv. Písma o eucharistii. Pán Ježíš nařídil apoštolům: to čiňte na mou památku. Co tím míní, víme.

Skutky apoštolské píší, že křesťané v Jerusalemě trvali v učení apoštolském a v obcování lámání chleba i na modlitbách (Skut. 2, 42). Patrně, že konali to, co Spasitel nařídil slovy: To čiňte na mou památku. Co činili křesťané v Jerusalemě, činili zajisté všude, kde apoštolové založili obec a ustanovili kněze.

Zamilovanou osadou křesťanskou sv. Pavla byla církev v Korintě. Při shromážděních děly se nějaké nepřístojnosti. Proto apoštol kárá Korinfany. Píše: Nechválím, že se scházíte nikoli k lepšímu, nýbrž k horšímu. Slyším, že když se scházíte ve shromáždění, bývají mezi vámi roztržky (1. Kor. 11, 17). Mluví o shromáždění eucharistickém. Rozumělo by se to samo sebou ze zprávy, že se křesťané scházeli k lámání chleba. Ale apoštol to praví zřejmě. Právě při slavení eucharistie, vlastně při předcházejících agapech byly nepřístojnosti. Aby jim apoštol učinil přítrž, líčí, co Pán Ježíš konal při poslední večeři. Opakuje vše doslovně. Má patrně úmyslem, aby vypravováním svatého a památného okamžiku vzbudil v čtenářích vážnost a úctu. Připraviv takto jejich mysl dodává: Proto kdokoliv jísti bude chléb tento aneb pítí kalich Páně nehodně, vinen bude tělem a krví Páně. Zkusiž však každý sám sebe a tak z toho chleba jez a z kalicha pij; neboť kdo jí a pije nehodně, odsouzení sobě jí a pije, poněvadž nerozeznává těla Páně (1. Kor. 11, 26 n.).

Vidíme tedy, že apoštolové slavili a dávali kněžími slaviti sv. tajemství, a že žádali, aby se tak dělo s posvátnou úctou. Každý se má zpytovat, je-li hoden, t. j. nemá-li hříchu.

Proč? Protože hříšné přijímání jest provinění těla a krve Páně, zneuctění jich. Následek pak je, že přijímající nejen nemá z přijímání užitku, nýbrž zasluhuje odsouzení. Už jsme pravili, že kdyby nešlo o přijímání skutečného těla a krve Páně, nemohl by apoštol tak mluvit a tak hrozit. Či mělo by smysl říci: kdo jí nehodně, dopouští se zločinného zneuctění znaku těla a krve Páně, jí si odsouzení, že zneuctívá památku po Pánu Ježíši? Věru nikoliv. Řeč Pavlova je příliš vážná, jeho hrozba příliš veliká, proto jde o víc nežli o památku, jde o skutečné zneuctění Krista Pána.

Korintáné, zdá se, účastnili se též hodů při pohanských obětech. Sv. Pavel je za to kárá. Jako důvod uvádí: Kalich požehnání, kterým žehnáme, není-liž společenstvím krve Kristovy? A chléb, který lámeme, není-liž společenstvím těla Kristova (1. Kor. 10, 16)? Smysl je, že požívání chleba t. j. těla Páně a kalichu t. j. krve Páně působí v nás spojení a společenství s krví a tělem Pána Ježíše. Nedí: společenství s Kristem, nýbrž s tělem a krví jeho; tím vylučuje pouze duchovní spojení vírou a ukazuje, že jde o spojení skutečné, reálné. Ale to se neděje symbolem, náznakem, nýbrž skutečně. Jeho důkaz je: Když jíte obětní maso, spojujete se s pohanskými bohy, nebo lépe demony. To není společenství ve víře, nebo křesťané nevěřili v pohanské bohy (1. Kor. 8, 4), nýbrž spojení s modlářskou obětí. Co je tedy přijímání? Spojení s obětní žertvou oltářní, s pravým tělem a krví Páně. Protiklad je zřetelný: maso obětní, tělo Páně, tam účast v modlářství, tu účast v těle a krvi Páně.

Apoštolské církve tedy slavily eucharistii, které říkaly, aspoň s počátku, lámání chleba; věděly, že to není chléb obyčejný, neboť nehodné požívání je takové zneuctění těla a krve Páně, že jeho trestem je věčné odsouzení; věděly, že přijímání je taková skutečná účast v těle a krvi Páně, jako požívání obětního masa a krve je účast v těchto modlářských hodech.

Apoštolské církve věřily ve skutečnou (reální) přítomnost Pána Ježíše ve Svátosti.

Důkaz o skutečné přítomnosti z podání.

1. Víra ve skutečnou přítomnost Páně ve Svátosti je v Písmě jasně vyjádřena. Sám Pán se o to postaral, aby to, co nelze smysly dokázat, bylo jistě a pevně zaručeno svědectvím, takže každý, kdo se pravdě nevzpírá a komu není spása duše lhostejná, může se uspokojit. Ale poněvadž víra v eucharistii jest víra praktická, tážeme se s živým zájmem, měli-li ji křesťané minulých věků a žili-li podle ní. A hle, všechna století od poslední večeře do dnešního dne dávají svědectví slovem, skutkem

i krvi: věříme ve skutečnou přítomnost Páně ve Svátosti, věříme, že tělo a krev Syna božího jsou pokrmem k věčnému životu.

Důkaz z podání je tak velikolepý, že kdyby Písmo nemělo o Nejsv. Svátosti ani slova, sám by na obhájení článku víry o skutečné přítomnosti Pána Ježíše v eucharistii stačil. Provésti jej do podrobnosti, není pro množství látky možné; je uložena v četných zvláštních spisech. Veliké dílo Nicolovo a Arnauldovo, podávající víru minulosti o eucharistii, má pět svazků a počalo vycházeti r. 1669, kdy minulost křesťanská nebyla nám co do slovesnosti tak podrobně známa jako dnes. V novější době dr. Ad. Struckmann (Víděň 1905) rozebral do nejmenší podrobnosti, přihlížeje ke všem moderním rozumářským výkladům, prameny přednicejské: Didache, listy sv. Ignáce muč., sv. Justina, sv. Ireneae, gnostiky, sv. Klementa Alex., Origena, Dionysia, Tertulliana a sv. Cypriana. Eucharistická místa z nich uvádí v původním jazyce a překladu, takže čtenář může jejich cenu a oprávněnost výkladů k nim sám zkusiti. Římské katakomby podávají pak o víře křesťanů důkazy očitě. (Bilczewski).

Před takovými svědectvími je protestantům těžko se obhajovati. Pomáhají si všelijak. Hlavně snaží se dáti pramenům obrazný smysl a dovoditi, že eucharistie vznikla v pozdější době. Že tím popírají božství Kristovo, božské založení církve a jiné základní zjevené pravdy, netřeba podotýkati; v církvi, v které by vznikl takový blud, není nic božského. Harnack se zrovna vzteká, vida podivuhodné svědectví. Místo aby uvěřil, vyčítá křesťanům, že byli pohrouženi v magii (čarodějství), plni pohanských pověr a p. Nezapomínejme mimo to, že křesťanům bylo svaté věci tajiti (disciplina arcana, kázeň tajnostní) a nemluvit o nich k nezasvěcencům. Kázeň ta potlačila mnohé svědectví, jež bychom o eucharistii měli. Když i přes ni máme jich, a to i z prvních století, tolik a takové, že důkaz z nich je přímo velikolepý, podivuhodný, možno v tom viděti prst Boží prozřetelnosti. Památky ty nabývají mimořádné důkaznosti, když uvážíme, že právě svátost Oltářní bylo církvi nejvíce ze všech obřadů před nezasvěcenými tajiti. Některé výroky sv. Otců jsou zcela zřejmé, jiné víru naši předpokládají.

2. *Didache*. Učení neboli nauka 12 apoštolů, které je z prvního století, má dvě hlavy, týkající se eucharistie. Protože je to nejstarší památka, uvedeme ji podrobněji.

Hlava 9.: „Co se týče eucharistie, máte děkovati takto; nejprve o kalichu: Děkuje Tobě, Otče náš, za vinný kmen Davidův..., jež jsi nám oznámil skrze svého Syna Ježíše. Budiž Tobě dík na věky. O lámaném (roz. chlebě) pak: Děkuje Tobě, Otče náš, za život a poznání, které jsi nám oznámil skrze svého Syna Ježíše. Budiž Tobě dík na věky. Jako tento zlomený chléb byl rozmetaný po horách a sebrán

byv, jedno se stal, tak má tvá církev od končin země sebrána býti do tvé říše, neboť tvá jest čest a moc skrze Ježíše Krista na věky. Ale nikdo nemá jísti a píti z naší eucharistie, nežli pokřtění na jméno Páně; pravilť o tom Pán: „Nedávejte svaté psům.“

Hlava 10.: „Nasytivše se, děkujte takto: Děkujeme Tobě, sv. Otče, za tvé sv. jméno, jemuž jsi v našem srdci připravil obydlí, a za poznání a víru a nesmrtelnost, kterou jsi nám oznámil skrze svého Syna Ježíše. Budiž Tobě čest na věky. Tys, všemohoucí Otče, všecko stvořil pro jméno své; dals jdem pokrm a nápoj k občerstvení, aby ti děkovali, nám však jsi udělil duchovní pokrm a nápoj a věčný život i milosti skrze svého Syna. Budiž Tobě čest na věky. Pomni, Pane, své církve, abys ji vyvedl ze všech béd a ji zdokona'il ve své lásce; a shromaždi ji ode čtyř větrů, posvěcenou, do svého království, které jsi jí připravil. Nebo tvá jest moc a čest na věky. Přijdiž milost a zahyň svět. Hosanna synu Davidovu! Kdo jest svatý, přistup. Kdo jím není, čiň pokání! Maranatha Amen. Prorokům dovolte děkovati po libosti.“

Z hlavy 14.: „Na den Páně se shromážděte, lámejte chleba a děkujte, vyznavše dříve své hříchy . . . Vyvolte si biskupy a jáhny, kteří jsou hodni Pána . . . , nebo pro vás konají službu proroků a učitelů.“

Slova pro nás nemálo tajemná a proto málo výtěžná. Dr. Struckmann, podrobiv je všestranné úvaze, dí asi toto: Hlava 9. jest přípravná modlitba k eucharistii. Mezi hlavou 9. a 10. byla eucharistie slavena. Hlava 10. obsahuje modlitbu děkovací. Věřoučný obsah obou je: Eucharistie je hostina a oběť. Přistupovati smí k ní jen pokřtěný, jehož svědomí je bez hříchu. Ke konání eucharistie je třeba biskupů a jáhnů, kteří hodni jsou Pána. Jdeť o věc svatou, již znesvětití není dovoleno. Jest duchovním pokrmem a nápojem, jež dávají život věčný. Dr. Schanz dodává: Podle „Učení 12. apoštolů“ o Svátosti mohla by eucharistie jen tehdy býti brána ve smyslu symbolickém (obrazném), kdyby slova Pavlova a Janova o ní byla symbolická. Hehm dí: Didache předpokládá beze vší pochybnosti skutečnou přítomnost Páně ve Svátosti a nehledí na konání eucharistie nikterakž jako na úkon symbolický nebo jako na prostou památku.

Slovo Maranatha znamená: Pán přichází. Slova jsou ze sv. Pavla, spojena jsouce u něho s kletbou na toho, kdo nemiluje Krista.

My zde nemůžeme ovšem podati rozbor a důkaz uvedených učenců, ale i bez něho jejich výsledek přiznáme. Ostatně nepřikládáme tomuto pro nás dosud temnému svědectví zvláštní váhy.

Svědkiem pro skutečnou přítomnost Páně zřejmým je s v a t ý Ignác Muč. (asi 117) svými listy.

Rozumáři snaží se překroutiti i jeho svědectví, ano jsou i tací, jako Andersen, kteří tvrdí, že u sv. Ignáce o eucharistii není vůbec ani řeč; avšak snaží se marně. Harnack dí, že sv. Ignác vyjadřuje se podle zdání realisticky (pro skutečnou přítomnost), ale jiná četná místa prý ukazují, že smýšlel po Janovsku (pro symbolickou náznačnou přítomnost).

Že sv. Ignác bere eucharistii též jako symbol, náznak, obraz, je pravda. Uvedeme řečená místa. V listě k Římanům píše: „Nemám zalíbení na pomílejícím chlebě ani na rozkoších tohoto života. Po chlebu Božím dychtím, kterým jest tělo Pána Ježíše z pokolení Davidova, a jako nápoj chci jeho krev, která jest nepomíjitelnou láskou. V listě k Trallským napomíná, aby se „obnovili v duchu, který jest krev Pána Ježíše“, k Filadelfským, že se mají utíkat k evangeliu jako k tělu Páně. To jsou místa, ve kterých sv. Ignác Muč. užívá slov eucharistie, tělo Páně, krev Páně v obrazném smyslu pro lásku Boží, pro sjednocení s Kristem, pro blažené spojení s Bohem, pro evangelium. Zda-liž tím Harnack a jeho nohsledové něco získávají? Nic. Dobře poznamenává Dr. Funk k slovům v listě k Římanům, že sv. mučedník mluví o požívání těla a krve obrazně, ale tak, že obrazy předpokládají „skutečné“ požívání těla a krve Páně. V pravdě! Zde se „skutečně“ spojujeme s Kristem, v nebi „skutečně“ s Bohem. Mimo to dlužno se ptáti: což z toho, že jednou některé věci užijí obrazně, následuje, že ji nepokládám za skutečnou? Mluvíš o beránku jako obrazu tichosti, o hře s ním jako o šťastném požívání pokoje. Následuje-li z toho, že nemáš beránka za věc skutečnou? Vezmeš jablko za obraz meteoru, jenž letí prostorem. Házení jablkem do vzduchu je ti obrazem pro let meteoru. Následuje-li z toho, že nemáš jablko za věc skutečnou a že ho nepožíváš? Takový soud je nesprávný. Proti sv. Ignáci je dvakrát nesprávný, jelikož on svým obrazům dává za podklad víru ve skutečnou přítomnost Páně.

Nyní však vizme místa v jeho listech, kde nemluví obrazně. Nejpatrnější je z listu k Smyrňanům. Poukazuje na dokety, kacíře, kteří učili, že Pán Ježíš neměl skutečného těla, nýbrž tělo zdánlivé. Varuje před nimi. Poté píše: „Zdržují se večeře Páně a modlitby, jelikož nevyznávají, že večeře Páně je tělo Spasitele našeho Ježíše Krista, které za naše hříchy trpělo a kteréž Otec podle své dobroty vzkřísil. Když tedy odporují tomu daru božímu, umírají v hádkách svých. Spasitelnější by pro ně bylo konati agapy, by také povstali.“

Uvedme ještě některá jiná místa z listů sv. Ignáce. V témže listě k Smyrňanům píše: „Jakožto platná eucharistie budiž pokládána ta, která je pod biskupem nebo pod tím, jemuž on rozkáže... Není dovoleno bez biskupa křtiti nebo agapy slaviti“ Smysl je zajisté: Jen biskup a kněz jako jeho zástupce

mohou slaviti eucharistii Dobře poznamenává Renz: Kdyby eucharistie byla pouhým symbolem, mohl by ji konati kdokoli. Vzáti chléb, podati ho věřícím a říci, že je to obraz lásky Kristovy, památka jeho smrti a pod., může zajisté každý, aniž mu třeba míti biskupského nebo kněžského svěcení. Z listu k Filadelfským: „Snažte se proto užívatí jediné eucharistie, neboť jest jen jedno tělo Pána našeho Ježíše Krista a jen jediný kalich k spojení s jeho krví, jen jediný oltář, jakož také jest jen jediný biskup s kněžstvem a jáhny, kteří se mnou jsou sluhy, abyste, co činíte, činili podle vůle Boží.“ Sv. Ignác zase varuje před kacíři a nepravými shromážděními. Kdyby eucharistie nebyla tělo a krev Pána Ježíše, jenž jest jeden, nemluvil by, že jest jen jedna, neboť symbolů pro jednu věc je na sta, na př. pro lásku oheň, červená růže, srdce a j.; také jen tehdy je eucharistie obrazem jedné církve a její jednoty, když týž Kristus, skutečný Kristus křesťany v ní spojuje. Jen biskup a kněz (jako zástupce) může konati platně eucharistii, usuzujeme právem ze slov mučedníkůvých. — K Efesanům píše: „Neklam se nikdo; kdo není uvnitř oltáře, pozbývá božího chleba“. „Snažte se, abyste se hodně četně scházeli k eucharistii a k chvále Boží. Přijdete-li četně na společné místo, moci satanovy se kazí, jeho zhoubný vliv na vaši jednotu ve víře ničí.“ Smysl je: Přijímáním zničíte úklady ďábelské. „Především . . . že se scházíte, muž i žena, v Ježíši Kristu . . ., tak že jste biskupa z kněžstvem poslušni, jeden chléb lámající, který jest lékem nesmrtelnosti, protijedem, abychom nezemřeli, nýbrž žili stále v Kristu Ježíši.“ Slova ukazují hlavně účinek eucharistie. — Slova z listu k Římanům jsme uvedli na počátku: „Nemám zalíbení . . .“ Smysl je: Skutečné spojení s Kristem ve Svátosti jest sv. Ignáci obrazem, prostředkem, horoucím povzbuzením k blaženému spojení s ním v nebi.

Aby bylo patrné, že se víra sv. Ignáce ve skutečnou přítomnost Páně ve Svátosti hodí do víry jeho vůbec, pokud je v listech jeho vyjádřena, stůž zde jejich obsah v krátkých větách: Spojení s Bohem a Kristem. Bůh sám jest vzor jednoty, kterou dlužno milovati a o níž biskup má pečovati. Spojení tělesné jest v křesťanské obci, v jejímž čele je biskup. Proto stálé napomínání, poslouchati biskupa, ctíti ho jako Krista. Jednota se ztrácí kacířstvím. Kacířství jsou jedovaté plody. Duchovní spojení, totiž spojení lidí s Bohem, obnova věčného života v Kristu, bylo cílem vtělení a dobra Kristem zaslouženého. Získá se vírou a láskou. Býti spojenu s Kristem jest toužený cíl křesťanského reka. — Do této nauky jako světlý brillant hodí se a v ní září víra v reálného Krista ve Svátosti. On je jeden v eucharistii, on jednotu skrže ní, on dává v ní sílu, v ní je prozatímné sjednocení s ním zde, z ní nesmrtelnost a sjednocení věčně, bez ní smrt,

Mimo to uvedená místa — a též jiná — mají zřejmou podobnost s výrokem sv. Pavla (1. Kor. 10) a se slovy zaslíbení (Jan 6.). Proto třeba vykládati slova sv. Ignáce ve smyslu, který mají slova apoštolů.

Nauka sv. Ignáce o nesv. Svátosti je krátce: Dokeri nechodí k přijímání, poněvadž nevěří v přítomnost skutečného těla a krve Páně ve Svátosti. Přijímání dává nesmrtelnost. Biskupové a kněží jako jejich zástupci jsou jediní konatelé platné eucharistie. Eucharistie je symbol (názna) jednoty církevní, ale i tímto symbolem je jen tehdy, je-li Kristus v eucharistii přítomen skutečně. Veliké jsou účinky přijímání. Jeden z nich: touha po spojení s Kristem v nebi. Podobnost slov Ignáciových se slovy sv. Pavla a Jana ukazuje, odkud čerpal.

Sv. Justin Muč. († 167), svědek neméně vzácný a ode všech uznáný, popsav, jak se eucharistie u křesťanů ehdaž slavila, dí: „Pokrm ten se u nás nazývá eucharistie, jehož nikomu jinému nedopouštíme se zúčastniti, jedině tomu, jenž věří vše jako pravdu, co se u nás učí, a jenž obmytím na odpuštění hříchů a na obrození obmyt jest a takto žije, jak Kristus přikázal. Nebo nepřijímáme pokrmu toho ani nápoje toho jako obecného. nýbrž jako skrze slovo Boží. Ježíš Kristus Spasitel náš se vtělil a tělo a krev pro spasení naše měl: takto i vyučení jsme, že pokrm onen, skrze modlitbu slova od něho pocházejícího posvěcený, jímž se krev a tělo naše skrze proměnu živí, že, dím, jest tělem a krví vtěleného onoho Ježíše. Apoštolové zajisté v pamětech svých, evangelia řečených, vypravují, že takto od Krista sobě poručeno mají, že totiž vzav chléb a díky učiniv, pravil: To čiňte na mou památku, to jest tělo mé, a vzav podobně kalich a díky učiniv, pravil: Toto jest krev má, a že jim samým toliko dal.“ — Ač sv. Otec mluví velmi opatrně, učí jasně: a) K hodnému přijímání je třeba býti pokřtěnou, věřiti v Krista a plniti přikázání Boží. Patrně tedy není eucharistie holý symbol. b) Eucharistie není obyčejný chléb. c) Jako vtělením Kristus měl pravé tělo a krev, tak v eucharistii je pravé tělo a krev Pána Krista. — Kdyby eucharistie byla jen obrazem těla a krve Páně, mluví sv. Justin nesprávně, žádá přespříliš a nevhodně ji přirovnává k velikému tajemství vtělení; mimo to by křivě uváděl křesťany do bludu, nebo podle jeho slov bylo jim nezbytně mysliti na požívání těla Páně. Avšak slova jsou jasná a žádného překrucování nesnesou. Poukázání na vtělení má pohanům říci: vtělení je veliký div, také při eucharistii se děje veliký zázrak.

Rozumáři hledí si Justina vyložití tak, aby dostali z jeho slov význam symbolický, (náznačný, obrazný). Nedaří se jim. **Harnack** si stěžuje, že Justin předpokládá totožnost slova s požehnaným chlebem a že nelze to neviděti, nicméně jde svou rozumářskou cestou a popírá, že by Justin psal ka-

tolicky. Loofs píše: Jest jasno, že Justin eucharistický pokrm jakožto tělo a krev Páně prohlašuje za obecnou víru křesťanskou. Semisch píše, že Justinovo přirovnání konsekrace ke vtělení vylučuje naprosto symbolické pojmání eucharistie a že, jestliže se někdo nemůže dovolávat slov mučedníka-filosofa, jest to jistě reformovaná církev.

Ireneus († 203), předpokládá nauku o eucharistii všem křesťanům jako známou, užívá ji, aby vyvracel gnostické bludy. Proti bludu, že ne Bůh, nýbrž nějaký demiurg stvořil svět, píše: „Dávaje svým učedníkům radu, aby Bohu obětovali prvotiny z jeho tvorstva, ne však, jakoby toho potřeboval, ale aby oni nebyli ani bez úrody ani nevděčnými, vzal chléb ze stvoření pošlý, a díky čině řekl (Mat. 26, 26 n): Toto jest mé tělo. A podobně vyznal, že kalich, vzatý z téhož našeho tvorstva, jest jeho krev, a novou učinil oběť Nového zákona, kterouž církev od apoštolů přijavši po veškerém světě vzdává Bohu . . .“ A uvádí slova Malachiasova (Mat. 1, 10 n), že Bůh nechce již zápalných obětí. A hned dále opakuje, že církev obětuje oběť čistou. Zřejmě je tu řečeno, že oběť těla a krve Páně je od apoštolů. Proti bludu gnostiků, že se nevtělilo Slovo, ale nějaký éon, duchová bytost vyšší člověka, píše: „Jak dokáží, že chléb ten, nad nímž se stalo díkůčinění (díkůčinění = eucharistizari je obvyklý u Otců výraz pro proměnění), jest tělo jejich Pána, a kalich že jest kalichem jeho krve, když jej nevyznávají Synem Stvořitelem světa, t. j. Slovem, skrze něj vinný kmen národu dává . . .?“ Chce říci, že jen pravý Syn Boží může proměnit chléb ve své tělo. Proti bludu, že není zmrtvýchvstání, píše: „Jak praví, že by tělo úplně zahynulo a nemělo podílu v životě, ač jest živeno tělem a krví Páně?“ — „Jako Kristus vstal z mrtvých, tak vstanou ti, kteří požívají jeho tělo.“

Jiný výrok jeho pomíjíme. Jen podotýkáme, že vypravuje o kacíři Markovi, jak do kalichu při proměnění dával listivě červené víno, aby ukázal, že se víno změnilo v krev. Jednání to bylo podvodné, ale ukazuje víru křesťanů v eucharistii. Ve spisech sv. Ireneje jsou, co se týče eucharistie, vysloveny zřejmě tyto pravdy: 1. V eucharistii jest přítomno tělo a krev Pána Ježíše, a to jeho tělo a krev skutečná, vlastní (řecky: idion hajma, idion soma). 2. Přítomnost těla a krve Páně jest způsobena slovem Božím, totiž slovem, kterých Pán Ježíš užil při poslední večeři. 3. Důvodné je tvrzení, že Ireneus si myslil konsekraci jako proměnění podstat chleba a vína v tělo a krev Páně. 4. Po konsekraci skládá se eucharistie z pozemské části, totiž z toho, co z chleba a vína zbylo, a z nebeské části, totiž z oslaveného těla Páně. Souditi z toho s protestanty na re-manenci, (t. j. že zůstává podstata chleba), není oprávněno, neboť Ireneus se nevyslovuje, co pozemskou částí myslí, ale správně mluví o požívání těla Páně, nikoliv těla spolu s chlebem.

5. Požíváním těla a krve Páně živí se naše těla, přijímajíce nárok a závdavek budoucího zmrtvýchvstání.

Ještě uvažme tyto okolnosti: Ireneovi bylo dokazovati proti gnostikům, že hmota není zlá. Když se chléb a víno proměňují v tělo a krev Páně, mohl jim odvětit, hmota zlá býti nemůže. Docketům mezi gnostiky bylo třeba dokázati, že Pán Ježíš přijal vtělením pravé lidské tělo. Když v eucharistii jest pravé tělo Páně, mohl jim odvětit, že Kristus měl pravé tělo. Opět musil řečeným kacířům ukázati, že Kristus není éon (tvor), nýbrž Bůh. Když Kristus stvořené věci (chléb a víno) může proměnit ve vlastní tělo a krev, mohl jim odvětit, že Kristus je všemohoucí, je tvůrce. Konečně bylo mu proti nim hájiti víry v zmrtvýchvstání. To bylo lze takto: V přijímání spojuje se oslavené, věčné tělo s naším tělem; jest vhodné, abychom v jeho neztlelosti měli účast. Když eucharistie je tělo Páně, tedy i naše tělo je schopno vzkříšení a oslavení. Ireneus užil těchto důvodů proti gnostikům, věřil tedy on a celá církev s ním, nevyjímaje ani gnostických kacířů, ve skutečnou totožnost eucharistie s nebeským Kristem. Kdyby křesťané nebo gnostikové (tito až na některé výjimky) neměli této víry, důkazy Ireneovy neměly by smyslu.

To jsou tři svědectví z druhého století. Není pochyby, že Ignác Muč., Justin a Ireneus jsou nerozborné pilíře pravé víry v eucharistii, té víry, kterou máme my. Není ještě tak prohloubena, jako víra naše, ale hlavní její složky jsou v ní, zvláště skutečná (reální) přítomnost těla a krve Páně v eucharistii jest od nich vyslovena způsobem, že žádné mudrování to nepředělá.

3. Vstupme do století třetího.

Klement Alex. má mnoho nejasného, mystického, ale má i jasná slova. Dí: „Slovo je dítku vše, otec, matka, učitel, živitel. Jezte, dí, tělo mé a pijte mou krev. Tyto vhodné pokrmy dává vám Pán, i tělo skytá i krev vylévá, a nic nechybí dítkám k vzrůstu. Ó podivuhodné tajemství...“ Jindy klade Kristu, mluvícímu k nám, do úst slova: „Já jsem tvůj živitel, jenž sebe samého činím chlebem, a kdo jej okusí, nepozná nebezpečí smrti, já sebe vylévám denně za nápoj nesmrtelnosti.“ — Struckmann poznamenává, že se v Klementu Alex. mohl vyznati jen zasvěcenec do tajemství křesťanského o eucharistii. Po podrobném kritickém rozboru shrnuje eucharistickou nauku jeho takto: 1. Klementu eucharistie jest celá božskolidská osoba Páně a v eucharistických darech se přijímá. Pán Ježíš podává v nich své tělo a krev, člověčenství a božství. Proto Pán jest pokrmem, on sám sebe dává za pokrm, církev živí nás skutečným Slovem. Ó jaký tajemný zázrak! volá často. 2. Účiny eucharistie jsou vznešené. Spojuje nás s Kristem: „my jej přijímáme v sebe, klademe jej do sebe, zavíráme ho

v prsa svá.“ Posvěcuje naše tělo a duši. Utišuje vášně. Dává nesmrtelnost těla.

Origenes je z téže školy mystické, ale má též slova jasná. Píše: „Jdeš-li s ním slaviti paschu (eucharistii), dá ti kalich Nového zákona, dá ti také chléb požehnání, své tělo a svou krev.“ „Tehdy (na poušti) manna byla pokrmem v podoběnství, nyní v pravdě tělo Slova Boha jest pravý pokrm, jakož praví sám: nebo tělo mé právě jest pokrm“ „Víte, kteří býváte při božských tajemstvích, jak máte, přijavše tělo Páně, s velikou opatrností a uctivostí dbáti, aby z něho nic nespadlo, aby z konsektovaného daru nic neodpadlo.“ —

Eucharistickou nauku Origenovu shrnuje Struckmann takto: 1. Origenes zná a uznává víru církve v eucharistii jako v pravé tělo a krev Páně. a) Nazývá ji výslovně tělem a krví Páně, skutečným pokrmem, tělem neposkvrněného beránka a p. Tyto výrazy ukazují na obecnou víru křesťanů oné doby v pravé tělo a krev Páně. b) Žádá úctu k Svátosti, jež předpokládá víru církve. Zove chléb svatým tělem, svatým pokrmem, jež zneuctíti je největší zločin. c) K požívání eucharistie je třeba čistoty duše a těla. d) Jen takové čisté požívání má požehnané účiny; bez čistoty je přijímání nehodné a zločinné. e) Účin požehnaného přijímání je posvěcení, nesmrtelnost, spojení se Slovem, jež tímto pokrmem přijímá v nás obydli. f) Nauka o těle a krvi Slova patří do tajnostní kázně (disciplina arcana). g) Origenes nebyl v eucharistické nauce nikdy obviňován z bludu. — 2. Vedle toho dává Origenes eucharistii význam symbolický, jež klade ještě výše. Dvojí toto pojmání se nevylučuje. Klement a po něm Origenes bere slovo „jísti tělo Páně“ také ve smyslu obrazném. Škola alexandrijská ze všeho vyvozovala smysl mystický. Tím neubírá svým slovům důkaznosti, nebo obrazný smysl vyvozuje ze skutečnosti a tak tím vlastní neboli přirozený smysl předpokládá.

Hippolyt Římský († 235): „Kristus dal své církvi: své tělo, svou krev, křest.“ „To jest tělo Pána našeho, libé a přechutné, přetékající medem a mlékem.“ „Slovo připravilo své neposkvrněné a drahocenné tělo a svou krev, které se na tajemném božském stole denně jako oběť připravují na památku prvního, věčně památného stolu mystické hostiny. Pojdte a jezte můj chléb a pijte víno, které jsem vám smíchal: své božské tělo a svou drahocennou krev dal nám za pokrm a nápoj.“ —

Tertullian (nar. asi 160) je těžko srozumitelný, ale některá jeho svědectví jsou jasná. Sám Harnack přiznává, že Tertullian není symbolikem. Tertullian dle: „Tělo (křesťanů) tělem a krví Páně se živí, aby duše z Boha tučněla.“ — Bouří proti křesťanům, kteří zhotovují modly, ani „týmiž rukama dotýkají se těl démonických (model) a těla Páně.“ „Židé jednou

vložili na Krista ruce, tito denně tělo jeho dráždí“. — Eucharistii nazývá „tělem Páně, tělem Kristovým, tělem a krví Kristovou, hostinou Páně, hostinou boží.“ — Ty, již o postních dnech nešli na mši sv., povzbuzuje: „Přijmeš-li tělo Páně a uschováš, dosáhneš i účasti v svátosti, i vyplníš povinnost postní.“ — O manželích dí, že spolu se modlí, postí . . . při jedné hostině boží jsou.

Protestanté uvádějí některá temná jeho místa jako svědectví proti nám. Píše: Chléb, jejž vzal a svým učeníkům dal (roz. při poslední večeři), učinil svým tělem řka: Toto je tělo mé, t. j. figura těla mého. Nazývá tu eucharistii znakem (figura) těla Páně. Avšak o čem mluví? O vyplnění předobrazu. Isaiáš nazval tělo Páně chlebem a Tertullian proto dí, že Kristus, aby vyplnil proroctví, vzal chléb jako obraz svého těla, že se nám dává proto také pod obrazem chleba. Slova jsou temná, mystická, ale chybného smyslu nemají. Činiti z nich námitku nelze. Kdo se chce o Tertullianovi jako svědku eucharistie zevrubně poučiti, tomu jest sáhnouti po odborném díle, kde o nejspornější větě svrchu uvedené (figura těla mého) nalezne kritický rozbor. Jen ještě sluší podotknouti, že Tertullian je klasickým svědkem tajnostní kázně, k níž v první řadě počítá Veleb. svátost. Ještě jemu bylo brániti církve proti pomluvě, že křesťané požívají při svých shromážděních chléb, ponořený do dětské krve. Jaký smysl měla by pomluva, kdyby křesťané nevěřili v skutečnou přítomnost Páně?

Tertullianovi je eucharistie skutečným požíváním těla krve Páně, živěním duše, spojením s Bohem. Dokonalá čistota je nezbytnou podmínkou k přijímání. Přijímání je korunou usmíření (po pokání). Přijímatí dlužno lačně a časně z rána. Nečistýma rukama dotknouti se eucharistie jest zločin podobný tomu, jehož se židé dopustili na Kristu. Zacházeti má se s ním s největší opatrností. Patrně věřil v skutečnou přítomnost Páně ve Svátosti, neboť jinak by jeho horování a napomínání a výstrahy neměly smyslu.

Cyprian († 258) nazývá eucharistii „tělem Kristovým, krví Kristovou, tělem a krví Kristovými, tělem Páně a krví Páně“, dí, že „při eucharistii tělo a krev Krista se obětují, při přijímání krev Páně pije.“ — Vykládaje modlitbu Páně (chléb náš vezdejší . . .), dí: „Kristus těch, kteří se dotýkáme jeho těla, je chlebem. O tento chléb denně prosíme, abychom, kteří jsme v Kristu a denně eucharistii přijímáme jako pokrm spásy, zadrženi byvše těžším hříchem od přijetí nebeského chleba, nebyli od těla Páně odloučeni, neboť sám dí: Já jsem chléb života, jenž s nebe sestoupil, kdo bude jísti z chleba mého, živ bude na věky. Chléb však, který já dám, je mé tělo pro život světa . . . Budou tedy žítí, kdo těla jeho dosahují a eucharistii právem přijímají. A naopak dlužno se báti a modlití, aby ten, jenž se zdržuje (přijímání), nebyl od těla Kristova odloučen,

neboť on dí: Nebudete-li jísti těla Syna člověka a píti jeho krve, nebudete mítí života v sobě. Proto prosíme, aby nám chléb vezdejší t. j. Kristus denně byl podáván, abychom v Kristu zůstávali a žili. Opatrnost doporučuje vzhledem k padlým, t. j. těm, kteří v pronásledování, aby se zachránili, obětovali modlám a pak se zase vrátili, žádá, aby nebyli snadno k přijímání připuštěni, vypravuje divy, jimiž Bůh je od eucharistie nejednou odehnal. Proč? „Poněvadž děje se tělu a krvi Páně větší násill rukou a ústy, nežli když Pána zradili.“ Křesťané přijímali tělo Páně na ruku a sami si je podávali do úst; rukou pohané kladli kadidlo do pánve před modlou. — Jako přípravu žádá čisté srdce. Nehodné přijímání prohlašuje za převeliký zločin. Odpadlí, kteří se dostatečně ještě nekáli, čistého srdce nejsou. — Vypravuje účinky sv. přijímání: posiluje v pronásledování, chrání od odpadlictví, odvádí od světskosti a tělesnosti, plní poznáním a láskou Boží, dává duchovní radost, jest potřebným pokrmem spásy.

Cyprian nazývá tu a tam eucharistii také obrazem sjednocení našeho s církví neboli s mystickým tělem Kristovým; tím ovšem nepopírá skutečné přítomnosti, nýbrž splše ji předpokládá. Jiná symbolika u něho je: Jako hrozny jsou lisovány, tak my bychom nemohli požívatí krve Páně, kdyby byl Spasitel netrpěl. Chléb, jenž je z mnoha zrn, je obrazem jednoty v církvi. Ani tyto obrazy nejsou proti skutečné přítomnosti Páně.

V těchto svědectvích je obsaženo: Eucharistie je totéž tělo Páně, které za nás trpělo; slovy proměnění stává se chléb a víno tělem a krví Páně, těla Páně se rukama dotýkáme; k přijímání je třeba čistoty srdce nezbytně; nehodné přijímání činí rukou a ústy násill tělu a krvi Páně a je větším zločinem nežli zapření víry; podati nehodným jest zneuctiti tělo Páně; eucharistie je podivuhodné tajemství; její účinky jsou: dává sílu k mučednictví, povzbuzuje k němu, činí střízlivým, vede k moudrosti, od záliby na věcech časných k zálibě na poznání Božím, naplňuje radostí, dává zapomenouti bídu, kdo ji přijímá, toho ruce a ústa jsou posvěceny, je potřebná k spasení. To vše odpovídá zajisté katolické nauce o Svátosti.

Shr n e m e - l i s v ě d e c t v í p ř e d n í c e j s k ý c h O t c ů (t. j. do r. 325), d o s t a n e m e t y t o p r a v d y :

1. Všichni znají sv. hostinu, již zovou eucharistií.
2. Eucharistické dary nejsou obyčejný chléb a obyčejné víno (koinos artos, koinon poma), nýbrž jsou věc svatá (to hagian, svaté Páně).
3. Posvěcení darů děje se modlitbou a slovem Božím.
4. Posvěcení působí, že určitý chléb a určité víno jsou tělo a krev Páně.
5. Tělo a krev Páně má na prvním místě význam věčný, reálný, totiž dary jsou skutečné tělo a krev Páně. Klement Alex. a Origines rozuměli tím rčením též nauku Páně,

jež živí našeho ducha, ale uznávají též význam prvý, byť Origenes symbolickému významu dával přednost. — Účinky eucharistie jsou: 1. Vzkříšení (nesmrtelnost), 2. spojení s Kristem, 3. posvěcení duše a těla, 4. zničení moci ďábelské, 5. ochrana a síla k mučednictví. — Úcta má se mu vzdávati taková, že každé zneuctění je zločinem. — Podmínky k požehnanému přijetí jsou: víra a křest, čistota srdce, pokora, lačnost. — Dotknouti se darů znamená dotknouti se těla a krve Páně. Dotknouti se jich nečistou rukou (v hříchu), je zločin na těle Kristově. — Víru tuto měli i gnostikové, ač tím jednali nedůsledně; důkaz to, jak tato víra byla pevná. Symbolické pojmání nalézá se tu a tam, ale nikdy ve smyslu protestantském; předpokládá pojmání věčné. — Obtíže, věřit tak veliké tajemství, křesťanům nebyly na překážku, ani pohnutkou viklati na skutečné přítomnosti Páně; poukazovali na tajemství vtělení. Celá nauka jeví se jako zřejmý důsledek slov Páně v evangeliu.

Dodati lze ještě slovo Harnackovo: „Co nyní zoveme symbolem, je zcela něco jiného nežli to, co tím jménem zvala stará církev. My rozumíme symbolem věc, která není to, co značí (lilie — nevinnost); tenkrát rozuměli symbolem věc, která v nějakém smyslu skutečně jest tím, co značí. Symbol je tajemství a tajemství bez symbolu nebylo myslitelné.“

4. Jsme v době Nicejského sněmu (325), v IV. století.

Kázeňský řád, tajiti sv. věci, zvláště eucharistii, trvá sice dosud, přece však není již takové opatrnosti třeba jako dříve; proto i zprávy o Svátosti jsou četnější a zřejmější. Uvedeme nejprve některé otce východní, po té západní.

a) Otcové východní.

Na počátku IV. stol. vynikal Makarius Magnes. Učí: 1. Eucharistie není obraz těla a krve Kristovy, nýbrž tělo a krev sama. Praví tedy zrovna opak toho, co hlásá Kalvín: Píše: „Rekl (Kristus): toto jest tělo mé; není tedy obraz těla ani obraz krve, jak někteří nerozumně bájili, nýbrž v pravdě tělo a krev Kristova.“ 2. Jak se chléb a víno mění. Klade Kristu do úst slova asi tohoto obsahu: „Chléb je ze země, mé tělo také: poroučím tedy, aby se chléb a víno staly mým tělem a krví. 3. Eucharistie oživuje proto, že je spojena se Slovem; proto také spojuje s Kristem a dává účast v jeho božství.“ V eucharistii přijímá se tělo Páně, ale neničí, nestraňuje se na způsob jiných pokrmů. — Řehoř Naz., zvaný Bohoslov, († 396) píše: „Nepochybuj, slyšíš-li o krvi Boží, nýbrž jez bez pochybnosti a obavy tělo a pij krev, toužíš-li po životě.“ — Caesarius: „Vidíme svatý chléb na nekrvavém oltáři v době božské a tajemné oběti, ... ale není podoben spasitelnému tělu Boha Slova.. Co vidíme, je kulaté, bez údů, neživé, bez krve, nehybné, nepodobné tomu, jenž je viditelný (člověčenstvím) a neviditelný božstvím. Přece

však věříme božskému slovu, že jest to skutečné a vlastní, ne nějaké podobné nebo stejné, božské tělo, jež se na božím stole obětuje a lidu nerozděleno rozdává“ — *Epifanius* rozvádí touž myšlenku, dodává: „Není nikoho, kdo nevěří slovu (Páně), nebo kdo nevyznává, že je pravdivo tak, jak je řekl, vypadá z milosti a spásy.“ — *Řehoř Nys.* vykládá, že nesmrtelné tělo Páně musí přijato byti naším porušitelným tělem, aby se stalo účastno jeho nesmrtelnosti. „Nesmrtelné tělo, jsouc v tom, který je přijal, mění jej ve svou přirozenost (nesmrtelnou). Avšak není možná, aby něco bylo v našem těle, leč že se jedním a pitím směšuje s našimi útroby. Je tedy třeba, aby naše přirozenost přijímala oživující sílu Ducha způsobem přiměřeným“ (jako pokrm a nápoj). Pak se opět snaží vyložit, jak totéž tělo Kristovo, zůstávajíc neporušeno, je od mnohých věřících přijímáno. Rozvádí myšlenku, že jako se chléb, jež Kristus na světě požíval, měnil v jeho tělo a stával se tak skrze hypostasné spojení (t. j. spojení v božské osobě Slova) tělem Božím, tak Kristus nyní proměňuje chléb ve své tělo slovem Božím. „Právem věřím, že se i dnes chléb, posvěcený slovem Božím, mění v tělo Slova Boha.“ Po té obě myšlenky spojuje. „Proměňuje chléb, aby se s našimi těly smísil a tak dal jim záruku neporušitelnosti“.

Sv. Cyrill Jer. (386) vykládá nauku o eucharistii v posledních dvou poučeních ke katechumenům. (Proslavené mystagogické katechese). Vykládá, že slova ustanovení dlužno bráti ve vlastním smyslu. Praví: „Když sám zjevil a o chlebě řekl: toto jest tělo mé, kdo se odváží ještě pochybovati? A když sám ujistil a řekl: toto jest krev má, kdo by pochyboval, pravě, že krvi není? V Káni galilejské kdysi proměnil vodu ve víno . . . A neměl by zasluhovati víry, když víno proměnil v krev? . . . Proto přijímejme (dary) s plným přesvědčením jako tělo a krev Kristovu. Nebo v způsobě chleba podává se ti tělo a v způsobě vína krev, aby ses přijetím těla a krve Kristovy s ním stal soutělesným a soukrevným: tak budeme též Kristonosci, jelikož jeho tělo a krev přijaty jsou do našich údů . . . Proto neměj je za pouhý chléb a víno, nebo na ujištění Páně jsou tělem a krví Kristovou. Smysly ti ukazují ony, ty však ujisti se vírou. Nesuď podle chuti, nýbrž čerpej z víry nepochybnou jistotu, že jsi byl učiněn hodným těla a krve Kristovy. Když jsi byl poučen a ses přesvědčil, že zdánlivý chléb není chléb, ač se smyslově chuti tak zdá, nýbrž tělo Kristovo, a zdánlivé víno není víno, třebas chuti se tak zdálo, nýbrž krev Kristova, . . . posilni srdce své, přijímaje onen chléb jako duchovní a potěš tvář své duše.“ — Duch sv. proměňuje chléb a víno: „Když jsme se (při liturgii) duchovními chválami posvětili, prosíme dobrotivého Boha, aby poslal na dary sv. Ducha a učinil chléb tělem Kristovým a víno krví.“ — Popisuje, s jakou uctivostí mají tělo Páně přijmouti: levou dlaň podložit pod pravou, aby

byla jako trůnem, a pravou přijmouti pravice: Amen. „Když jsi opatrně posvětil oči své dotykem svatého těla, přijmi je, dbaje, aby se ti nic z něho neztratilo.“ K této opatrnosti napomíná mnohými přirovnáními a ukazuje, jak má při přijímání, když ústa jsou ještě vlhká krví Páně, všechny své smysly posvěcovati.

Sv. Jan Zlat. má přídomek „doktor eucharistický“, jako Augustin „doktor milosti“. Již z tohoto jména lze souditi, že mnoho a krásně píše o Svátosti Tak i jest. Avšak nezapomínejme, že Jan Zlat. je řečník, který vynikal neobyčejnou názorností, stupňováním a vyhraňováním myšlenek až k dramatické síle; proto se nedivme, že tak mluví někdy i o eucharistii. Vykládá, že apoštolové mohli slovům ustanovení snadno porozuměti ze slov zaslíbení, že, aby se nepolekali, jako mnozí při zaslíbení, a neřekli snad: jakže, tělo máme jísti a krev píti, sám pil nejprve (?), že se nemáme dáti smysly klamati, nýbrž věriti. Věřme tedy Bohu a neodporujeme mu: i když se to, co praví, našemu smýšlení a očím zdá odporovati; jeho slovo přemůže naše myšlenky a oči. Tak učiníme též při tajemstvích, nehledíce na to, co je před námi, nýbrž jeho slova se držíce. Jeho slovo nemůže klamati, kdežto smysl snadno se mate; ono nebloudí nikdy, tento často. Když tedy jeho slovo dí: toto jest tělo mé, budeme přesvědčeni a budeme věriti a duchovníma očima se dívati. „Mnozí říkají: chtěl bych viděti jeho osobu, šat, obuv (Krista). Hle, vidíš jej, dotýkáš se ho, požíváš jej. . . Sám se ti dává nejen viděti, nýbrž i dotýkati, požívati a vnitřně přijmati. Pomysli, jaké jsi účasten cti, s jakého stolu jíš. Před čím andělé se chvějí vidouce, . . . tím my se živíme. Stali jsme se jedno tělo Kristovo . . . Který pastýř živí své ovce vlastním tělem? Matky odevzdávají své děti kojným, . . on živí nás vlastní krví, spojuje se s námi.“ Ukazuje opět a opět, že v eucharistii je totéž tělo, které Slovo přijalo, bylo ukřižováno, je v nebi na pravici boží. „Když dí: toto jest, praví: toto, co je v kalichu, to jest, co teklo z boku; toho stáváme se účastni . . . Nezbarvuj oltáře krví zvířat, nýbrž krví mou. Co je hroznějšího? Ale co též libeznějšího? Když se neosmělíš dotknouti šatu krále, kterak přijmeme neuctivě neposkvrněné a čisté tělo Boha všech tvorů? . . To tělo hřeby zraněné, zbičované, kopím probodené . . to tělo nám dal, abychom je požívali.“ „Když toho, jenž byl ukřižován, uvidíme jako beránka zabitého (na oltáři při mši sv.), přistupujme s bázní a úctou. Či nevíte, jak andělé stáli u hrobu bez těla? My stojíme u stolu, na němž jest beránek. Když kněz stojí u oltáře, ruce vztáhne k nebi, vzýváje sv. Ducha, aby přišel a dotekl se darů, tu (budiž) veliký klid, veliké mlčení!“ „Vida Pána obětovaného a ležícího na stole, nemysli, že jsi mezi lidmi na zemi. Ó dive dobroty Boží! Jenž s Otcem sedí nahoře, v tu chvíli držán je na rukou všech, jimž se dává, aby jej přijali.“ Vykládá, jak

se proměnění děje. Nečiní člověk, aby se dary staly tělem a krví Kristovou, nýbrž Kristus sám, jenž za nás byl ukřižován. Kněz ho zastupuje, pronáší slovo, ale síla je z milosti Boží. Toto jest tělo mé, praví. To slovo proměňuje dary.“

S v. C y r i l l A l e x. vykládá, že tělo Kristovo je tělo Slova, a proto oživující; kdo je v eucharistii přijímají, dospívají skrze ně k nesmrtelnosti: „Ukazuje praví: Toto jest tělo mé... abys nemyslel, že co vidíš, je obraz (symbol), nýbrž věděl, že tajemným způsobem od všemohoucího Boha je proměněno v tělo a krev Kristovu; jsouce jich účastni, přijímáme oživující a posvěcující sílu Kristovu.“ „V životodárné Svátosti máme svaté tělo a drahou krev Kristovu pod způsoby chleba a vína; abychom se nepolekali, kdybychom viděli tělo a krev na oltářích, vdechl Bůh darům sílu a proměnil je v moc svého těla.“ „Rozumí se tělo ne kohokoli, nýbrž toho, jež má připojení všecku sílu Slova... a účinnosti jeho je plno...“ „Uvaž dobře, že Kristus nedí, jakoby v nás byl jen účinkem, nýbrž že se nám dává fysicky. Jako vosk s voskem nad ohněm v jedno splyne, tak se požíváním těla a krve Páně spojujeme my s ním a on s námi. Nemůže jinak to, co je porušitelné, býti oživováno, leč když se tělesně spojí s tělem, které svou přirozeností je život.“ —

A n a s t a s i u s S i n a j s k ý: „Odstup, abychom řekli, že sv. přijímání je obraz těla Kristova anebo holý chléb; je samo tělo a krev Kristova; Syna Božího vtěleného a z rodičky Boží vždy panny Marie zrozeného přijímáme... Kristus neřekl: toto jest obraz těla a krve mé, ... nýbrž svědčí, že je pravé tělo a krev, co přijímáme.“ Tuto myšlenku opět a opět dokazuje. — S v. J a n D a m.: „Jest (Svátost) v pravdě tělo spojené s božstvím, zrozené z Panny, ne jakoby s nebe sestupovalo, nýbrž že se chléb a víno mění v tělo a krev Páně. Ptáš-li se, jak se to děje, postačí ti slyšeti, že skrze sv. Ducha, jakož sám (Kristus) z Bohorodičky skrze sv. Ducha sobě dal tělo; aniž více poznáváme, leč že slovo Boží je pravdivé, účinné a všemohoucí, způsob však nepochopitelný.“ Líčí všemohoucí slovo Boží, jež z ničeho stvořilo světy, a ukazuje na slova Gabrielova k Panně Marii: Duch sv. zastíní tě. Tak všemohoucnost Boží proměňuje chléb a víno. Je to skutečné tělo. „Chléb a víno není obraz těla a krve Kristovy, nýbrž samo tělo, božstvím nadané, jelikož Pán neřekl: toto jest obraz mého těla, nýbrž toto jest tělo mé.“

Jestliže Basil nazval chléb obrazem těla Páně, mnil chléb před proměněním; tak zoveme obětování. Obrazem (typem) těla Páně nazýváme též chléb, ne že není skutečně chlebem, nýbrž že nyní skrze něj jsme účastni božství, jehož (v nebi) účastni budeme patřením. Na sněmu nicejském II. (obecném VII. r. 787) zavrhl biskupové rčení obrazoborců, že „eucharistie je obraz těla Páně.“ Obrazoborci věřili správně v sku-

tečnou přítomnost Pána Ježíše; šlo jen o způsob se vyjádřiti. Biskupové úsloví zavrhli, ikouce, že nikdo nikdy z Otců nezval krvavou obět obrazem těla Páně, a že je proto dlužno zavrhnouti. Svůj soud dotvrzují slovy Páně a apoštolů. Připouštějí, že před proměněním (konsekrací) chléb smí býti zván obrazem těla, po něm však nikoliv, jelikož je tu tělem skutečně.

b) Viz me latinské Otce od IV. stol.

Hilarius z Poitiers (Pictavienský, † 366), veliký bojovník proti arianům, táže se, je-li přijímáním v nás Kristus skutečně anebo jen spojením vůlí. A odpovídá: „Když se Slovo stalo tělem, přijímáme i my vtělené Slovo, jak nemáme věřiti, že v nás skutečně jest, jenž nerozděleně přijal naše tělo? . . . Když tedy Kristus v pravdě přijal naše tělo, že je člověkem, jenž se zrodil z Marie, tak přijímáme i my v pravdě v tajemství (Svátosti) jeho tělo a skrze ně stáváme se jedno, nebo Otec je v něm a on v nás . . . Co je psáno, čteme, a co čteme, rozumějme; pak vyhovíme dokonalé víře . . . On dí: Tělo mé v pravdě je pokrm . . . (Jan 6, 56. n). O skutečnosti těla a krve není pochybnosti . . .“ — S v. A m b r o ž († 397) poučuje novokřtěnce o eucharistii podle manny a jiných předobrazů. Dí: „Tento pokrm, jež přijímáš, tento živý chléb, jenž s nebe sestoupil, dává život věčný, a kdo jej požívá, neumře na věky; jest to tělo Kristovo.“ Poukázav na mannu a vodu ze skály, dí: „Manna byla s nebe, toto nad nebesa . . . Voda tekla ze skály, tobě krev z Krista . . . Mocnější je světlo nežli stín, pravda nežli obraz, tělo původce nebes, nežli manna s nebe.“ Proměnění objasňuje různými skutky Božími, zvláště vtělením. Dí: „Panna porodila mimo přirozený řád. Tělo, jež my způsobujeme, je tělo z Panny. Co se tážeš po přirozeném řádu při těle Kristově, když se Pán Ježíš mimo něj z Panny zrodil? Je to pravé tělo Kristovo, je to to, jež bylo ukřižováno a pohřbeno.“ Opět rozbírá slova ustanovení a dovozuje z nich, že před proměňováním je chléb a víno, po proměňování tělo a krev. Dí: „Ve Svátosti je Kristus, poněvadž je tu tělo Kristovo, není to tedy pokrm tělesný, nýbrž duchovní . . . tělo Boží je to tělo duchové . . .“ — S o u č a s n ý s p i s o v a t e l knihy „O svátostech“: „Chléb je chlebem před proměňováním; když přistoupí konsekrace, stává se z něho tělo Kristovo. Jak může býti chléb tělem Kristovým? Proměněním. Co jest proměňování? Slova Pána Ježíše . . . Slovo Kristovo tedy způsobuje Svátost. Prikázal Pán, a bylo nebe; prikázal Pán, a byla země . . ., hle, jak účinné je slovo Kristovo! Když bylo účinné v tom, co ještě nebylo, čím více je mocno v tom, co jest a v jiné se mění . . . I odpovídám: před proměněním nebylo tělo Kristovo, po něm jest.“ Tyto myšlenky všelijak rozvádí. — G a u d e n t i u s, též současník sv. Ambrože, poučuje novokřtěnce o eucharistii, přirovnává ji k velikonočnímu beránku. Beránek byl obraz, eucharistie je skutečnost. „V skutečnosti,

v které jsme, praví, jeden za všechny umřel, a týž po všech chrámech v tajemství chleba a vína občerstvuje jako obětovaný, oživuje jako věřený, proměňující posvěcuje jako proměněný. Zde je tělo beránka, je krev jeho. Pán a tvůrce vydává ze země chléb a z chleba, moha a slibiv to, činí vlastní tělo . . .“ — Jeroným píše: „Ani Mojžíš nedal nám chleba pravého, nýbrž Pán Ježíš, on je hostitel a hostina, on přijímající a přijímaný. Jeho krev pijeme.“ —

Augustin († 430) nebojoval proti žádnému bludaři eucharistickému a zachovával přísně kázeň, jež žádala o sv. věcech mlčení. Proto máme od něho o Svátosti samé méně svědectví. Sv. Otec mluvil k věřícím, a proto předpokládaje víru v eucharistii, povzbuzoval více jen k hodnému přijímání a líčil spasitelné účinky jeho. Protestanté z něho udělali hned předchůdce Kalvínova! Avšak Augustin má i zřejmé výroky o těle a krvi Páně. Dí: „Chléb, jež vidíte na oltáři, posvěcený slovem Božím, jest tělo Kristovo; kalich je krev Kristova.“ Totéž dí jinými slovy: „Co vidíte, je chléb, a kalich, co vám oči zvěstují; ale co víra vaše žádá je, že chléb je tělo Kristovo a kalich krev Kristova.“ „Vezměte tedy a jezte tělo Páně, jsouce již údy těla Kristova. Jezte spojení své, abyste se neodloučili . . . On řekl: Toto je tělo mé. To jste slyšeli (jako katechumeni), ale nevěděli jste, že eucharistie je Syn Boží. Nyní, očistěni jsouce v srdci, přistupte. Přijímáte tělo, o němž řekl Život: Chléb, který já dám, je tělo mé pro život věčný.“ Jinde dí, že Kristus při poslední večeři nesl v rukou sam sebe. „Jak je to možné u člověka? Kdo je ve vlastních rukou? V rukou jiných může býti nesen, ve vlastních nikoliv. U Krista je tomu tak. Kristus nesen byl ve vlastních rukou, když řekl: Toto jest tělo mé. Nesl toto tělo ve svých rukou.“ Opět píše, že věřící mají přistupovati k eucharistii lační a se jí klaněti. Apoštolové nepřijali ji lační; ale zasloužili-li si proto církev výtku, že žádá, aby přijímána byla lačně? „Zalíbilo se sv. Duchu, aby z úcty k takové Svátosti vešlo do úst křesťana dříve tělo Páně nežli jiný pokrm; nyní proto zachováváme tak na celé zemi.“ „Nyní nalézám, jak lze se bez bezbožnosti klaněti zemi . . . Vzal zemi ze země, nebo tělo je země, a z těla Marie vzal tělo. Poněvadž v tomto těle žil a nám toto tělo za pokrm dal, nikdo z něho nejí, dokud se mu neklaněl.“ Často píše, že se v eucharistii obětuje Bohu pravé tělo a krev Páně. „Slyšeli a uvěřili, o nichž řekl: Otče, odpust jim, nebo nevědí, co činí. Uvěřili, jsou pokřtěni a učiněno je obrácení. Jaké obrácení? Krev Kristovu, kterou zuřice prolili, věřice pili.“ „Od východu slunce na západ, jak od proroků jest předpověděno, obětuje se a podle Nového zákona oběť chvály Bohu se přináší. Již neobětuje se krvavá oběť ze stád zvířat, . . . oběť naší doby jest tělo a krev samého kněze (t. j. Krista). Pamětlivi této milosti, přistupte s bázní a třesením k účasti v tomto

oltáři. Poznejte v chlebě to, co viselo na kříži; v kalichu to, co teklo z boku.“

Lev Vel. dí: „Pán dí: Nebudete-li jísti těla mého . . . (Jan 6, 54); přistupující k sv. stolu, nesmíte pochybovati o skutečnosti těla a krve Kristovy.“ Eutychianům, kteří popírali lidskou přirozenost Kristovu, vyčítá nevědomost, uváděje, že i děti vyznávají pravdivou přítomnost těla a krve Kristovy (tehdy i nedospělým dětkám dávalo se přijímání), rovněž, že přijímají nehodně tělo Páně, když přistupují k přijímání, aby svou nevěru zakryli. — Isidor Hisp. (Španělský) skvěle potvrzuje víru křesťanů španělských ve Svátost oltářní. Jen několik slov z něho. Dí: „Nebeská vážnost potvrzuje, že tělo Kristovo v pravdě je pokrm a krev v pravdě nápoj. Ustup proto každé znamení nevěry . . . Neviditelný kněz mění viditelné věci ve své tělo a krev svým slovem, pravě: Vezměte a jezte, toto jest tělo mé. Jako na pokyn Páně nebesa vznikla z ničeho, . . . tak ve Svátostech poroučí moc Slova . . .“

Námitky z Augustina. Nepřátelé Svátosti, tak zvaní sakramentáři, uvádějí ze sv. Otců, zvláště ze sv. Augustina výroky obrazné a podkládají jim smysl, jakoby sv. Otec viděl ve Svátosti jen obraz těla a krve Páně. Neprávem. Uvedené svrchu výroky, jež možno ještě rozmnožiti, ukazují jasně víru sv. Augustina ve skutečnou přítomnost těla a krve Kristovy ve Svátosti. Když sv. Augustin dí, že požívání těla Páně ve Svátosti je duchovní, má pravdu, nebo takové je. Souditi z toho, že popíral skutečné přijímání, je podkládati jim křivý smysl. Když dí, že chléb je znamením těla Páně, nepraví, že chléb se nemění v tělo Páně, nýbrž že to, co očima vidíme, oznamuje nám to, co nevidíme, přítomného Krista. Když vykládá, že židé na poušti jedli jiný pokrm hmotný, nežli my, ale též duchovní jako my, nepraví, že se manna a Svátost liší jen zevně, nýbrž že manna byla předobrazem. Manna uka-ovala na budoucího Krista jako pokrm, eucharistie jej dává skutečně. Když klade Kristu do úst slova, že apoštolové mají jeho slova o požívání těla a krve jeho bráti duchovně, nepraví, že Kristus není ve Svátosti přítomen, nýbrž že nemají mysleti na hrubé požívání, anebo též, že k spásonosnému požívání eucharistie je třeba duchovní přípravy. Jednou přímo nazývá Svátost znamením těla Kristova. Ale přihlédneme-li k souvislosti, mizí obtíž. Odpovídá totiž manichejci, jenž se posmíval, že židé nesměli požívat krev zvířat, majíce ji za duši. Dí, že „krev je znamením duše“, jelikož podle tehdejšího mínění duše sídlila v krvi. Tak nazývá „chléb znamením těla Kristova“. Popíral-li tím přítomnost jeho pod způsobou chleba? Naopak, vyznával ji. Jako krev, ovšem podle náhledu doby, nebyla holým znamením duše, tak chléb není holým znamením těla Páně. O sv. Augustinovi lze říci, že rád vykládal eucharistii symbolicky, k čemuž ho podivuhodné rozpětí ducha nakloňovalo,

ale tím nevylučoval skutečné přítomnosti Páně ve Svátosti. Vždyť ji jasně učí. On jen na tomto základě rozvíjel vznešené mystické myšlenky. Protestantským nebyl na něm ani vlásek, ani chloupek na vlásku!

c) **Otcové syrští.** (Efrem † 379) přirovnává Krista eucharistického velikonočního beránku a říká, že „ho nepojídáme sedě, nebo kdo by se toho odvážil, když serafové s chvěním před ním stojí.“ Píše, že jeho tělo a krev proniká novým způsobem naše útroby, že Kristus nedal církvi mannu, nýbrž sám se učinil pokrmem, aby, miluje své, dával se jim k požívání. Opět: „Tebe, Pane, požíváme, tebe pijeme, ne abychom tě stravovali, ale skrze tebe živi byli.“ Mluvě o obléhání města Nisibi, říká: „Tam (v Samaří při obležení) bylo dítko požitó a zachovalo jim život, zde (v Nisibi) požíváno bylo živé tělo, jež všecko oživuje, a požívaný spasil požívající.“ Mluvě o ustanovení Svátosti, klade Kristus do úst slova: Vezměte a jezte z toho, co posvětilo mé slovo. Nemyslete, že co jsem vám právě dal, je chléb . . . co jsem nazval tělem je jím skutečně. Drobet z něho může posvětit tisíce tisíců a stačí, aby dal život všem, kdož jej požijí. Vezměte a jezte, neviklajíce se ani dost málo ve víře, nebo jest to tělo mé . . . Kdo jím pohrdá, potupuje Syna, který mluvil o chlebě a skutečně je učinil svým tělem. Jezte, . . . je v pravdě tělo mé.“ — **Maruthas** biskup v Mesopotamii (koncem IV. stol.) píše: „To číňte, říká Kristus, na mou památku. Kdyby Svátost nebyla učiněna stálou, . . . pozdější věřící byli by vyloučeni z přijímání těla a krve. Nyní však, kdykoliv k tělu a krvi přistupujeme a je na ruku dostáváme, věříme, že tělo přijímáme, že jsme, jak psáno jest, z jeho těla. Nebo Kristus nenazval tělo obrazem (typem) a znakem, nýbrž pravil v pravdě: totoť jest tělo mé.“ — **Isaak Magnus**, kněz antiochijský (polovina V. stol.): „Viděl jsem krev a zděsil se; viděl jsem tělo a polekal. Řekla víra: jez a mlč, pij a nerozumí, chlapče Přijal jsem, napsal a vyznal: toto jest tělo boží . . . A co jsem řekl o těle, pravil jsem také o kalichu: že je krev mého Spasitele.“ Podobně i jiní

Svatí Otcové brali někdy také z víry v eucharistii důvody proti kacířům. Pavel ze Samasaty, popraje božství Kristovo, uvedl na důkaz i to, že jeho krev při přijímání se dělí, kdežto božství je nerozdělitelné. **Dionys Alex.** († 264) mu odpověděl: „Jako sv. Duch nepomíjí tím, že se vylévá do našich srdcí, tak nepomíjí krev Kristova, jež není krev smrtelného člověka, nýbrž pravého Boha, jenž je zdrojem radosti všem, kteří ji požívají.“ — Když ariani z pouhého mravního spojení eucharistického Krista s věřícími soudili na pouhou mravní jednotu tří božských osob, vyvracel je Hilarius tím, že ze skutečného (fysického) spojení věřících s pravým tělem Kristovým soudil na soupodstatnost Syna s Otcem. — Když doketé učili, že Kristus měl jen

zdánlivé tělo, poukazoval jim Ignác Muč. a Tertullian na to, že v eucharistii je pravé tělo Páně, i že Kristus měl tudíž také pravé tělo. — Blud nestorianů, že v Kristu jsou dvě osoby, a monofysitů, že v něm jest jenom jedna přirozenost, vyvracejí z eucharistie. Nestorianům dí Cyrill Alex, že kdyby člověk, ne vtělené Slovo, kázal nám jísti své tělo, byla by eucharistie lidožroutství; monofysitům odpovídá Theodoret, Efrem a j., že v Kristu zůstává lidská přirozenost vedle božské tak neporušena, jako způsoby chleba a vína při proměňování. — Proti bludu, že tělo na věky shnije a nikdy neožije, uváděli Ireneus, Cyrill Jer., Tertullian a jiní s oblibou jako důkaz zmrtvýchvstání eucharistii, řkouce, že požívání zmrtvýchvstalého nesmrtelného těla dává nesmrtelnost i našemu tělu. I to jsou důkazy pro víru církve ve skutečnou přítomnost těla a krve Páně ve Svátosti.

5. **Námitky jiné.** V spisech protest. rozumářů, psaných proti eucharistii, uvádějí se rozmanité výroky sv. Otců, jež mají dokazovati, že nevěřili ve skutečnou přítomnost Kristovu ve Svátosti. Uvedená svrchu svědectví, která bylo by lze mnohonásobně rozmnožiti, ukazují předem, že to není možné. Nejasné, mystické nebo dvojsmyslné takové výroky neobsahují proti článku o eucharistii nic, nýbrž skýtají nanejvýš obtíže vybádati, jaký mají smysl. Pak dlužno předem vědět, že spisovatelé prvních dob křesťanských, odkojení filosofií Platonovou, řídili se jeho názorem o ideách (o hierarchické soustavě ideí). Čteme-li na př. u Origena výrazy „pokrm, nápoj“ za „tělo a krev Páně“, měl na mysli ideu pokrmu, nehledíc na to, co ve skutečnosti představuje, tj. může představovati chléb, maso, též tělo Páně. Souvislost, zvláště tradice, ukazuje pak, jaký pokrm myslel. Podobně slovo „figura“ neznamená obraz, jako nyní, nýbrž skutečnost, podstatu, takže figura těla znamená pravé tělo Kristovo.

Obtíže ze sv. Otců mají hlavně trojí příčinu.

1. Nikdo víry v eucharistii nepopíral, lid pevně věřil, úcta k Svátosti byla veliká, a tak se stalo, že jí Otcové neobhajovali, že se nevytvořily přesné výrazy pro každou stránku velikého tajemství, že kazatelé a spisovatelé slova, jimž každý správně rozuměl, na vážkách neodvažovali. Odtud pochází, že vedle výroků jasných a správných jsou také výroky neurčité (nebo poněkud nesprávné). Tak dělo se ostatně i při jiných článcích. Janu Zlat. vyčítal Julian výrok: Křtíme děti, ač nemají hříchů. Sv. Augustin ho obhájil pravě: Přidej: nemají hříchů osobních, a je po sporu. Julian podkládal výroku sv. Jana Zlat. smysl, jehož neměl, a námitka byla tu. — 2. Někteří Otcové oblibují si obrazný (allegorický) výklad Písma. Avšak tím nepopírali smyslu slovního, nýbrž jej předpokládali. Sv. Augustin dí, že skutky Páně nejsou jen skutky, nýbrž i znamení, a dodává, že nalézt, co znamenají, je někdy obtížnější, nežli je čísti a slyšeti.

Skola antiochijská pěstovala více výklad slovní, a proto Jan Zlat., jenž byl z ní, mluví o Svátosti tak jasně a názorně, snad někdy až přespříliš. Za to škola alexandrijská (Klement † 217, Origines † 254) oblibovala si výklad obrazný, mystický, a to tou měrou, že její spisy jsou někdy nesrozumitelné. Viděli jsme, že i Klement i Origines mají výroky o eucharistii zcela jasné a určité; když podávají o ní také rozmanitý smysl obrazný a mystický, nepopírají, co zřetelně vyznali, nýbrž hovoří také obyčejí své školy. I my píšeme o eucharistii obrazně a mysticky. — 3. Disciplinu arcani t. j. zásadu, tajiti sv. tajemství církve, zachovávali Otcové dlouho velmi úzkostlivě. Theodoret dí: „O božských tajemstvích mluvíme temně pro nezasvěcené.“ Origines: „Kdo je zasvěcen, zná tělo a krev Boha Slova; proto neprodlíváme při věcech, jež vědoucím jsou známy a neznajícím nemohou býti odhaleny.“ Kázeň ta zachovávala se do V., někde i do VI. stol. Proto otcové nevykládají tajemství obšírně, nýbrž je jen naznačují. Věru diviti se jest, že přes to máme o eucharistii, tajemství největším a křesťanům nejdražším, svědectví tak skvělá; je to zajisté dílo prozřetelnosti boží.

Viz me některé obtíže podrobně.

a) Rozeznáváme způsoby (tvar, barvu, chuť a p.) a podstatu, tělo a krev Páně. My se dovedeme jasně vyjádřiti, nebo tyto výrazy jsou ustálené a určité. Sv. Otcové jich neměli, nýbrž bylo jim hledati slova, jak by věc viditelnou i neviditelnou ve Svátosti vyjádřili. Když tedy způsoby zvali „znakem, typem, symbolem, figurou“ těla Kristova, neučili kalvinismu, nýbrž chtěli pouze vysloviti, že eucharistie skládá se z věci viditelné a neviditelné, že věc viditelná je znamením věci neviditelné (viz svrchu uvedený výrok Harnackův). Místo slova způsoby praví se prostě chléb, ne jakoby po proměnění zůstal chléb, nýbrž že nebylo jiného výrazu anebo že tím, co zevně se vidí, poznamenávali celou věc. I my dnes mluvíme někdy tak. Sněm tridentský nazývá eucharistii „znakem (symbolem) věci svaté, viditelnou formou věci neviditelné.“ Sv. Cyrill Jer., aby tyto dvě věci hodně rozlíšil, píše o „typu chleba“ a „antitypu těla“. Uvedli jsme svrchu část jeho poučení k novokřtěným. Kdyby někdo vytrhl slova ze souvěti a řekl že sv. Cyrill měl chléb za pouhé znamení těla Páně jako Kalvín, co by to bylo? Klam; pravil by opak toho, co sv. Otec ve dvou obšírných poučeních opět a opět vykládá. Tertullian dí: „Vzav a rozdav chléb, učinil jej tělem svým pravě: toto jest tělo mé tj. figura znamení mého těla; figurou by však nebyl, kdyby nebyl tělo pravdy.“ Co chce Tertullian svým ovšem těžkým slohem říci? Jednu odpověď dali jsme na počátku odstavce 5. Jiný výklad je, že Kristus učinil chléb svým tělem a že by chléb (způsoby chleba) nebyl pravým znamením (figurou) těla, kdyby ho ve Svátosti v pravdě, skutečně nebylo.

Po proměnění to není skutečný chléb, nýbrž figura těla; už je tělem, zbyla z něho jen figura (způsob). Něco nezbytně z něho zbylo, jinak by neoznačoval tělo Páně. Kdo je s mluvou sv. Otců obeznámen, takovým výrokům rozumí.

b) Otcové mluví o těle Kristově trojím způsobem: o jeho smrtelném těle na zemi, o jeho oslaveném, neporušitelném těle v nebi, o svátostném těle v eucharistii, nazývajíce někdy tělo jeho na zemi a v nebi pravým tělem, tělo jeho ve Svátosti tělem „typickým, symbolickým, antitypickým, duchovním“. Tak Epifanius nazývá jednou eucharistii typem (vyplněným obrazem). Co tím myslí? Že je jen obrazem těla Páně podle nauky sakramentářů? Nikoliv. Vykládá, že je typem velikonočního beránka, jež má za antityp (předobraz). Vzhledem k předobrazu (antitypu) je ovšem eucharistie typem (vyplněným obrazem); tak jest sám Kristus typem beránka. — Někdy přirovnávají tělo eucharistické k tělu Páně za života na zemi a v nebi a nazývají je typem jich. Tak Origenes ze školy alexandrijské nazývá je „tělem typickým, symbolickým“. To není nesprávné. Tím se nepopírá skutečná přítomnost těla Páně ve Svátosti, nýbrž poukazuje jen na jiný způsob bytování, existování jeho v ní. Ano tím skutečná přítomnost se spíše odůvodňuje. Theodoret říká: „Jestliže svaté Svátosti jsou antitypy těla skutečně bytujícího (roz. na zemi a v nebi), jest tělo Páně i nyní pravé tělo“. — V tom smyslu nazývají přijímání těla Páně obrazem nebeského patření, anebo mluví o přijímání duchovním oproti požívání hrubému, jež odpovídá jedení obyčejného masa. V onom případě přirovnávají eucharistického Krista ke Kristu nebeskému, v tomto ke Kristu pozemskému v Palestině živšímu. Když sv. Augustin říká: „Což užžne kus ze svého těla a dá jim? Duchovně rozumějte, když jsem řekl: „toto jest tělo mé“, každý obeznalý s jeho řečí ví, že tu tělo eucharistické nadpřirozeně přítomné staví v protivu s tělem přirozeným.

c) Často bývá eucharistie zvána znakem magického těla, tj. znakem duchovního spojení s mystickým tělem Kristovým. Tak Jan Zlat., Řehoř Nys., oba Cyrillové, Maruthas, Augustin. Kdo přihlédne k souvislosti, nenalézá obtíží, nebo z něho je pravidelně patrné, že Otcové mluví o účincích přijímání těla Páně. Jestliže někdy pomíjejí přijímání těla a zovou hned eucharistii znakem duchovního spojení křesťanů, znalec ví, že nemluví o eucharistii jako pouhém znaku duchovním. Sv. Augustin vykládá, že chléb a víno je tělo a krev, ale že k tomu třeba víry. Pokračuje pak: „Chceš-li rozuměti tělu Kristovu, slyš apoštola řkoucího věřícím: vy jste tělo Kristovo a údové. Když tedy vy jste tělo a údy Krista, je tajemství vaše (Svátost) na stole položeno, přijali jste tajemství své. K tomu co jste, odpovídáte amen a odpovídajíce podpisujete. Slyšíš: tělo Páně, a odpovídáš: amen. Buď tudíž údem těla

Kristova, aby amen bylo pravdivo.“ Podobně i jinde. Přijímání skutečného těla Páně je tu vhodně užito k povzbuzení, aby křesťané byli v pravdě údy mystického těla Kristova.

d) Sv. Otcové rozeznávají několikrát přijímání těla Páně: a) kafarnaitské (lidožroutství), b) svátostné, avšak neúčinné, na př. pro hříšné, c) svátostné a účinné, jež zovou také duchovní, d) jen duchovní. Když vyloučiti chtí hrubé představy přijímání, píše, že eucharistie je znamení (symbol, figura) těla, že slova: „Toto jest tělo“, dlužno bráti duchovně a p. Tím nepopírají skutečné přítomnosti, neboť jinde výslovně ji hlásají a ze souvislosti jde, že mluví proti hrubým, kafarnaitským představám. O přijímání svátostným, ale neúčinným mluví sv. Augustin, když píše, že nemáme jísti tělo Páně jen ve Svátosti, co činí i zlí, nýbrž že máme jísti a pít též duchovně, abychom zůstávali jako údové v těle Kristově. Svátostné a milostné přijímání má na mysli, když říká: „Tehdy bude tělo a krev každému život, když co viditelně přijímáme ve Svátosti, v pravdivosti duchovně jíme a pijeme.“ Když tedy říká, že kdo není v Kristu, nepožívá Krista, ač Svátost ústy pojídá, nýbrž si jí odsouzení, nepředpojatý chápe, že nepopírá přítomnosti Kristovy, nýbrž míní nehodné přijímání, zvláště když jinde píše zřejmě a jasně. Jen duchovní přijímání znamená spojení s Kristem. Poněvadž se děje hlavně přijímáním, nazývají otcové spojení s Kristem v milosti a lásce „požíváním těla a krve Páně.“ Když Fulgenc říká, že kdo byl pokřtěn a stal se údem těla Kristova, není vzdálen společenství těla a krve, ačkoliv ještě těla toho nepožil a z kalicha nepil, vídli každý, že nepopírá přítomnosti těla a krve Páně ve Svátosti, nýbrž mluví o spojení s Kristem skrze milost, kterou dává i křest i Svátost. V tom smyslu říká Augustin, že židé na poušti jedli týž duchovní pokrm jako my, oni mannou a vodou ze skály, my tělem a krví ve Svátosti.

6. Jiné důkazy o víře církve ve skutečnou přítomnost těla a krve Pána Ježíše ve Svátosti.

Sněmy. Dokud nebylo bludařů, neměly sněmy příležitosti touto věcí se zabývat. Poprvé se naskytla za doby obrazoborců. Obecný sněm VII. r. 787 neschválil jejich rčení, že eucharistie je obraz Krista. Obrazoborci věřili ve skutečnou přítomnost Páně. Teprve kacíř Berengar přiměl církev vystoupiti. Byl na několika místních sněmích odsouzen. Na konec od Rehoře VII. a sněmu římského r. 1079. Vyznání, jež mu bylo podepsati, obsahuje slova: „Věřím srdcem a ústy vyznávám, že chléb a víno . . . po proměnění je pravé tělo Kristovo, jež se zrodilo z Panny, pro spásu světa na kříži přelo, jež sedí na pravici Otce, a pravá krev Kristova, jež tekla z jeho boku, a to nejen znamením a účinem svátostným, nýbrž skutečnou přirozeností a pravdivou podstatou.“ Sněm lateranský IV. r. 1215

ustanovil proti albigenským: „Tělo a krev Pána Ježíše Krista jsou ve svátosti Oltářní pod způsoby chleba a vína v pravdě obsaženy.“ Sněm kostnický z r. 1418 odsoudil větu Wiclifovu, že Kristus ve Svátosti není přítomen totožně a skutečně vlastní tělesnou přirozeností. Sněm florencký obsahuje mnohé o látce, tvaru a účincích eucharistie. Sněm tridentský jsme uvedli na počátku.

Liturgie (mešní obřady). Slovo liturgie znamená vlastně každý veřejný úkon, ale časem zůstalo vyhrazeno pro úkony kněžské, a hlavně pro mši sv. Je mnoho liturgií. Za nejstarší pokládána je ta, jež obsažena je v „Ustanoveních apoštolských“; jest asi také zdrojem ostatních. Původ tohoto spisu je prastarý. Není celý z téže doby, ale kniha jeho osmá, obsahující liturgii, sahá jistě do I. stol. Věhlasný Bickell ukazuje, že vznik této liturgie dlužno hledati v obřadech Páně při poslední večeři. Z toho je patrné, že slova obřadu mešního mají znamenitou věroučnou důkaznost, nebo ukazují víru církví, které jich užívaly. Co se týče eucharistie, je vyslovena víra v tělo a krev Páně hlavně v tak řečené epiklesi, tj. v modlitbě, aby sv. Duch ráčil chléb a víno proměnit v tělo a krev Kristovu. Liturgie lišily a liší se jak v obřadech tak modlitbách, ale všechny, co jich na západě a zvláště na východě od počátku vzniklo, v jedné věci souhlasí: ve víře ve skutečnou přítomnost těla a krve Pána Ježíše v eucharistii. Liturgie, kterých se užívá ještě dnes, lze seřaditi do pěti druhů neboli typů, jež jsou: 1. římská, snad z doby sv. Petra, 2. galská, podobná východním liturgiím, (ve Španělsku zve se mozarabská a slouží se podle ní jen v jedné kapli katedrály toledské), 3. sv. Marka, u monofisitů, 4. syrská u nestorianů, 5. sv. Jakuba v Palestině. K této lze počítati liturgii sv. Jana Zlat. a Basila, jichž užívají Řekové a spojené s nimi rozkolné církve. Všecky liturgie jdou svým původem na apoštoly a jejich žáky, takže různé liturgie jsou pouze různým zpracováním několika původních vzorů, a tyto zpracování ustanovení eucharistie při poslední večeři.

1. Liturgie z **Ustanovení apoštolských**. Po slovech ustanovení následuje prosba: „Prosíme tě, abys pohlédl na dary tyto . . . a seslal na tuto oběť sv. Ducha svého . . . , aby učinil tento chléb tělem Krista tvého a kalich tento krví Krista tvého . . .“ Po té biskup podá dary se slovy: Tělo Kristovo, a přijímající řekne: amen. Jáhen podá kalich, pravě: Krev Kristova, kalich života, a kdo pije odpoví: amen. Na konec jáhen prohlásí: Přijavše drahé tělo a krev Krista, čiňme díky. 2. Liturgie sv. Jakoba neboli jerusalemská. Ve IV. století už byla; z ní vzešly mnohé jiné. Tu se čte: „Obětujeme ti tuto hroznou a nekrvavou oběť . . . Smiluj se nad námi, Bože Otče všemohoucí, a pošli sv. Ducha svého . . . aby přijda učinil tento chléb oživujícím tělem, tělem spasitelným, tělem nebeským, tělem přinášejícím spásu duším a tělům,

tělem Boha a spasitele našeho Ježíše Krista, na odpuštění hříchu a k životu věčnému přijímajícím je.“ Podobně o kalichu.

3. Liturgie sv. Basila. Vzdělána je asi podle liturgie sv. Jakoba. Užívají ji Řekové a Rusové. V ní se čte: „Chléb tento učin drahým tělem Pána Boha a Spasitele našeho Ježíše Krista.“ Podobně o kalichu. Poté: „Mlčiž všeliké tělo lidské a nemysliž na nic pozemského. Přichází Král králů a Pán pánů, aby byl obětován a dán věřícím za pokrm.“ — Táž liturgie u Koptů má toto: Kněz zvedne proměněnou hostii pravě: „Svaté tělo a drahá krev, čistá, pravá, Ježíše Krista Syna Boha našeho, amen. Tělo a krev Emanuele Boha našeho, a to v pravdě, amen. Věřím, věřím, věřím a vyznávám až do posledního dechu života, že jest to oživující tělo tvého jednorozeného Syna, Pána našeho a Spasitele Ježíše Krista; přijal je z Paní všech nás, z Bohorodičky, vznešené a svaté Marie.“ — V liturgii sv. Cyrilla a Řehoře Naz. čte se totéž.

4. Liturgie sv. Jana Zlat. Zdělána je asi podle liturgie sv. Jakoba. Užívají ji Řekové a Rusové. Čte se v ní: „Pošli sv. Ducha svého na nás a tyto dary . . . a učin tento chléb drahým tělem Krista tvého: jáhen dí: amen.“ Podobně o kalichu. Při lámání hostie dí kněz: „Láme se a dělí beránek Boží, Syn Otce, láme se a nezmenšuje, požívá a nestravuje, nýbrž posvěcuje přijímající.“

5. Liturgie alexandrijská neboli sv. Marka. Z ní vzešla liturgie sv. Cyrilla Alex. Užívá se jí u Koptů vedle liturgie sv. Basila a Řehoře Naz., jež jsou vzdělány podle liturgie řecké. Čte se v ní: „Pošli sv. Ducha svého . . . na chléb a kalich, . . . aby učinil chléb tělem a kalich krví Nového zákona Pána a Boha a Spasitele a nejvyššího krále našeho Ježíše Krista . . .“

6. Liturgie arménská je prý od apoštola Armenů, sv. Řehoře Osvětitel. Po obvyklém vzývání sv. Ducha: „Posvět (konsekruj) tento chléb a víno v pravé tělo a pravou krev Pána a Vykupitele našeho Ježíše Krista, proměňuje je sv. Duchem svým.“

7. Liturgie chaldejská, užívaná v Mesopotamii, od apoštolů Chaldeů, dí: „Lámeme s vyznáním tělo tvé . . .“ Při žehnání kalichu s částí sv. hostie: „Znamená se drahá krev svatým tělem Pána našeho Ježíše Krista.“ Při vpuštění částky hostie do kalichu: „Znamená se svaté tělo krví Smilovníka našeho Pána Ježíše Krista.“

8. Liturgie ethiopská. Po proměnění odpovídá lid: „Amen, amen, amen. Věříme a jsme jisti, chválíme tě, Pane Bože náš; toto jest v pravdě, a tak věříme, tvé tělo . . .; amen, v pravdě tvá krev, tak věříme.“ Slovo „amen“ znamená „Staň se“. Říkávalo se ve východních liturgiích a říká se dosud po proměnění a od přijímajícího. V obojím případě znamená víru v proměnění: tam, že se prosba za proměnění jistě splnila, tu, že přijímající věří, když jáhen jim podával eucharistii se slovy: tělo Páně.

9. Liturgie mozarabská neboli goticko špa-

n ě l s k á, jedna z nejstarších, dosud užívaná. Před přijímáním modlí se kněz: „Pane Bože můj, dej mi tělo a krev tvého Syna, Pána našeho, Ježíše Krista tak přijmouti, abych zasloužil odpuštění hříchů Bud' na věky pozdraveno nejsvětější tělo Kristovo.“ Při mši na den Narození Páně je k slovu „tělo“ přidáno: „které vydaly mateřské útroby s neporušeným panenstvím . . .“ 10. Liturgie gallské bylo užíváno ve Francii do VIII. stol. Je obsažena různě v různých mešních knihách. V gotickogallské čte se: Po přijímání: „Tělo tvé, Pane, jež jsme přijali a kalich tvůj, který jsme pili, zůstaň v útrobach našich.“ V gallské: „Prosíme, . . . ať tento chléb se změní v tělo a kalich v krev . . .“ 11. Liturgie milánská neboli sv. Ambrože souhlasí téměř úplně s římskou. Mimo jiné čte se tu: „Jednotlivci přijímají Krista Pána a v jednotlivých částkách je celý, . . . proto se všichni, kdož přijímáme tento sv. chléb a kalich, stáváme jedno tělo Kristovo.“ „Přijímáme v pravdě tělo a krev Páně.“ 12. Liturgie římská je podle nejstaršího tvaru obsažena v sakramentáři Lvově (veronském), jenž je z V. stol. Základem všech našich mešních knih je sakramentář Řehořův, opravený to sakramentář papeže Gelasia I. († r. 496). Poněvadž v různých vydáních byly různé změny, nařídil sněm tridentský jednotný misál (mešní knihu) pro všechny. Vyšel za Pia V. a je základem všech mešních knih latinské církve. Uváděti z nich ukázky není třeba, nebo mešní kánon, tj. část od pozdvihování do přijímání, zůstal od počátku v hlavních částkách nezměněn.

Do XVI. stol., kdy vznikly hlavní bludy o nejsv. Svátosti, nebylo jediné knihy mešní ani na východě ani na západě, jež by neobsahovala dvojí vyznání: že ve Svátosti je skutečné tělo a krev Pána Ježíše, a že mše sv. je oběť. K západním liturgiím náleží gallská, španělská (mozarabská) a římská; ostatní jsou východní. Katolíci latinského obřadu mají, až na menší změny, mešní knihu jednotnou. Kdo neúžasne nad vírou v eucharistii, od Krista a apoštolů přijatou, po celém křesťanském světě od počátku nezměněnou, denně při sv. oběti a v přijímání vyjadřovanou? Ale kdo se neotřese také při myšlence, že protestanté tuto víru rouhavou rukou, ne sice najednou, ale dnes téměř všeobecně odstranili a že proti ní bojují úsilím přímo fanatickým?

f) Ještě se podívejme k sektám východu.

1. Xenajas Mabusenský, monofysita VI. stol. píše: „Vyznáváme, že přijímáme živé tělo živého Boha, a nikoliž jen pouhé tělo smrtelného člověka.“ Totež dí o krvi Páně. Víru tu dokazuje ze slov ustanovení. — 2. Jan Darenský, monofysita VIII. stol., píše: „Kněz . . . opakuje modlitby božské síly, nebo působí tělo a krev Boží.“ Poté vykládá jejich moc z ustanovení Pána Ježíše. — 3. Ebed Jesu, nestorián, vypravuje ustanovení eucharistie a pokračuje: „Tímto rozkazem

Páně mění se chléb v svaté jeho tělo, a víno v drahou jeho krev . . . Když k těmto svátostem přistupujeme, dotýkáme se samého Krista, nosíme jej ve svých rukou, s ním v přijímání se spojujeme . . .“ — 4. Řekové rozkolníci měli před rozkolem víru v eucharistii jako celá církev, jak svědčí otcové námi svrchu uvedení, na př. Basil, Řehořové, Jan Zlat. a j. Tuto víru si zachovali, a církev uznává jejich proměňování za pravé. Když reformátoři je lákali k sobě, odpověděl jim patriarcha cařihradský Jeremiáš mimo jiné: „Chléb a víno mění se v tělo a krev Krista, a nejsou dva, nýbrž jeden. Chléb a víno nejsou obrazem (typem) těla a krve Kristovy, nýbrž tělem Páně samým . . .“ Tuto víru prohlásil opět rozkolný sněm jerusalemský z r 1672, kdy se protestantism dral také na východ. — 5. Rusové věřili ve skutečnou přítomnost těla a krve Páně ve Svátosti, učíce podobně jako církev katolická. Ruský katechismus dle o přijímání: „Přijímání je svátost, ve které věřící pod způsobou (pod vidom) chleba a vína požívá (vkušajet) samé tělo a krev Kristovu pro věčný život.“

Malinovskij pravosl. vyčítá kat. církvi úctu „Božího těla“, nazývá je eucharistickým materialismem, ale vyznává, že i pravoslavná církev se tělu a krvi Kristově v eucharistii klaní, jelikož v ní je přítomen Kristus jako Bůh-člověk. Z omluv a vysvětlivek, které přidává, proč pravoslavná církev neuctívá Krista ve Svátosti podobně, je viděti, že si je nedůsledností, ve výtce skrytých, dobře vědom. Poněvadž se Kristus Bůh člověk obětuje a nám podává za pokrm v eucharistii podle svého člověčenství, podle něhož také za nás umřel, je přirozeno, ano nezbytno, abychom jej uctívali také tak, t. j. v člověčenství, ovšem spojeném s božstvím.

Silvester pravosl., jehož pětidílná věrouka je povahy patristické spokojuje se hlavně, vedle důkazů z Písma, uváděním (velmi nekritickým) výroků sv. Otců z prvních tří století, z doby obecných sněmů, shrnuje nauku církve těchto dob takto: 1. Jest jisto, že v církvi byla eucharistie vždy pokládána za svátost, v níž přítomen jest Kristus svým skutečným, za nás trpivším tělem a svou skutečnou, za nás prolitou krví. 2. Obraz této přítomnosti byl vždy kladen do proměnní (pre-tvorení) eucharistického chleba a vína v tělo a krev Kristovu. 3. Eucharistie byla pokládána vždy za pravou a Bohu milou oběť, která přináší podávajícím a přijímajícím odpuštění hříchů, sjednocení s Kristem a záruku věčného života. 6. Právo konat eucharistickou bohoslužbu bylo vždy v církvi vyhrazeno biskupům a kněžím s naprostým vyloučením laiků i jáhnů. (Vynechaná čísla týkají se sporných nauk.)

K a t a k o m b y. Mnohé obrazy katakomb ukazují víru prvních křesťanů ve skutečnou přítomnost těla a krve Páně. V pohřebišti sv. Luciny, v jednom z nejstarších, jest plovoucí ryba, mající na znaku košík s chleby a nádobu ze skla s čer-

veným vínem. Ryba je znakem Krista. Recké slovo „ichthys“ (ryba) je složeno z písmen, které dávají větu: Kristus Ježíš, Syn Boží, Spasitel. Výklad k obrazu dává náhrobek Aberkiův z konce II. století, na němž se čte: „Všude (na cestě do Říma) byla víra mou průvodkyní a podávala mi rybu z pramene za pokrm, čistou, kterou sv. Panna polapila . . .“

8. Jsme u konce s důkazem z podání. Je dlouhý, a přece jsme uvedli z něho jen nepatrné výtahy. Přehlédneme-li úhrnem celý důkaz, lze jej shrnouti v tyto věty:

1. Celá církev věřila a vyznávala, že v eucharistii je pravé a skutečné tělo a krev Pána Ježíše, narozené z Panny Marie, ukřižované, z mrtvých vstalé. Tak Hilarius, Ambrož, Gaudenc, Cyrill Jer., Caesarius, Epifanius, Jan Zlat., Cyrill Alex., Isaak Vel., Jakob Sarug., Isidor, Jan Dam. a všechny liturgie. 2. Že v eucharistii je tělo Krista živé, spojené s božstvím, celý Kristus pod každou způsobou. Tak kněží Achajští ve zprávě o mučednictví sv. Ondřeje, Makarius Magnes, Efrem Syr., Hilarius, Řehoř Nys., Ambrož, Cyrill Alex., Issak Vel., sněm obecný VII., Jan Dam. Někdy i v liturgiích, ač tu je Kristus zván též „beránek zabitý“, ovšem jen proto, že mše sv. znázorňuje oběť smrti Páně. 3. Že tělo eucharistické je totéž, které sedí na pravici Boha Otce, ne dvě těla, nýbrž jedno, že se jí, ale nestravuje, neporušené na všech oltářích. Tak kněží Achajští, Efrem, Řehoř Nys., Caesarius, Jan Zlat., Cyrill Alex. Jakob Sarug., Isidor, Jan Dam., Eutychius, liturgie jak západní tak východní. 4. Že se tělo Kristovo spojuje s věřícími nejen vírou, láskou, duchovně, nýbrž skutečně, fyzicky, tělesně, v útroběch našich. Tak Makarius Magnes, Řehoř Nys., Hilarius, Cyrill Jer. a Alex., Efrem, Maruthas, Jan Zlat., Isidor Hisp. 5. Že eucharistie není obraz (figura, typus) těla a krve Páně, nýbrž tělo a krev Páně samo. Tak Makarius M., Jan Zlat., Theodorus Heracleota, Theodorus z Mopsvestie, Maruthas, Anastasius Sin., Theodorus Studita, patr. Nicephorus, sněm obecný VII., Jan Dam., Theophylactus. 6. Že eucharistie není chléb, ač se tak zdá, nýbrž tělo a krev Páně. Tak Justin, Cyrill Jer., Ambrož, Pseudo-Ambrož, Isaak Vel., Jakob Sarug., Xenajes, Isidor a j. 7. Že se chléb stává tělem Kristovým, nebo že se z chleba stává tělo. Tak Efrem, Gaudenc, Pseudo-Ambrož, oba Cyrillové, Jan Dam., všechny liturgie. 8. Že chléb přechází, se přeměňuje, přežívá, obrací a p. v tělo Kristovo, že se to děje v okamžiku, mocí sv. Ducha, silou slov Kristových: Toto jest tělo mé, vlivem slov „účinných“, divem, tajemně, nepochopitelně a p. Tak Justin, Makarius M., Řehoř Nys., Cyrill Jer., Ambrož, Gaudenc, Jan Zlat., Isidor, Jan Dov., Jan Dam., všechny východní liturgie, ze západních gotická a mozarabská. 9. Všemmu tomu učili Otcové jako pravdě jisté, všeobecné, od apoštolů přijaté, hlásali největší úctu k eucha-

ristii, viděli v ní největší spojení s Kristem, zárodek z mrtvých vstání a p.

Sestavíme-li hlavní svědky pro skutečnou přítomnost těla a krve Páně v Eucharistii, dostaneme tento přehled: I. stol. (50—100) svědků 5, II. stol. 8, III. stol. 11, IV. stol. 41, V. stol. 36, VI. stol. 36, VII. stol. 27, VIII. stol. 16, IX. stol. (800—850) 27, IX. stol. (850—900) 29, X. stol. 18, XI. stol. 48, XII. stol. 60, XIII. stol. 31, XIV. stol. 14, XV. stol. 12.

Jaké svědectví od poslední večeře Kristovy, od slov z evangelí a listů sv. Pavla, od apoštolských otců, katakomb, otců církevních! Právem psal Lanfrank z XI. stol. proti Berengarovi, prvnímu kacíři eucharistickému: „Všichni křesťané s chloubou vyznávají, že ve Svátosti přijímají pravé tělo a pravou krev Kristovu, přijatou z Panny. Zeptej se všech, kteří znají latinský jazyk a naši slovesnost, zeptej se Řeků, Arménů a ostatních křesťanských národů, jedněmi ústy vyznávají, že mají tuto víru.“

Tu víru vyznávejme živě i my, eucharistický Kristus budiž naší láskou, útěchou, pokrmem. Bude i nám, jako millionům, před námi, zárukou spásy a nesmrtelnosti.

O přepodstatnění (transsubstanciace).

1. Ukázali jsme, že Svátost oltářní je pravé tělo a pravá krev Pána Ježíše. Nyní odpovíme na otázku: jak se stávají v ní přítomny. Odpověď jest: přepodstatněním, transsubstanciací. Však nežli tento článek víry z pramenů zjevení dokážeme, třeba objasnit, co přepodstatněním rozumíme.

Slovo přepodstatnění je složeno ze dvou slov, z „pře“ a „podstata“ („trans“ a „substantia“). Znamená tedy přeměnu podstaty, totiž podstaty chleba a vína v podstatu těla a krve Páně. Latinské slovo se ujalo u scholastiků někdy v XII. stol.; české je jeho doslovným překladem. Církev ho užila na sněmu lateranském, IV. r. 1215, žádajíc od albigenských víru, že se „mocí Boží chléb přepodstatňuje v tělo a víno v krev Páně.“ Vlastně nalézáme jeho stopu již r. 1079 na sněmu římském. Řehoř VII. předložil Berengarovi vyznání k podpisu, v němž se dří, že chléb a víno se podstatně (substantialiter) mění v pravé tělo a krev Pána Ježíše. Ruské presuščestvlenie z pre a suščestvo je patrně utvořeno podle latinského. Řecky zove se přepodstatnění metusiosis. Slovo je nové, nikoliv víra. Jako se kdysi slovo „soudpodstatný“ stalo věroučným výrazem pro apoštolskou víru, že Syn je roven Otci, a slovo „Bohorodička“ věroučným výrazem pro Boží mateřství Panny Marie, tak slovo „přepodstatnění“ je věroučným výrazem církve pro proměnu chleba a vína v tělo a krev Páně.

2. Jak z řečeného už patrně, předpokladem je proměnění, přeměnění. Podstaty v přírodě všelijak se mění, kyslík a vodík ve vodu, pokrm v naše tělo a p. Předpokladem je proměnění zcela zvláštní. Každé proměnění znamená nějakou změnu, ale ne každá změna je proměnění. Když sedívám a chodím, když ohřeji studenou vodu, způsobím změnu, ale nikdo neřekne, že jsem se proměnil, nebo že voda se proměnila. Avšak právem můžeme říci, že se klid změnil v pohyb, studeno v teplo. Když se člověk hříšník obrátí a napraví, mohu říci, že se změnil, ale nikoliv, že se proměnil; o jeho mravním stavu však lze říci, že se proměnil, nebo zlý přestal a dobrý nastal. Jak z příkladu vidět, je proměněním jen ta změna, při níž předmět nezůstává týž, nýbrž stává se jiným.

Pojem proměnění obsahuje tři části: 1. Jedna věc přestává a druhá začíná. 2. Mezi nimi je takový poměr nebo svaz, že první musí přestat, „aby“ mohla druhá nastati anebo „poněvadž“ druhá nastává. 3. Obě věci mají něco společného, co zůstává.

Rozeberme věc ještě podrobněji. 1. Jedna věc přestává, druhá začíná. Máme tedy dvě věci. To, co se mění, může být jen tvar, způsob, nahodilost, případ. Kámen mění se pod rukou umělcovou v sochu. Tu se změnil jen tvar; podstata, totiž kámen, zůstala. To je proměnění nahodilé, případkové, akcidentální. Může to však být i podstata. Pokrm mění se v lidské tělo. To je proměnění podstatné. 2. Mezi věcmi je poměr nebo vztah jakési závislosti. Pouhé následování nejmenujeme proměněním. Neříkáme, že se den proměnil v noc, leda nevlastně, že se bdění proměnilo v spánek. Den nepřestává proto, aby mohla nastati noc anebo poněvadž nastává noc. Den a noc následují po sobě z jiných příčin, poněvadž se určitá část země obrací k slunci nebo od něho odvrací. — Přestávání a vznikání jeví se při proměnění jako jedna činnost. Kdo vylévá vodu z nádoby a vlévá ji do jiné nádoby, koná jeden skutek, ačkoliv je tu dvojnásobný účinek, jelikož v první nádobě voda přestává být, v druhé být začíná. Kdyby Bůh v první nádobě vodu zničil a v druhé novým skutkem všemohoucnosti stvořil, nebylo by to přelévání. Podobně by nebylo proměnění, kdyby jedním konem zničil bylinu a druhým konem místo ní stvořil jinou bytost. — Uvedený svaz poměr nebo vztah mezi první a druhou věcí může být fyzický nebo jen mravní. Kdo dovede rozkazem učiniti z vody víno, proměnil ji neméně jako ten, kdo tak učinil chemicky. 3. Obě věci mají něco společného. Ani pokrm, když se mění v tělo, nezmiří úplně, nebo kdyby vůbec zmizel, nebylo by z něho v těle nic.

Kdekoliv se tyto požadavky nalézají, je pravé proměnění, a když se týká změna podstaty věci, je toto proměnění pod-

statné neboli přepodstatnění. Jiného netřeba. Není třeba, aby první věc byla vůbec zničena a aby druhá dříve vůbec nebyvši začala. Člověk, jenž umřel, se zajisté změnil, ač duše a hmotné prvky zůstávají. Kdyby duše oživila nějakou lidskou mrtvolu, mrtvola by se změnila, začal by nový člověk, ač tu i tělo i duše již byly. Stačí k proměnění, když věc, jež přestává, ztratí určité bytí, a věc, jež začíná, nabývá tím jiného bytí.

3. Přepodstatnění je proměnění; je proměnění podstatné. Jsou při ní 1. dvě věci, chléb a tělo Páně. 2. Je mezi nimi poměr neboli vztah, jelikož chléb přestává, „aby“ mohlo tělo začíti anebo „poněvadž“ má nastati. Tento vztah je mravní, ne fyzický. Chléb přestává ne proto, jakoby slova konsekrační fyzicky jej odstraňovala, nýbrž proto, že Bůh ustanovil, aby při slovech konsekračních učinil místo nové podstatě. 3. Zůstává něco, totiž způsoby chleba a vína. Při jiných podstatných proměněních zůstává něco z podstaty. Z pokrmu zůstává v těle látka, jež pouze přestala býtí na př. jablkem a stala se tělem. V přepodstatnění svátostném mění se všechna podstata, t. j. všechna podstata chleba přestává a místo ní nastupuje tělo Kristovo; jen způsoby chleba zůstávají. Tento případ proměnění je jediný na světě. Mimo to děje se přepodstatnění v okamžiku, čehož při jiných proměněních není. Proměnění toto je ovšem nadpřirozené, veliký čin všemohoucího Boha. Nenazýváme ho jediné proto divem, poněvadž ho smysly nepostřehujeme. Proto dáváme svátostnému proměnění právem zvláštní jméno „přepodstatnění, transsubstan-ciace“. Tolik prozatím.

Katolický článek o přepodstatnění obsahuje tyto pravdy: 1. Všecka podstata chleba a vína přestává, 2. Kristus stává se podstatně přítomen, 3. podstata chleba a vína přestává proměněním v tělo a krev Kristovu. Tomuto proměnění dlužno rozuměti podle předcházejícího výkladu. Ne tedy tak, jakoby se z prvků chleba stávaly prvky těla Kristova. Sněm tridentský prohlásil: „Kdo by řekl, že ve svátosti eucharistie zůstává podstata chleba a vína spolu s tělem a krví Pána našeho Ježíše Krista, a popíral podivuhodné a zvláštní proměnění celé podstaty chleba v tělo a celé podstaty vína v krev, při čemž způsoby chleba a vína zůstávají, kteréžto proměnění katol. církev velevhodně nazývá přepodstatněním, je v klatbě.“ Přepodstatnění je „zvláštní“ článek víry, nebo tvrdí něco, co v článku o skutečné přítomnosti těla a krve ve Svátosti není obsaženo.

Bludně o přepodstatnění učili nohsledové Berengarovi, ale nesouhlasili mezi sebou. Všichni sice popírali proměnění podstaty, ale jedni pravili, že chléb a víno jsou pouhý obraz Krista, druzí, že chléb a víno zůstává, i když tělo a krev Páně je přítomno, třetí, že se proměňuje „část“ chleba a vína, opět jiní, že se chléb a víno proměňují, ale že se při

přijímání bezbožných stávají opět chlebem a vínem. — Hus, zdá se, učil, že v eucharistii po proměnění zůstává vedle těla a krve Páně také ještě chléb a víno. Luther tak učil výslovně. Nemoha se odhodlati, popřítí Nejsv. svátost, hleděl zasaditi nenáviděným papežencům ránu aspoň tím, že předpodstatnění všelijak odsuzoval a tupil, hlásaje soupřítomnost (koexistenci) chleba i těla; proměnění nazval soupodstatnění (consubstanciaci). O tělu Kristově učil nesmyslně, že jest všudypřítomné a že tudíž může býti i ve Svátosti. Někteří lutheráni hlásali, že se Kristus hypostasně spojuje s podstatou chleba. Říkali tomu „impanace“, což znamená česky „vchlebení“; slovo je utvořeno podle „inkarnace“, vtělení. Učení neslýchané. Církev neznala a nezná leč jediný případ vtělení, vtělení věčného Slova. Příklad, kam kacířské mudrování vede. Při „vchlebení“ nelze ovšem mluvit o proměnění. Nauka Husova a Lutherova o soupřítomnosti chleba a těla není nemožná, ale odporuje nauce církve. Sněm tridentský vyslovuje učení církevní pravě, že všechna podstata se mění. — Nejen proti nauce církve, nýbrž i proti zdravé filosofii je mínění Durandovo. Bohoslovec Durandus († 1332) učil, že se proměňuje pouze podstatný tvar chleba, nikoliv látka. Podstatný tvar je to, co z pralátky dělá chléb. Pokrm, na př. chléb, mění se v naše tělo. Pralátka zůstane, ale přijímá v nás jiný podstatný tvar, totiž tvar našeho těla. Podle Duranda zůstaly by v hostii nejen způsoby, nýbrž i pralátka. Pralátka mohla by bez tvaru zachována býti jen divem; než k čemu bez potřeby rozmnožovati divy? A proč má býti udržována? Aby udržovala způsoby? Nejsouc podstatou chleba, nemůže udržovati způsoby chlebové. Či aby přešla do těla Kristova? Nemožno, nebo tu by se obsah oslaveného těla každou mší svatou rozmnožil. Stejně je nemožný opačný náhled, že se pralátka mění, ale podstatný tvar zůstává, nebo to by bylo přímo proti víře, že všechna podstata chleba mizí. — Jan Pařížský (XIV. stol.) učil částečně impanaci, vchlebení, pravě, že se s chlebem a krví spojuje hypostasně jen tělo Kristovo. I to je nejen proti učení církve, že se celá podstata mění, nýbrž i nemožné; hypostasné spojení je spojení osobní, od osoby vycházející, ale tělo Kristovo není hypostase, osoba. — Moderní lutheráni, kteří věří v přítomnost Kristovu v okamžiku přijímání, vyhýbají se výkladům, jak Kristus je přítomen. — Ruské presuščestvlenie znamená totéž jako naše předpodstatnění. Věříme, dříve patriarchové, že se po posvěcení chleba a vína chléb mění, přetvořuje, předpodstatňuje v pravé tělo Páně, jež se zrodilo z Panny Marie...“ Malinovskij dříve, že dlužno mysliti na přetvoření chleba v tělo. Jak se to děje, prohlašují patriarchové za tajemství; proto ani bohoslovci ho nevykládají. Přílišný důraz na slovo „přetvoření“ ukazuje, zdá se, na nesprávné nebo aspoň neujasněné představy o předpodstatnění. Poslání

východních patriarchů dí: „Věříme, že slovem přepodstatnění ozřejmuje se ne způsob, kterým se chléb a víno přetvořují (pretvorjajutsja) v tělo a krev Páně: nebo to jest každému nepostižitelné a nemožné kromě samému Bohu, a kdo tak věří, (že to může postihnouti) ukazuje nevědomost a neúctu; pouze se ukazuje, že se chléb a víno po posvěcení přetvořují v tělo a krev Páně ne obrazně, ne symbolicky, ne nadměrnou milostí, ne sdělením jediného božství Jednorozeného, také se nepřetvořuje nějaká nahodilá vlastnost chleba a vína v nahodilou vlastnost těla a krve Kristovy, nějakým převrácením nebo změněním, nýbrž v pravdě, skutečně a podstatně chléb stává se (byvajeť) samým skutečným tělem Páně a víno samou krví Páně.“ Podle jejich nauky neděje se proměnění slovy Páně: toto jest tělo mé . . . , nýbrž modli bami, v nichž se prosí, aby sv. Duch proměnil dary; ale slova totoť jest tělo mé . . . jsou v jejich liturgiích též a počítají se k řečeným modlitbám.

4. Nauku církve o přepodstatnění dokazuje Písmo a zvláště podání. Slova Pána Ježíše: „Toto jest tělo mé“ je věta, již jsme nazvali praktickou, anať co praví, také působí. Čeho je třeba, aby byla pravdiva? Mezi slovem „toto“ „mé tělo“ je spojka „jest“, jež znamená totožnost mezi podmíněm a přísudkem; aby tedy uvedená věta byla pravdiva, je třeba, aby tato totožnost zde skutečně byla. Mysleme si, že by po proměnění zůstala podstata chleba, nebo nějaká její část. Byla-li by věta Kristova pravdiva? Ne. Nebyla by mezi „toto“ a „tělo mé“ totožnost, které slovo „jest“ žádá. O sklenici, v které je voda a víno, nesmím (nemluvě obrazně) říci: to je voda, to je víno. Ale snad Pán Ježíš užil obrazu, obsaženého ve větě právě uvedené. Jako můžeme o sklenici s vodou říci: to je voda, tak mohl říci Kristus o chlebě, v němž by je o tělo bylo přítomno: to jest mé tělo. Odpovídáme, že jest to nemožné. Takového obratu lze užiti jen tehdy, když zvyk to dovoluje. Mohu říci o sklenici s vodou: to je voda, nebo ji vidíme a víme, že sklenice je na vodu; a z téhož důvodu o peněženke: to jsou mé peníze. Ale o chlebě, do něhož vložíme tajně dukát, nemohu říci: to je dukát, zlato. Calvinisté právem vyčítali lutheranům, že slova ustanovení nepřipouštějí soupřítomnosti chleba a těla. Kdyby chléb zůstal, bylo by Pánu Ježíši říci: tento chléb je zároveň mé tělo, nebo: tento chléb obsahuje mé tělo, nebo: v tomto chlebě je mé tělo a p. Ale Spasitel dí: Toto, t. j. ta věc, kterou držím v rukou, je mé tělo. Věc jmenuje se podle podstaty. Proto není, jak sv. Tomáš Akv. praví, žádný jiný výklad možný, nežli že všechna podstata chleba přestala. Několik bohoslovců myslelo, že tento důkaz sám nestačí, nýbrž že se stává dostatečným teprve, když se k němu připojí důkaz z podání. Právem však soudíme, že slova Pisma úplně stačí, nebo žádného jiného výkladu nesnesou. Sněm tridentský dovolává se jen jich, pravě, že byla příčinou víry celé církve,

a bohoslovci jednomyslně hlásají totéž. Svědectví sv. Otců nauku o přepodstatnění ovšem podivuhodně potvrzují.

Malinovskij tohoto důkazu našeho nemá. Nemůže ho podat, protože východní církve kladou přepodstatnění, jak jsme řekli, do jiných slov. Jeho důkaz spočívá v tom, že ukazuje skutečnou přítomnost těla a krve Páně, jak my jsme učinili v předešlé stati. I to je ovšem důkaz, ale pojem „přepodstatnění“ není objasněn. O bohovědné spekulaci není ovšem ani stopy. Pro scholastiky má jen pohrdání, ale sám nevytvořil nic a jeho kolegové rovněž ne.

Podání. Otcové Ignác, Justin, Ireneus užívají biblického „jest“. Epifanius a jiní slova „stává se“, totiž chléb tělem. Theodoret, Cyrill Jer., Theodor z Mopsuestie: „proměňuje se“, „proměňuje se a stává něčím jiným“, „proměňuje se a není už chlebem“. Řehoř Nys., Ambrož, Jan Zlat. mají: „přetváří se“ (od tvar), „mění se v jiné“, „mění se v přirozenosti“ (t. j. v podstatě), „přeživluje se“ (živel). Jindy píší Otcové, že chléb a víno přestávají, že zůstávají jen phaenomena t. j. způsoby, (Řehoř Nys.), že, co se vidí, zdá se chléb, ale není už chléb (Cyrill Jer.). Opět dří, že chléb je proměněn „v tělo Kristovo opravdové“ (Cyrill Alex.), „v tělo nesmrtelné“ (Řehoř Nys.), „v tělo, jež se zrodilo z Panny Marie, bylo bičováno, atd.“ „v krev, jež tekla z boku Páně“ (Jan Zlat., Augustin a j.) — Opět přirovnávají proměnění svátostné k proměnění vody ve víno v Káni, kde se všechna voda změnila ve víno (Cyril Jer. a j.), k pokrmu, jenž se mění v lidské tělo (Justin Muč. a j.), k holi, jež se proměnila v ruce Mojžíšově v hada (Ambrož). Opět se dovolávají všemohoucnosti Boží řkouce, že může-li Bůh tvořiti z ničeho, může i věc proměnit v jinou. Poukazuje na četné výroky sv. Otců v předešlých statích uvedené. — Přidáváme k nim, abychom aspoň některý uvedli, slova Jana Zlat.: „Slovo kněze, jenž tu stojí jménem Kristovým, proměňuje přítomné dary. Jako slovo: Rosť ež a množte se a naplňte zemi (1. Mojž. 1, 28), jednou vysloveno, dává přirozenosti sílu, ploditi dítky, tak působí toto slovo, jednou vysloveno, v kostelích na oltáři od oné doby do dnes a na věky dokonalou oběť.“ — Sv. Ambrož ukazuje na stvoření, vtělení, proměnění hole v hada, vody v krev, div s vodami Rudého moře, zastavení vod Jordánu na důkaz, že proměnění je možné, a dodává: „Milost je mocnější nežli příroda, a mocnější v Novém zákoně nežli v Starém.“ — V stol. XI. při sporu s Radbertem on i jeho protivníci vyznávali přepodstatnění. Co Radbertus uvádí, vybral vše ze sv. Otců, jak sám praví a výroky jeho samy svědčí. Mimo jiné dří: „Každý katol. křesťan, jenž věří, že Bůh všechno stvořil z ničeho, musí přiznati, že může také každou bytost proměnit v jinou, i v takovou, jež je přímo opačné přirozenosti, přestvořiti, a takovým způsobem proměnit.“ Když byl podobně ukázal, jak všechna příroda Boha je poslušna,

pokračuje: „Směšné a nerozumné by bylo, míti pochybnosti proti eucharistii proto, že se v ní stává tělo a krev Páně přítomno, což je nad přírodu. Nebo je-li dokázáno, že tvůrce to chtěl, nelze rozumně o tom pochybovati.“ I ukazuje, že tak Kristus chtěl, když řekl: Toto jest tělo mé . . . Uváděje všechna proměnění přírody a Písma na důkaz, že proměna chleba a vína je možná, hlásá ovšem předpodstatnění. — Scholasťikové učí mu až na malé výjimky, všichni. Sv. Tomáš pokládá mínění, že po proměnění s tělem Páně zůstává také chléb, za kacířské. Že Řekové a Rusové hlásají předpodstatnění, už jsme řekli. Ve vyznání, uznaném na carihradském sněmu r. 1643, se praví: „Kněz má míti takový úmysl, aby se pravá podstata chleba a vína předpodstatnila v pravé tělo a krev Kristovu skrze činnost sv. Ducha, ježž vyzývá . . . Hned při těchto slovech stane se předpodstatnění a chléb stane se, předpodstatňuje se v pravé tělo Kristovo; jen způsoby zůstávají. — Oxfordský prof. Pusey pokoušel se dokázati ze sv. Otců, že po proměnění zůstává chléb a že mínění o tom bylo do XV. stol. svobodno, ale pokus jeho skončil ubohou porážkou, kterou mu kard. Franzelin způsobil.

Vedle Otců svědčí všechny liturgie o proměnění. V gothské liturgii prosí kněz v epikleši, aby sv. Duch „nebeským proměněním“ „přenesl“ chléb v tělo a kalich v krev. — V liturgii mozarabské prosí, aby „chléb, přeměněný v tělo, a kalich, přetvářený v krev“, přinesl milost. — V liturgii sv. Jana Zlat. čteme: „Učiň tento chléb drahým tělem svého Krista (jáhen: Amen), co je v kalichu, učiň drahou krví svého Krista (jáhen: Amen), „proměňuje je svým sv. Duchem (jáhen: Amen, amen, amen).“ — Podobně v liturgii sv. Basila. — V armenské: „Posvěť tento chléb a víno v pravé tělo a pravou krev Páně a Vykupitele našeho Ježíše Krista, proměňuje je sv. Duchem svým.“ — O římské netřeba se zmiňovati, nebo celý její obřad proměnění předpokládá. V modlitbě, jež se říká před pozdvihováním, užívá slova: ut fiat, aby se stala, t. j. chléb tělem Pána Ježíše. Liturgie klementská má slovo „aby se chléb zjevil tělem Kristovým,“ ale dle totéž, co ostatní, jak z ostatních slov patrné; užívá slova „zjevit“ proto, že s ním spojuje zvlášť prosbu za posvěcení, které má přijímání těla Páně v duších způsobiti. Krátce všechny liturgie mluví o „proměnění“ chleba v tělo, vína v krev.

Výnosy církve jsme už uvedli. Berengarovi bylo na římském sněmu r. 1079 podepsati vyznání, že se „chléb a víno podstatně proměňují“; albigenským na sněmu lateranském IV., že se „chléb a víno předpodstatňují mocí Boží v tělo a krev Páně“; sněm tridentský mimo uvedený svrchu kánon dle: Svatý sněm prohlašuje, že se konsekrací chleba a vína děje proměnění celé podstaty chleba v podstatu těla Pána Krista, a celé podstaty vína v podstatu krve jeho, kteréžto proměnění

od katolické církve vhodně a vlastně se nazývá přepodstatnění; Pius VI. v r. 1794 zavrhuje usnesení jansenistického sněmu pistojského, že kazatelé nemají lidu nic vykládati o eucharistii, nežli že Kristus po proměnění je v pravdě, skutečně a podstatně pod způsoby přítomen, že všechna podstata chleba a vína přestává, pomíjejíce každou zmínku o přepodstatnění.

5. Přepodstatnění je tajemství, které se nám na zemi nikdy plně neodhalí; ale bohoslovci vybádali leccos, co dává aspoň nějaké porozumění. Uvedme něco z jejich vývodů.

Ačkoliv sněm tridentský dí toliko, že se chléb a víno mění „v podstatu“ těla a krve, nechce tím říci, že v eucharistii je jen podstata těla Kristova, anebo že nejdříve je tu podstata jeho a pak jeho způsoby, případy, Kristovo tělo v eucharistii má své způsoby (případy, akcidence), jako tvar, barvu, údy a pod. Ale poněvadž se mění podstata chleba, je řeč také jen o podstatě těla. Způsoby těla zůstávají, nebo jinak neměli bychom „svátost“, jež musí mít zevní znamení. Zároveň je tím zachován pojem proměnění, neb proměnění žádá, aby mezi tím, co se mění, a tím, co vzniká, bylo něco společného; touto společnou věcí jsou způsoby chleba. Jsou nyní bez vlastní podstaty, ale tělo Páně je udržuje, ne ovšem tak, jakoby se staly nyní „způsoby těla“, nebo to by byl nerozum, nýbrž tak, že jako Bůh dělal skrze člověčenství Páně zázraky, tak udržuje vzhledem k tělu Pána Ježíše způsoby v tom stavu, v kterém byly, jsouce na podstatě chleba.

Podstata chleba přestává. To se může státi ovšem jen vůlí Boží, nebo jen ta moc může něco obrátiti v nic, která je z ničeho vyvolala, stvořila. Avšak neříkáme, že podstata chleba byla „zničena, v nic obrácena“, poněvadž přestává proto, aby místo ní nastoupilo tělo Páně. Kdyby Bůh nic jiného nechtěl, nežli aby chléb přestal, aby se obrátil v nic, řekli bychom, že jej zničil, obrátil v nic. Činy dostávají totiž jméno po účinu, k němuž směřují. V tomto případě bylo by jím zničení. U Boha k tomu ovšem není nic jiného třeba, nežli že přestane věc v bytí udržovati svou vůli. V eucharistii nechce Bůh přímo zničení podstaty chleba, nýbrž aby tělo Kristovo zaujalo její místo. Třeba ovšem, aby chléb přestal, ale účín, k němuž činnost Boží směřuje, je kladný: přítomnost těla Páně. Proto neříkáme, že podstata chleba je zničena, nýbrž že se mění v tělo Páně. To říkáme právem. Mezi tělem a chlebem je vztah a poměr. Právě tam, kde byla podstata chleba, má býti tělo Páně, a to s účelem, aby bylo pokrmem jako dříve chléb. Proto se pronášejí slova konsekrační. Mají dvojitý účín, mravný a fysický. V ústech kněze působí mravně, řekněme rozkazem, aby se tělo stalo přítomno, a Bůh provádí tento rozkaz všemohoucností, totiž všemohoucí svou vůlí, t. j. fysicky. Pro

tento poměr podstaty chleba k podstatě těla říkáme právem, že se chléb „mění“ v tělo. A ještě jeden důvod. Na slova kněze, z ustanovení Kristova, Bůh „jednou“ činností své vůle koná proměnění. Činnost ta má dva účiny: tělo Páně dostává svátostnou přítomnost, a „proto“ z určitého chleba pomine podstata, jejíž místo a funkce vzhledem ke způsobům analogicky zaujme Kristus. Kdyby Bůh vykonal „dvojí“ samostatnou, na sobě nezávislou činnost, první obrátil podstatu chleba v nic, druhou dal Kristu pod způsoby, které zbyly, svátostnou přítomnost, již bychom neřekli, že Bůh proměnil chléb v tělo, třebaž způsoby jako společná věc zůstaly, nýbrž řekli bychom, že Bůh obrátil podstatu chleba v nic a že stvořil tělo.

Že přepodstatnění je proměnění zcela zvláštní, jediné, už jsme řekli, a je z právě uvedeného znova patrné. V přírodě je dvojí podstatné proměňování. V těle lidském mění se stále „látka“, ale „podstatný tvar“, lidské tělo, zůstává. Při pokrmu mění se „podstatný tvar“ (chleba, masa zvířecího) a zůstává „pralátka“, společná všem bytostem hmotným, nyní ovšem v podstatném tvaru lidského těla. V eucharistii celá podstata mizí, zcela nová podstata ji zastoupí, a zůstávají jen způsoby chleba. Poněvadž druhá podstata nastupuje tak, že prvá právě proto musí zmizet, poněvadž je tu něco společného a poněvadž vše se děje jednou činností boží, máme změnu, která se právem, jak jsme vyložili, zove proměnění. Někteří bohoslovci míní, že by bylo v tomto případě proměnění, i kdyby způsoby nezůstaly.

P o z n á m k a. Sv. Otcové jmenují někdy způsoby podstatou nebo přirozeností. Neoprávněně by jednal, kdo by činil z pouhého slova námitku, jakoby učili, že podstata chleba zůstala. Dlužno přihlídnouti k souvislosti a mluvě spisovatelově vůbec. Když čteme: „Přirozenost chleba zůstala, ale nejsou dvě těla, nýbrž jediné tělo Páně,“ každý vidí, že první tělo, chléb, zmizelo, a že slovo přirozenost znamená způsoby, jež zůstaly. Z řečeného je patrné, jaký smysl má úsloví: tělo stalo se z chleba, nebo chléb stal se tělem a pod.

Tajemná je otázka, jak se Kristus stává pod způsoby přítomným. Jest jeden Kristus a sídlí v nebi; jak stává se jeho tělo přítomným v eucharistii? Sv. Tomáš a vynikající bohoslovci praví, že svátostné tělo Páně je skutečně vytvořeno, nebo vlastně znovu vytvořeno. Jiní vynikající bohoslovci, hlavně pozdější, říkají, že je přivedeno, přitaženo. Jiní konečně, že se obě strany hádají jen o slova, any obě míní totéž. Lessius říká, že Kristus dostává jen novou nadpřirozenou přítomnost. Jisto je, že týž Kristus, který je a zůstává v nebi, je nyní skutečně též ve Svátosti.

Sv. Tomáš mluví o vytvoření nebo znovu-vytvoření těla z chleba, mluví slovy sv. Otců. Ano

sv. Otcové užívají někdy i slov, že tělo je stvořeno, znovu-stvořeno z chleba. Avšak taková slova netřeba brát v doslovném smyslu, nebo sv. Otcové chtěli hlavně jen říci, že ve Svátosti je přítomno proměněním chleba tělo Páně. Poněvadž Kristus je v nebi, možno mysliti vůbec jen na znovuvytvoření téhož těla, které tam má, pod způsobou chleba. Když způsob se stráví, nenastane zničení tohoto těla, nebo v nebi trvá stále, nýbrž jen, že přestane býti svátostně. A poněvadž se s oslaveným tělem nemůže státi žádná vnitřní změna, stává se s ním jen změna nahodilá, t. j. totéž jedno tělo nebeské dostává tím, že je na určitém místě vytvořeno aneb znovuvytvořeno, nový, svátostný způsob bytí. Že tento způsob řeči je těžko srozumitelný, netřeba zajisté podotýkati. Také se nezdá zcela důsledným, nebo kdyby se „stvořiti, znovuvytvořiti“ bralo doslovně, nezbytně bylo by nám při zničení způsob říci, že se tělo, slovy ustanovení svátostně vytvořené, ničí, obrací v nic, což je nemožné.

Proto mnozí toto rčení opustili a praví, že tělo Kristovo je slovy konsekračními přivedeno, přitaženo. Ne ovšem místně, tak, jakoby Kristus sestupoval s nebe na oltář, byl by na něj přiveden, stažen. Kristus je stále v nebi. Bohoslovci chtějí říci, že ten Kristus, jenž je v nebi, dostává tam, kde nebyl, pod určitou způsobou, k níž vstupuje v poměr dříve nebývalý, novou, nadpřirozenou, totiž „svátostnou“ přítomnost. I tu lze říci, že se tělo stalo, je stvořeno a p., nebo výrazy ty mají vždy smysl do jisté míry nevlastní. Když pomine způsob, přestane i tato přítomnost. Ale druhý způsob řeči je snazší. Někteří bohoslovci nestačí. Praví: Slova konsekrační mají takovou moc, že kdyby tělo Kristovo neexistovalo, bylo by jimi skutečně stvořeno. Proto se jim způsob mluvy Tomáše Akv. více zamlouvá. Zdůrazňuje totiž více náhlou přítomnost nové podstaty. Však lepší nežli všecko hluboké mudrování je pevná a živá víra v přítomnost Pána Ježíše ve Svátosti, vřelá po něm touha a vroucí k němu láska, nade vše pak spásonosné spojování s ním v přijímání. Tajemství neproniknutelné! Pokořujeme se prostou myslí! Tím záslužnější bude naše víra.

O způsobách.

1. Podle scholastické filosofie skládá se podstata při hmotných věcech z pralátky a podstatného tvaru. Táž pralátka je v chlebě chlebem, v těle tělem, v zvířeti živoucí bytostí. Podstatný tvar dává pralátce určité nějaké bytí (chléb, tělo, živoucí bytost). Dokud hmota v svém podstatném tvaru trvá, potud trvá věc. Chléb jest chlebem, dokud jisté prvky mají podstatný tvar chleba. Každá hmotná

podstata (chléb, tělo, strom, pes) má případy (způsoby, nahodilosti, akcidence), k nimž náleží tvar, barva, chuť, tíže a p. Případky mohou se měnit, aniž tím věc přestává být, čím byla. Zlomím křidu, má nyní jiný tvar, ale je stále křidou, Truhlář učiní ze dřeva židli, ale dřevo tím nepřestalo být dřevem.

V eucharistii je před proměněním pravý chléb, po proměnění zmizela podstata chleba (látka a podstatný tvar) a zůstaly jen případy, kterým se při Svátosti říká způsoby. Po proměnění má hostie touž barvu, chuť, tíži, tvárnost, neproniknutelnost jako před proměněním. Má způsoby chleba beze své podstaty (bez podstaty chleba).

Stojíme před velikým divem Boží všemohoucnosti. Tážeme se: Jsou-li tyto způsoby něco skutečného, reálného, anebo jako něco skutečného se nám jen zdají, nejsouce v sobě nic? A jsou-li něco skutečného, lze-li tento zjev nějak vysvětliti?

První otázka mohla by se zdát divná. Do XVIII. stol. ji skutečně nebylo. Vznikla teprve, když filosofové počali učit, že barvy, chuť a jiné jakostné vlastnosti nejsou na předměte ničím skutečným, reálným, nýbrž že se nám jen zdá, jakoby tam byly. My je tam prý klademe, poněvadž chvění, které z předmětu vychází a dotýká se našich smyslů, působí v nich dojmy barev, chuti a j. Bohoslovci, kteří opustili scholastickou nauku o skladbě těles a přiklonili se k novým domněnkám, učili důsledně, že ani eucharistické způsoby nejsou věcí skutečnou, reálnou, nýbrž že jsou pouhými dojmy, vjemy, které v nás Bůh působí. Ohlasu nalezli málo.

Jest článek víry, že všechna podstata chleba mizí a že zůstávají jeho způsoby. Avšak o to není spor. To přiznávají všichni. I ti, kteří praví, že na př. barva hostie je dílem kmitů, padajících do našeho oka, hlásají, že tyto kmity, které Bůh po proměnění zachovává, jakoby vycházely z podstaty chleba, jsou způsoby. Dříve příčinou jejich byl pohyb hmoty, smysly vnímaný, a ether, nyní působí je Bůh. Spor je, jsou-li zbylé způsoby něco skutečného, reálného. Tvrdíme, že způsoby chleba a vína jsou věc sice případková (nepodstatná), ale skutečná, fysická, reálná. Tato nauka není článkem víry, ale má pro sebe takové důkazy, že ji můžeme za pravou přijmouti.

2. Důkazy. Ani jediný s v. Otec se nezmiňuje, že to, co v eucharistii smysly postřehujeme, není ničím věčným, reálným, fysickým, nýbrž že způsoby jsou jen phenomena, t. j. pouhá zdání, vjemy, dojmy. Poněvadž každý člověk přirozeně má způsoby za věc skutečnou, a to tak pevně, že ani přes domněnky moderní fysiky, jež se mu zdají cizí a nepřirozené, od svého přesvědčení neodstupuje, měli svatí Otcové zajisté povinnost, aby věřící poučili, že způsoby nejsou nic věčného,

a ochránili je od bludných ponětí o eucharistii. Ale nikde ani slova. Co z toho jde? Že sami měli způsoby za něco věčného. Vyslovují to někdy i zřejmě. Píší, že se „eucharistie skládá ze dvou částí, pozemské a nebeské, smyslové a rozumové,“ t. j. z částí, jež smysly postřehujeme a jež pojmáme pouze rozumem neboli spíše vírou. Ireneus mluví o částech „pozemské a nebeské“, Theodoret o mystických symbolech (znameních), jež nepřestávají, nýbrž zůstávají „ve viditelném tvaru (figura et forma) své bývalé podstaty“, spisovatel listu k Caesariovi o přirozenosti chleba (rozuměj o způsobě) jež zůstává, Efrem o tom, co ve Svátosti lze viděti a neviděti, hmatati a nehmatati. Zvláště Otcové, kteří psali proti monofysitům a jejich bludné nauce o jedné přirozenosti Kristově, brali nejednou důvod z eucharistie, jako právě uvedený Efrem, aby ukázali, že Pán Ježíš měl přirozenost božskou, neviditelnou, a lidskou, viditelnou, hmotnou. Sv. Augustin dří, že to, co ve Svátosti smysly postřehují, je totéž před proměněním i po něm. Origenes způsoby nazývá hmotné, Jan Zlat. jakostné. — Bohoslovci, kteří se odchýlili od dosavadního pojmání, berouce způsoby za pouhé smyslové dojmy, namítají, že pohyb (chvění), kterým vykládají barvy a jiné jakosti, jsou také něco věčného. Avšak právem se jim odpovídá, že je to sice pravda, že však sv. Otcové tomu tak nerozuměli. Nikdy jim nevstoupilo ani na mysl, že vlastní způsoby chleba a vína přestávají a že Bůh je nahrazuje, působě po proměnění pohyb, jenž na smysly má též účín, jako dříve jakosti chleba. Také se můžeme tázati, bylo-li by toto od Boha působené chvění etheru totéž, jako to, které dříve vycházelo z chleba. Odpovíme zaisté, že ne, že je nyní jiné, ne již přirozené, nýbrž divem způsobené. Ale pak způsoby nezůstávají tytéž. A jakých divů je třeba, aby též odpor, který hostie klade, když ji bereme do ruky, ohmatáváme, lámeme, byl od Boha uměle vytvořen tam, kde byl dříve chléb a kde nyní není nic leč tělo Páně? Jistě nechybíme řkouce, že takovýchto představ sv. Otcové neměli. Pamatujme však, že mluvili o přírodních vědách podle názorů své doby.

B o h o s l o v c i IX. a následujících století učili, že jsou ve Svátosti dvě věčné části: tělo Kristovo s jeho krví, a způsoby chleba a vína, udávající jako důvod, že zevního, reálného znamení je k svátosti třeba. Kde ho není, není svátost. V eucharistii mimo způsoby jiného není. Ve sporu s Berengarem mluví o věci často a zevrubně. Hildebert vykládá, že je tajemstvím, i jak se mění podstata chleba, i jak způsoby jeho zůstávají nezměněny a trvají bez podmětu (bez podstaty, z níž vyplynuly, na níž byly). I odkazuje na víru, která skrze milosti přijímá, čeho rozum nechápe. — Guitmund uvádí příklad, že kdyby hostie padla do ohně, způsoby by shořely, ale nikoliv tělo Páně. — Lanfrank vykládá kacíři, že se Svátost skládá

ze dvou věcí: z viditelných způsobů živelních (roz. chleba a vína), a z neviditelného těla a krve Páně. — Algerus přímo dokazuje věčnost (realnost) způsobů. Dí: Buď chuť, tvrdost, barva, jež cítíme, je něco skutečného nebo fantastického. Odstup, aby pravda zdělána byla z léček obraznosti, nebo pak není Svátosti, jelikož se z něčeho (těla) a ničeho (způsobů) nemůže skládati. Skládá se z pravého těla a krve Kristovy a z pravých způsobů chleba a vína.

Zrovna tak učí bohoslovci scholastičtí století XII. a následujících dob. — Albert Vel. dí: „Způsoby zůstávají bez podmětu.“ — Sv. Tomáš Akv.: „Po proměnění zůstávají všechny způsoby chleba a vína.“ „Je to možné mocí Boží.“ „Ve Svátosti není klamu; jsou v ní v pravdě způsoby, které smysly postřehujeme, rozum pak, jenž pojímá podstatu, chráněn je klamu vírou.“ — Sv. Bonaventura: „Je vhodné, aby způsoby zůstaly, k útěše smyslů a k zásluze víry.“ „Ve Svátosti jsou v pravdě způsoby bez svého podmětu.“ „Způsoby zůstávají, aby byly znamením těla a krve Páně.“ — Scholastikové v době po sněmu tridentském učí tak všeobecně. Stůj zde jen Suarez. Dí: „Že po proměnění některé způsoby chleba a vína zůstávají, je jisté nejen z víry, nýbrž i smysly.“ O názoru, že způsoby jsou jen zdánlivé, dí, že je proti víře a pravdě smyslů. „Jest jisté učení víry“, dí opět, „že způsoby, jež ve Svátosti vnímáme, jsou počtem tytéž, které byly dříve na chlebě a víně.“ Také tito bohoslovci měli skutečné, věčné způsoby za nezbytné jakožto zevní znamení, bez něhož není žádná svátost. Mimo to víme, že nebyla jim možnost božího působení na smysly neznáma, nebo uvádějí o něm mnohé příklady. Nelze tedy říci, že o vymoženostech moderní fyziky neměli tušení. Také hájí na základě víry v nejsv. Svátost názoru, že podstata a způsob jsou od sebe oddělitelné; však co se dá oddělit a zachovati, není holé nic. Podl: Petra z Alliaka byli prý někteří bohoslovci, kteří přijímali způsoby zdánlivé, ale jejich jména nejsou ani známa.

Právem tedy dlužno říci, že věcnou skutečnost způsobů drží sv. Otcové všichni, z bohoslovců téměř všichni. Poněvadž nejde o otázku číře filosofickou, má jejich souhlas velikou váhu.

Církevní sněmy učí totéž. Na sněmu kostnickém zavrženy byly Wicleffovy věty: 1. Podstata chleba a vína hmotná ve Svátosti zůstává, 2. způsoby chleba nezůstávají bez podmětu. Tyto dvě věty nepraví totéž, nebo Wicleff je učil jako dvě zvláštní věci. Také současní bohoslovci pokládali druhou větu za blud zvláštní a zvlášť odsouzený. Máme o tom i jiné jasné důkazy. Poněvadž je tedy odsouzena nauka, že způsoby bez podmětu (podstaty) nezůstávají, je tím prohlášena kladná nauka: způsoby zůstávají bez podstaty, totiž po proměnění.

Tím ovšem není prohlášeno, že způsoby jsou věčné, realní, ale pravda ta podle mnohých z odsouzení jako bohovědný důsledek jistě plyne. Sněm tridentský dí v prohlášení o proměnění celé podstaty chleba a vína, že „způsoby zůstávají“. I zde je prohlášeno o způsobách jen, že zůstávají, ale poněvadž tehdy všichni je měli za věčné, realné, vidí v tom mnozí bohoslovci bohovědný důsledek. R. 1694 zavrhl kongregace Indexu větu, že způsoby nejsou věčné, realní. V kněžských hodinách na den Božího těla se dí, že se smysly, vnímající způsoby, neklamou.

3. Ruští bohoslovci ve věroukách výklad o způsobách úplně pomíjejí. Nazývají způsoby „vidy“, t. j. to, co se vidí. Východní patriarchové vydali ve svém „Poslání“ pouze poučení, jimiž chtí předejít nepravé představy o velikém tajemství. Uvedeme z něho obsah.

Ač se chléb a víno ve svátosti eucharistie přetvořuje ve skutečné tělo a krev Páně, je on přítomen nejen s tělem, které se narodilo z Panny, sílilo, rostlo, pohřbeno bylo, vstalo z mrtvých, vstoupilo na nebesa, sedí na pravici Boha otce, a s krví, která byla prolita za život světa, nýbrž celý a všecek Pán Kristus v jeho bytosti (kata usian), t. j. s duší a božstvím, dokonalý Bůh a dokonalý člověk Proto se nazývá toto tajemství přičaštěním, že se jím činíme přičastnými (účastnými) božství Ježíšova. Zove se též obšćením a skutečně jest jím, neboť se v něm spojujeme s Kristem, účastní jsouce jeho člověčenství a božství, a také se skrze něho sjednocujeme druh s druhem mezi sebou.

Tělo a krev Páně sice rukou ano i zuby se láme a dělí při přijímání na mnohé části, ale jen na způsobách chleba a vína, pod nimiž jsou; samy zůstávají celé a nerozdělené. V každé části a v nejmenším drobtu posvěceného chleba a vína jest ne část těla a krve Páně — to by bylo rouhání a bezbožnost — nýbrž celý a všecek Pán Kristus, Bůhčlověk . . . Kdo jej přijímá, přijímá celé tělo boží, s nímž jest sám Kristus s božstvím svým.

Tímto učením vylučují se hrubé představy, jakoby věřící nepřijímali těla a krve Páně, s božstvím spojených, ale kosti, svaly a ostatní části těla, jaké měl na zemi. (Malinovskému podařilo se sebrati někde pomluvu, že takové představy měli katolíci středního věku, že jsou vysloveny v katechismu Pia V., že podle nich tělo Páně po přijetí podrobno bylo záživacímu procesu) Pravoslavná nauka o přepodstatnění říká, že podstaty chleba a vína přecházejí v podstatu těla a krve Páně a že v každé části je celé tělo Páně, pokládá za nemístné probírat otázku o těch kterých částech (akcidentech) euchar. těla Kristova. Žvýkání týká se jediné způsob těla a krve, nikterakž se nevztahuje na podstatu těla a krve.

Ač je mnoho bohoslužeb na světě, není mnoho Kristů nebo mnoho těl Kristových, nýbrž jeden a týž Kristus je přítomen skutečně a jistě a jedno tělo jeho a jedna krev ve všech chrámech. To ne proto, že tělo Páně, nalézající se v nebi, sestupuje na oltář, nýbrž proto, že se chléb přetvořuje a přepodstatňuje, je po posvěcení táž věc s tělem na nebi, totiž jedno tělo na mnohých místech. Proto se svátost ta pokládá za nejvíce zázračnou, mohouc býti postižena jediné věrou a nikoliv lidským mudrováním.

Po posvěcení chleba a vína nezůstává chléb a víno v podstatě své, nýbrž pouze tělo a krev pod způsoby chleba a vína, t. j. podstatou jejich způsob stává se tělo a krev Pána Ježíše. Tak zůstanou i dále, dokud se zachovají způsoby, nepřeměňujíce se již zpět v chléb a víno. Na tomto základě spočívá dávný zvyk konati v jisté dni liturgii na darech dříve posvěcených, chrániti sv. dary pro přijímání (naputstvování, viatikum) nemocných. V starověku spočíval na něm zvyk, posílati po jáhnech posvěcené dary křesťanům nepřítomným na bohoslužbách, mučedníkům, kajcníkům.

Poněvadž v eucharistii je po posvěcení božské tělo a krev Pána Ježíše, Bohočlověka, dlužno tělu a krvi Páně ve svátosti vzdávat zvláštní čest, božské klanění. Jakým pokloněním povinni jsme samému Kristu Pánu, takým i jeho tělu a krvi. Neviditelně je tu přítomen ten, o němž píše sv. Pavel k Židům (Žid. 1, 6). Podle sv. Jana Zlat. klanějí se mu v tajemství také andělé.

To jest všecek obsah dlouhého poučení. Tímto spekulativním výkladem spokojuje se také čtyřsvazková věrouka Malinovského! (Silvester vůbec není spekulativní). Přivádí leda některé myšlenky sv. Dimitrija rostovského o tajemství přepodstatnění. Některé obsahují skutečně pěkná přirovnání. Uvedeme ukázkou: Divíš-li se, že Kristus, často přijímaný, se neumenšuje, nýbrž celý zůstává na věky: podiv se tomu, že když rozžehneš svíci od svíce, světlo této svíce se nezmenšilo. Podivuješ-li se, že Kristus vchází v naše nitro, se neposkvrňuje a neuzavírá: podiv se, jak slunce svítí na nečistá místa a se neposkvrňuje. Divíš-li se, jak v malé částičce je celý Kristus: podiv se, jak se do zraku tvého vměstná veliká hora...

4. Uvedme ještě některé bohovědné důvody. Eucharistie je svátost, ale každá svátost je viditelným znamením. Všichni lidé pak mají viditelné znamení za nějakou skutečnou věc. Kdyby způsoby byly jen kmity etheru, které v nás působí dojmy barvy, tvaru a pod., eucharistie přestala by býti zevním znamením, t. j. svátostí tehdy, když by se nikdo na ni nedíval, jelikož by Bůh v nikom uvedených dojmů nepůsobil. Také by se mohlo říci, že je tolik viditelných znamení a tudíž i svátostí, kolik lidí na ni patří a kolikrát každý tak

činí. To vše je neslýchané a nerozumné. — Když Kristus řekl: „Toto jest tělo mé“, myslel slovem „toto“ zajisté něco skutečného, co apoštolové viděli. Pravdivost řeči Kristovy tedy žádá, aby způsoby, jež z chleba jediné zůstaly, byly skutečnou věcí. — A nebyly by smysly naše, kdyby tomu tak nebylo, klamány? Byly. Jednotlivý smysl nás ovšem nejednou klame, ale jiný smysl takový klam pak opraví. Zde by klamaly smysly všechny a stále. Takového klamu smyslového nelze připustiti, zvláště také proto ne, že příčinou jeho byl by Bůh. —

Říká se, a sama církev tak mluví, že eucharistie se láme, stravuje, kazí. To vše by byla pak rčení jen obrazná nevlastní. I církev by byla vlastně oklamána, nebo mluvíc tak, bere slova v přirozeném jejich smyslu. — Konečně bylo a jest pokládáno přijímání za skutečný pokrm, při němž se způsoby skutečně požívají. Zkušenost praví nám s naprostou jistotou, že tomu tak. Či působí Bůh i to uměle, zázračně? K čemu tolik divů, když jich není třeba?

Z těchto důvodů bohoslovci odmítli výklady, jež nepřijímají způsob jako něco věčného.

Způsoby zůstávají bez podmětu, jelikož se podstata chleba, na které byly, proměnila v tělo Páně. Totéž má platnost vždy také o víně. Nesmíme si mysliti, že po proměnění jsou na těle Páně jako na podmětě, jako by se staly způsoby jeho. To je nemožné, nebo tu by tělo Páně muselo přijmouti chuť, barvu, rozsažnost chleba. Také nejsou, jak už sv. Tomáš Akv. dí, ve vzduchu jako v podmětě, nebo také vzduch je samostatnou podstatou s vlastními sobě způsoby, i nemůže býti podmětem způsob cizích. Není tu vůbec nic, co by jím mohlo býti. Jsou proto bez podmětu. Avšak tělo Páně je s nimi jistým způsobem spojeno, o čemž níže bude řeč. Tím, že způsoby jsou po proměnění bez podmětu, bez podstaty, nestávají se ovšem podstatami, nejsou samy o sobě, neboť jejich nesamostatnost jim zůstává, takže jen mocí boží mohou býti zachovány.

5. Těžší je otázka, jak si tyto způsoby, jejich trvání a jejich účiny máme mysliti. Jest to otázka filosofická, avšak poněvadž eucharistie je středem našeho náboženského života a bádavý duch tak často se jí zabývá, připadá bezděky i na tuto otázku; proto chceme o ní několik slov říci. Složení těles je přirozeným tajemstvím. Co o něm věda podává, jsou dohady. Nejlepší výklad o zachování způsob podal sv. Tomáš Akv., jenž také o složení těles pověděl pravdy nejpřirozenější. Moderní věda, píše Gutberlet, znalec zajisté na slovo vzatý, popírá, ano posměchem provází od dob Kartesiových nauku o podstatě a případcích, zvláště případcích absolutních, ale svou naukou o energii bezděky se k ní vrací. Jsou případy (způsoby, akcidence) tvarové (modální), na př. pohyb, tvar. Jsou od podmětu (podstaty) neoddělitelné.

Ani Bůh nemůže zachovati okrouhlost bez nějakého podmětu, jenž je okrouhlý. Ale jsou případy absolutní, které jsou něco a proto mohou od svého podmětu ne sice přirozeně, avšak mocí boží býti odloučeny a zachovány. Takovou absolutní způsobou je kvantita, kolikost a tato kolikost je podmětem, na němž ostatní jakostné vlastnosti tělesa, jako barva, chuť, tvar jsou. V eucharistii po proměnění zůstane tedy kvantita, kolikost, a na ní spolu ostatní způsoby.

Podle Aristotela kvantita není podstata sama, nýbrž to, čím se podstata stává rozsažnou, prostornou. S rozsažností v prostoru stává se neproniknutelnou, t. j. v prostoru, který vyplňuje a dokud jej vyplňuje, nemůže přirozeně býti nic jiného. Skutečně žádné těleso nemůže býti činné nebo něco od jiných těles strpěti, leč skrze rozsažnost v prostoru, kvantitu. Žádné těleso nemůže zraniti ducha ani zameziti, aby ho nepronikl, jelikož duch je nerozsažný, a těleso může působiti jen skrze kvantitu. Hmatat můžeš jen to, co je rozsažné; chutnat jen to, co se rozsažně dotkne tvého jazyka; barvu, tíži má jen to, co plní nějaký prostor. Myšlenku nemůžeš ani hmatat, ani chutnat, myšlenka nemá tíže, barev. Proč? Poněvadž není prostorná, nemá kvantitu. Tělesa mohou působiti jen skrze kolikost a mohou i od nás jediné skrze ni býti smysly postřehována. Z kvantity a jejich kolikostných vlastností soudíme pak rozumem na podstatu, smyslům nedostupnou. Z kvantity a spojených s ní jakostí usuzujeme, že tato věc je chléb, kámen víno a p. Jestliže tedy kvantita je od podstaty oddělitelná, není proti trvání a působení způsob valných obtíží, nebo s kvantitou zůstává to, co těleso samo působilo, a to, co od jiných trpělo, zůstává celý poměr podstaty k okolí. Těleso, jež zůstává rozsažné, i když podstata jeho zmizela, jeví se tedy zrovna tak, jako dříve, má též tvar, touž barvu, touž tvrdost a j.

Však hlavní otázkou je: je-li kvantita skutečně od podstaty oddělitelná? Tu je také největší obtíž. Je-li oddělitelná, jsou oddělitelné tvar, chuť, barva, vše, čeho kolikost je bližším nositelem, podmětem. Kdo odložil nemoc, odložil spolu zjevy, které s ní souvisely, skrze ni se děly. Dáme, že aspoň Bůh může takové oddělení způsobiti. V duši je jistě rozdíl mezi duchovou podstatou a mezi jejími schopnostmi mysliti a chtíti. Čím více se kdo v myšlení cvičí, tím lépe mysliti dovede. Kdyby schopnost mysliti a duše bylo totéž, myslila by vždy stejně. Neco jiného je tedy duše, něco jiného schopnost mysliti a něco jiného myšlenka. Podle toho můžeme souditi také na těleso a říci, že v něm jsou schopnosti, jež jsou něco jiného nežli těleso samo. Moderní věda mluví ne o schopnostech, nýbrž o dispozicích, ale věc sama vyjde na jedno a totéž. Ani dispozice není totéž co věc, nýbrž je něco od ní odlišného, něco k ní přístupujícího. Myšlenku nemohu si mysliti z duše vyňatu a jako ve vzduchu létající, neboť je

pouhou jakostnou změnou rozumu, ale schopnosti si mohu mysliti o sobě. Tak nemůže být od tělesa odloučen pohyb, neboť je to také jen případek tvarový. Ale kvantita, t. j. rozsažnost se silou odporovati, je způsobu absolutní, a proto je oddělitelná. Kvantita jest nějaká síla podstaty, nahodilá, ale věčná, realná, jež působí, že podstata své částky a částky způsob rozkládá do prostoru, prostorně, a dává jim schopnost odporu. Kvantita podstaty u hostie činí tedy, že tato hostie má určitý tvar v prostoru, tvrdost a p., krátce, že částky podstaty a způsob jsou u ní rozloženy v prostoru a mají sílu odporu (neproniknutelnost). Po proměnění zmizí podstata, ale síla ona (kvantita) je od Boha zachována, a je zachována s touže působností jako dříve. Zrovna tak, jako dříve rozkládala částky podstaty a způsob, tak rozkládá nyní jen své částky a částky způsob. Síla ona jest, jak jsme řekli, něco skutečného, ale nahodilého a nalézá se na částkách podstaty a způsob; toto něco zůstane a působí jako dříve. Že tomu tak, nepoznal rozum přirozeně, nýbrž teprve tehdy, když přemýšlel o nejsv. Svátosti.

Tak chápeme, že posvěcená hostie jeví se, když ji lámeme nebo chemicky rozkládáme, jako chléb. Vše, co je na ni smyslům dostupné, zůstalo skrze kvantitu. Rovněž, že má týž přirozený účín jako skutečný chléb, na př., že hostie sytí, krev Páně, nemírně požitá, opíjí a p. Kvantita se způsoby má touž činnost jako dříve. Při vůni a chuti dříve rozkládaly se v ústech a nose částky podstaty se svou kvantitou, po proměnění koná účín též sama kvantita, nebo je tak od Boha zachována, t. j. je spojena s chutí a vůní. Chuť a vůni nejmenoval nikdo podstatou před proměněním; proto není jí ani po proměnění. Chuť a vůně vycházely z podstaty, snad jako plyny, skrze kvantitu, a proto s ní jsou také zachovávány. Řekneš snad, že náležejí k viditelnému znamení, pod nímž je přítomno tělo a krev Páně, a že snad je (tělo a krev) tedy i přítomno pod částkou kvantity, která působí chuť a vůni. Odpovídám: Chuť nebo vůně sama není zevním znaméním, nebo k viditelnému znamení náležel souhrn všeho, co na způsobách smysly postřehují. Proto, kdo vnímá pouze vůni proměněného vína, nepřijímá tím krev Páně. Jakmile se částka kvantity s vůní nebo účinkem vůně od způsobu chleba nebo vína oddělí, odděluje se od zevního znamení, pod nímž je Kristus přítomen, i neobsahuje Krista. Proto také obdržel zajisté hned příslušný sobě přirozený obsah. Rovněž chápeme, jak způsoby se mohou ukaziti.

Že se způsoby kazí, víme ze skutečnosti. Jakmile přestávají být v pravdě způsoby chleba a vína, není pod nimi přítomen Kristus. Způsoby, majíce všecku dřívější činnost, podléhají ovšem také zevním vlivům jako dříve. Proto se mohou vlivy, na ně působícími, kaziti. Když způsoby jsou tak zkaženy, že tělo Kristovo pod nimi není, nabývají zase pod-

staty. Neodpovídá zajisté pořádku božímu, aby způsoby, pozbyvše účelu, dále zůstaly, divem jsouce udržovány, bez podstaty, a ještě méně, aby se staly způsobami jiné podstaty. Dostanou podstatu, která jim právě odpovídá podle stavu, v němž se nalézají, na př. místo dřívější podstaty vína, podstatu octa. Když tělo Páně přestane býti pod způsobami přítomno a nastoupí jiná podstata, přiměřená stavu způsob, nelze říci, že se podstata těla a krve Páně změnila, na př. podstata krve Páně v ocet. Kristus prostě přestal býti přítomen. Způsob, ukazivši se, nebyla již způsobou vína, tím přestala býti zevním znamením krve Páně, i přestal Kristus pod ní býti přítomen. Proč nelze mluvit nyní o proměnění? Poněvadž tu není poměru a vztahu, které jsme viděli při proměnění chleba a vína v tělo a krev Páně. Nikdo neodděluje určitý chléb a nepronáší nad ním konsekrční slova s účelem, aby jej proměnil.

Zvláštní případ nastane, když se způsoby smísí s jinými látkami. Když by někdo do způsobu vína nalil jinou tekutinu, která víno zkazí, přestává viditelné znamení vína, a proto přestává i přítomnost krve Páně. Když by někdo do způsobu vína nalil vína, Kristova přítomnost, zdá se, nemizí, jelikož viditelné znamení zůstává, jsouc toliko smíšeno s jinou věcí, od níž nemůže býti rozeznáno. Podobně hostie, jež se dostala mezi hostie nekonsekrované, zůstává proměněna, ač od neproměněných nemůže býti rozeznána. Přilité víno nestává se krví Páně ani s ní není smíšeno, nýbrž jen způsoby vína se smíchají se svátostnými způsoby, a víno oblévá tělo a krev Páně, aniž je ovšem činí mokré nebo vonné a p. Když způsoby jsou poskvřněny, zamazány, není tím poskvřněno nebo zamazáno tělo s krví Páně. Bůh je přítomen bez poskvřny i na místech nečistých. Řehoř XI. zavrhl mínění, že hostie, jež padla do bláta, není, když způsob trvá neporušena, tělem božím.

O zázračných zjeveních Krista (těla, krve, dítky a p.) ve Svátosti možno říci toto: Poněvadž je tu možný snadno omyl, dlužno takové zprávy přijímati s největší opatrností. Když se zjev stane na okamžik, stal se asi ve smyslech (oku) diváka, takže způsoby zůstaly nezměněny a tudíž i Kristus pod nimi. Když trvá stále nebo pravidelně, změnily se asi způsoby. Poněvadž oslavený Kristus nekrváčí, dlužno krvácení hostie a p. mlti za zvláštní zjev, od Boha divem způsobený, nikoliv za krev Kristovu. Pravidlo je, že zůstaly-li způsoby neporušeny, trvá i přítomnost.

Výklad tuto daný je založen na filosofickém názoru, tak zvaném hylomorfismu, podle něhož se tělesa skládají z látky, podstatného tvaru, k nimž přistupuje kvantita, jež dává podstatě t. j. látce s podstatným tvarem trojí rozsažnost (výšku, šíři, délku). Tato kvantita je něco věčného, reálného, aspoň do té míry, že může od Boha od podstaty býti oddě-

lena. Kvantita pak je podmětem, nosičem ostatních jakostných vlastností podstaty. Jako duše myslí rozumem, takže nosičem myšlenek je rozum, tak kvantita je nosičem hmotných případků. Dává všem částkám tělesa prostornost, t. j. klade je do určitého pořádku, činíc zároveň, že v témže prostoru nemůže býti nic jiného. — Tento výklad je možný také při tak zvaném *dynamismu*, podle něhož tělesa jsou podstaty s určitými silami. Podle něho základní síla hmoty záleží v tom, že klade odpor. Síla, klásti odpor, a skutečný odpor jsou dvě věci, nebo účín vždy se liší věcně od své příčiny. (Stůl od stolaře). Sílu nelze od hmoty oddělit, ale její účín ano. Proto může jej Bůh zachovati i bez podstaty. Účinem rozumí se tu skutečný odpor podstaty, ne něco mimo ni. Bohoslovci nazývají sílu „energii“, skutečný odpor „energemenem“. *Energema* jeví se pak jako způsob. Tento výklad odpovídá více názoru moderní fyziky. — Jsou zajisté možny i jiné výklady. Nesmířitelná je nauka o eucharistii s idealismem, jenž z hmoty činí pojmy, a pantheismem, který z ní činí Boha, s monismem, jenž uznává vůbec jen jedinou podstatu ve světě, a ovšem i s materialismem. Avšak tyto soustavy jsou bludné.

O způsobu, jak je Kristus v eucharistii přítomen.

Když pravíme, že pod způsobou chleba je přítomno tělo a pod způsobou vína krev Páně, nedíme: jen tělo, jen krev. Kristus Pán je přítomný celý pod každou způsobou.

1. Jest článek víry, že v eucharistii je celý Kristus přítomen, s tělem, krví a duší, s božstvím a člověčenstvím. Silou slov: „Toto jest tělo mé“ proměňuje se chléb jen v tělo Kristovo, a silou slov nad kalichem jen víno v krev. Avšak tělo, jež se stává přítomno, jest oslavené tělo, které Pán Ježíš má v nebi, tudíž tělo živé. Tělo žije duší. Kde je živé tělo, je duše. K živému tělu náleží také krev. Totéž třeba říci o krvi. Ačkoliv tedy konsekrační slovo mění jen chléb v tělo a víno jen v krev, je zároveň — bohoslovci říkají *per concomitanciam*, provázením, důsledkem — s tělem duše a krev, a s krví duše a tělo. A jelikož člověčenství Kristovo je nerozlučně spojeno s božstvím, je s tělem přítomen celý Kristus a s krví též. Sněm tridentský dí: „Kdo by tvrdil, že v eucharistii není obsaženo v pravdě, skutečně a podstatně tělo a krev spolu s duší a božstvím Pána našeho Ježíše Krista, a tudíž celý Kristus, je v klatbě.“ Rovněž praví, že tělo a krev jsou přítomny silou slov, ostatní přirozeným spojením. Proč se tak děje pod oddělenými způsoby, uslyšíme v nauce o mši sv.

2. Jest článek víry, že celý Kristus je přítomen pod každou způsobou. Důkaz, který podáváme pro tuto větu, má platnost také pro větu předešlou.

P í s m o. Spasitel řekl: Kdo jí mé tělo a pije mou krev, ve mně přebývá a já v něm Kdo jí mne, živ bude pro mne (Jan 5, 57. n). Kdo jí mne, nevztahuje se jen na tělo, nýbrž na celého Krista. Slovem: Toto jest tělo mé, bylo tělo Kristovo hned přítomno. Ale poněvadž s ním byly krev, duše a božství tehdaž spojeny a nyní jsou od sebe neodlučitelné, stal se pod způsobou chleba přítomen hned celý Kristus a stává se pod ní přítomen také nyní. Apoštol dí: Kdokoli jísti bude chléb tento „aneb“ píti kalich Páně nehodně, vinen bude tělem „a“ krví Páně (1. Kor. 11, 27). V první části věty užívá sv. Pavel spojky „aneb“, což znamená: ať požívá jen tělo, anebo jen krev; v druhé části věty je však spojka „a“, t. j. vinen obou.

P o d á n í. Mínění sv. Otců vysvětluje z výroků jejich, kolikráte již uvedených. — Podle sv. Cyrilla Jer. stává se přijímající „Kristonoscem“, „Kristus bydlí v něm tělesně“. — Podle sv. Jana Zlat. přijímáme a požíváme Krista, jenž sedí v neporušené síle na výsostech a jemuž andělé se klanějí, Kristus nechává se od nás dotýkati. — Podle sv. Hilaria je po přijímání Kristus v nás a my v něm. — Sv. Ambrož dí, že když eucharistie je tělem Kristovým, je i Kristem samým. — Sv. Efrem praví, že Krista, jemuž se v nebi andělé klanějí, nemůžeme požívat, a že se proto učinil chlebem života. „Požíváme tě, Pane, a pijeme tě, ne abychom tě ztravovali, ale abychom skrze tebe žili.“ — Sv. Augustin dí, že Kristus sám sebe v rukou nesl, Jeronym, že v eucharistii je Kristus zároveň hostinou a hostem, Jan Dam., že tento pokrm je chléb života, Pán náš Ježíš Kristus, jenž s nebe sestoupil, tělo božstvím nadané a j. — V liturgiích sv. Basila, Jana Zlat. a j. čte se: „Král králů a Pán pánů přichází, aby byl obětován.“ „Láme se a dělí beránek Páně, Syn Otce, jenž stále je požíván a nestráven. — V liturgii římské: „Tělo je pokrmem, krev nápojem, ale Kristus zůstává celý pod obojí způsobou.“ Ve všech vzdává se eucharistii úcta božská.

B o h o s l o v c i učí jednomyslně totéž. — Sv. Tomáš Akv. vykládá, co jsme uvedli v první větě, že silou slov nad chlebem je přítomno tělo Kristovo, a zároveň pro nezbytné spojení božského života tělo a krev, duše a božství (per konkomitanciam). Kristus nikdy se od svého těla neodděluje. Tělo Kristovo má kosti, čivy a vše, co k pravému živému tělu lidskému nezbytně náleží, ovšem oslavenému. Opět vykládá, že pod způsobou chleba je silou slov tělo, ostatní přirozeným spojením, pod způsobou vína krev silou slov, ostatní přirozeným spojením. — Sněm tridentský dí: „Církev vždy věřila, že hned po proměnění pod způsobou chleba a vína je právě

tělo a pravá krev Pána našeho s duší a božstvím jeho, ale tělo pod způsobou těla a krev pod způsobou vína silou slov, tělo pak pod způsobou vína a krev pod způsobou chleba, duše pod oběma silou přirozeného spojení a provázení, pro něž části Pána Krista, jenž z mrtvých vstav už neumírá (Řím. 6, 9), jsou spojeny, a božství pro podivuhodné hypostasné spojení. Proto jest pravda pravdoucí, že je přítomen pod každou způsobou. Celý Kristus je pod způsobou chleba a každou jeho částkou, celý pod způsobou vína a každou jeho částkou.“

Z r o z u m u. Bůh ovšem může rozdělit tělo od krve, obojí od duše a božství, hledíme-li na jeho moc. Ale nemůže to učiniti, hledíme-li na řád, jež ustanovil. Není možno, aby se oslavené tělo oddělilo od jeho osoby, a jsouc bez duše a božství, leželo roztroušeno po sterých místech. Také jen tělo s božstvím spojené může býti duchovním pokrmem. Když tedy je chléb proměněn, je přítomno tělo Pána Krista dokonalé, dokonalá duše jeho i božství. Síla slov obrací se přímo na tělo, ale zároveň působí k přítomnosti ostatních nezbytných částí, nebo slova činí přítomna celého Krista, ale jen proto, že nezbytně vše to je s tělem spojeno. Slova kněze, podle ustanovení Kristova vyslovená, pohnou neomylně vždy Boha, aby se stalo, co slova dí, totiž tělo, krev. Ale poněvadž určil vtělení, nerozlučné spojení Slova s člověčenstvím a j, musí učiniti, čeho slova přímo nevyslovují, musí dáti svátostnou přítomnost celému Kristu.

Pro „vbydlení“ božských osob, totiž pro vzájemné jejich pronikání, o němž byla řeč v knize o Trojici, je v eucharistii se Slovem také Bůh Otec a sv. Duch. Ale ne všechno, co se dí v eucharistii o Kristu, lze proto říci také o nich, nebo jen druhá božská osoba je spojena s člověčenstvím. Bůh Otec se při mši sv. neobětuje, sv. Ducha nepožíváme. Avšak pravda je, že při přijímání spojujeme se i s nimi.

S l o v a u s t a n o v e n í musí býti p r a v d i v a. Proto se stává přítomným tělo, které právě Kristus má. Nyní má oslavené tělo, a proto v eucharistii je přítomen Kristus oslavený. Při poslední večeři měl tělo smrtelné, proto bylo tehdy pod způsoby přítomno tak, jak je právě měl, a s ním Kristus, jak právě byl. Slovo: „To'o jest tělo mé“ znamenalo jej tak, jak právě žil, a proto, aby bylo pravdivo, tak se nezbytně vyplnilo. Osvald míní, že se Kristus učinil přítomným v oslaveném těle, uváděje na vysvětlenou proměnění Páně na hoře Tábor. Není pochyby, že tak Kristus učiniti mohl. V době smrti Páně apoštolové ovšem „ne'ámali chleba“, ale kdyby tak učinili, bylo by pod způsobou chleba přítomno jen tělo s božstvím, a pod způsobou vína jen krev s božstvím, nebo byly rozděleny; duše Kristova v eucharistii by vůbec nebyla.

3. Jest článek víry, že Kristus je celý přítomen také v každé části způsobu, když byla rozdělena.

Zcela p trný důkaz je dán v Písmě jednáním Pána Ježíše při poslední večeři. Proměniv chléb, lámal jej a dával apoštolům. Z kalicha pili všichni pořadem. Přijali Krista pod obojí způsobou, z níž požili jen část. Je tedy Kristus celý přítomen v každé oddělené částce. — V liturgiích sv. Jana Zlat. se čte: „Láme se beránek Boží, jenž je lámán a se nezmenšuje (nerozděluje), jenž stále je požíván a nestravuje se.“ — V sakramentáři sv. Ambrože dí se v praefaci: „Jednotliví dostávají Pána Krista a v jednotlivých podílech je celý, nezmenšuje se v jednotlivých (přijímatelích), nýbrž celý se dává jednotlivcům.“ — Dlouho bylo v církvi zvykem, proměňovati velikou hostii a přijímacím položití ulomený kousek na ruku. Také pivali všichni z jednoho kalicha. Sv. Otcové píší o této věci jasně. — Cyrill Jer. napomíná katechumeny, aby nic z eucharistie neupustili. Dodává: „Na to, čemu dáš zkaziti se, máš patřiti tak, jakobys ztratil jeden ze svých údů. Nestřežil-li bys darovaných zlatých peněz? Čím více máš pečovati, aby se ani úlomeček neztratil z toho, co je dražší nad zlato a drahé kamení.“ — Caesarius Arelatský († 542) dí: „Tolik je v části jako v celku; nepřijímají méně jednotlivci, nežli všichni. Jeden, dva, mnozí přijímají celé bez zmenšení...“ — Pseudo-Dionysius: „Když kněz nerozdělený chléb zlomí v mnohost a jednotný kalich podává mnohým, zmnohonásobuje a rozděluje obrazně jen jedinnost.“ — Eutychius († 582): „Každý přijímá celé sv. tělo a drahou krev Páně, i když dostane jen část z darů, nebo nerozdělený poděluje všecky.“ — Když v Cařihradě v XII. stol. vznikla otázka o neporušitelnosti těla Páně v eucharistii, bylo poukazováno na výroky těchto, jakož i jiných Otců, a naše pravda dotvrzována. — Sněm florencký dí: „Pod každou částí posvěcené hostie a posvěceného vína jest po rozdělení celý Kristus.“ — Sněm tridentský vyslovil tatáž slova v kánonu pod klatbou. —

Souhlas bohoslovců je úplný. — Jako bohoslovný důkaz lze uvést, že Kristus zůstává přítomen, dokud způsobu chleba a vína zachovají svou povahu chlebovou a vinnou. Lámáním zůstává chléb chlebem, rozdělením vína každá část i kapka, vínem. Ergo.

4. Jest bohoslovný důsledek, že Kristus je celý přítomen pod každou částkou způsobu i před jejich rozdělením. Sněm tridentský, mluvě o tom, že Kristus je pod každou částkou způsobu, praví někdy „po rozdělení“, ale někdy tato slova vynechává. Poněvadž naše věta jest všeobecnou naukou bohoslovců, lze právem míti za to, že sněm tak učinil s úmyslem, aby jejich nauku aspoň naznačil. Z bohoslovců jen několik málo starších, mezi nimi Albert Vel., učilo

jinak. Jako příklad uváděli nerozlomené zrcadlo, v němž se slunce třpytí jen jednou, a zrcadlo rozlomené, v němž se třpytí tolikrát, kolik je kousků. Tak, pravili, je také ve Svátosti. Avšak jejich názor byl od ostatních zavržen, ano přísně odsuzován.

Pravda ta plyne ze slov ustanovení. Podle nich je Kristus přítomen tam, kde byla podstata chleba. Ale podstata chleba je v každé části hostie, každé kapce vína. Myslí si drobeček v hostii, i ten je celá podstata chleba. Kdyby tomu tak nebylo, bylo by nám mysliti, že se část podstaty mění v hlavu Krista, část v ruku a p. Ale není žádného důvodu, proč má na místě podstaty chleba v této části býti jen část Krista, a zrovna určitá část jeho těla. — Uvaž i tuto nemožnost: Když se hostie láme, je jistě Kristus v každé části celý. Nebyl-li tam tím způsobem již dříve, stal se tam přítomen „zlomením“. Avšak to jest neslýchané. Jediná slova ustanovení mají moc proměnit chléb a víno. Dělení je věc číře mechanická.

Sv. Tomáš Akv. dí, že Kristus je přítomen v Svátosti „po způsobě podstaty“. Jako celá podstata je všude v hostii, tak je celý Kristus v ní po proměnění všude. Hostie není ovšem „všechn“ chléb světa. Chléb skládá se ze samých částic, zvaných molekuly, jež jsou úplnou podstatou chlebovou. Molekul nelze sice jednotlivě smysly postřehnouti, ale to nepřekáží. Jsouce spojeny, jsou viditelným znamením. Když se z hostie taková částka, kterou smysly nelze postřehnouti, ztratí, snad vlivem vzduchu, přestává v ní, jak se zdá, Kristus býti přítomen, jelikož už není viditelným znamením. Taková částka je také zajisté neschopna konsekrace. Jak mohu říci: „Toto“ jest..., když nic nevidím? Chemickým rozdělením chleba na prvky přestává podstata chleba. Proto posvěcená hostie, takto rozdělená, už není znamením podstaty chleba a také ne zevním znamením svátostným. I pod částčkou, s chlebem spojenou, je Kristus přítomen celý, s celým tělem a s celou duší, se všemi údy, smysly, čivy, vším, co má oslavené jeho tělo v nebi, se všemi schopnostmi rozumu a vůle. Podivuhodná zajisté věc. Pochopiti ji není snadno; představit si ji obrazností, je nemožno. Zde dlužno všechny představy odstraniti a toliko rozumem mysliti. Představa dala by nám Krista skrčeného nebo stlačeného, nebo jinou nemožnost a nerozumnost. Jen rozum dá nám jakési pochopení. Jak si Kristovu přítomnost máme mysliti, uvedeme v dalším článku.

O nerozsažné a mnohonásobné přítomnosti Kristově v eucharistii.

Přítomnost Kristova v způsobách není přirozená.

Těleso je přirozeně v prostoru tak, že z něho vylučuje každé jiné těleso, jež má přirozenou rozsažnost, t. j. kolikost (kvantitu) přirozeně rozsažnou. V způsobách máme kolikost (kvantitu) chleba s přirozenou její rozsažností. Kolikost, jež rozkládala částky chleba v prostoru tak, že vylučovaly z téhož prostoru jiné těleso, zůstala, a s ní zůstal i její účín, vyplnění prostoru tak, že v něm nemůže býti nic jiného. To není tělesu přirozené. Ve Svátosti v témže prostoru hostie je po proměnění tělo Páně.

Těleso je přirozeně v prostoru tak, že každá jeho část odpovídá určité části prostoru. Člověk vyplňuje určitý prostor, jenž odpovídá velikosti těla. Vyplňuje jej tak, že každá část těla zaujímá jinou část prostoru; kde je ruka, není zároveň noha atd. Kristus ve Svátosti je přítomen jinak. Kristus je celý v celé způsobě a celý v každé části. Býti takto v prostoru, není tělesu přirozené.

Těleso přirozeně je rozloženo v prostoru podle svých částí; hořejší nahoře, dolejší dole, pravá v pravo atd. Tak vyplňuje každá část těla jinou částku prostoru. U Krista v eucharistii také není hlava tam, kde je šíje, ruka tam, kde je noha, ale rozloženosti v prostoru vedle sebe, po částech prostoru, u eucharistického těla není. Jak patrně, není tělo Kristovo ve Svátosti sloučeno se skutečným prostorem, neměřil se co do délky, šířky a p. podle měr našeho prostoru, je mimo náš prostor, rozsažný přesně podle svých částí.

Přítomnost Kristova ve Svátosti odpovídá způsobu, kterým duchové jsou přítomni v určitém prostoru, n. př. duše v těle, anděl ve světnici. Pravíme „odpovídá“, nebo úplné stejnosti tu není. Abychom měli předem nějaký pojem o přítomnosti Pána Ježíše ve Svátosti, uveďme si, jak duše je v těle.

Již sv. Ambrož napsal o eucharistickém těle, že je duchové. Sv. Otcové, činíce rozdíl mezi tělem Pána Ježíše na zemi a v nebi a ve Svátosti, nazývají tělo svátostné „duchovým“, nebo mluví o částce hmotné (způsobách) a duchovní (tělu) ve Svátosti. Nadpřirozená duchová přítomnost na způsob duše v těle nebyla jim cizí.

Vizme tedy. 1. Duše je v celém těle, Kristus je v celé hostii. 2. Duše je v každé části těla, neboť působí, že každý sval, čiv a j. je živý a lidským tělem. Myslitelé dí, že informuje celé tělo, t. j. dává mu lidskou formu neboli člověckost. Ale poněvadž duše je jednoduchá, nejsouc ani dlouhá ani ši-

roká, nemůže býti rozdrobena ani roztáhnuta od hlavy k patě a p., nýbrž je všude celá. Podobně v hostii je každá částěčka chlebem, a přec celá hostie je jen jeden chleb. Tak jest Kristus v každé částce hostie celý. 3. Duše má v těle jedinou přítomnost, a nikoliv dvě, tři (v hlavě, ruce, srdci atd.) Tak Kristus v hostii má také jen jednu přítomnost. Před zlomením hostie je v ní Kristus úplně jen jednou, neúplně v každé částce. Zde činí prostor lidské mysli zvlášť obtíže. Poněvadž si věc neprostornou, n. př. ducha, nemůžeme představit, anať každá představa je obraz, tedy věc rozsažná, nedovedeme se snadno vpraviti ani v myšlenku, že duše je celá v celém těle a v každé jeho části, a že Kristus je celý v celé hostii a v tolika částech na kolik se vůbec dá dělit. Ale je tomu nezbytně tak.

Než mezi duší v těle a Kristem ve Svátosti je co do přítomnosti i rozdíl. Duše je duch. Tělo Kristovo ve Svátosti není rozsažné, ale přirozeně mělo by „jako tělo“ rozsažné býti. Co má duše přirozeně, totiž duchovou přítomnost v těle, má tělo Kristovo nadpřirozeně, tím, že podržuje sice svou kvantitu, ale odložilo skutečnou rozsažnost v prostoru. — Duše spojena je s tělem fysicky, Kristus se způsoby nikoliv. — Duše je přítomna jen v jednom těle, Kristus v tisícerych hostích.

Dvě věci plní nás údivem: nerozsažná přítomnost Kristova v eucharistii, a přítomnost téhož Krista na tisícerych oltářích. Prvá je hlavní. Dám-li podle možnosti dostatečné vysvětlení prvé otázky, vysvětlili jsme dostatečně největší obtíž eucharistického tajemství; pak druhá otázka neposkytuje již nových zvláštních nesnází. Pokoušejíce se o vysvětlení velikého tajemství, nebadáme v něm svévolně. Ctíme je v pokoře. Činíme tak proto, že rozum bezděky na obtíže tu skryté připadá a nějaké pomoci v nich žádá, též proto, že Bůh chce, abychom se mu v jeho divech kořili, což se děje tím více, čím více velikost jejich poznáváme.

1. Nerozsažná přítomnost Páně. Kristovo tělo v nebi je přirozeně rozsažné, t. j. vyplňuje prostor na způsob těles, ale je zduchovělé, takže může hmotné věci pronikat. Abychom vysvětlili poněkud jeho duchovou přítomnost ve Svátosti, jest se nám tázati: jak je možno, aby se stalo nerozsažné a nabylo tak v prostoru přítomnosti, jež je duchu vlastní? Nesmíme si mysliti, jakoby Kristus byl maličký jako hostie nebo snad skrčený a stlačený. Jinak třeba k obtíži přistoupiti a ji řešiti. Kristus musí zůstat tak, jak je v nebi, ale odložiti skutečnou prostornost. Stane-li se, že jeho tělo nepodlehne rozměrům našeho prostoru, pak též Kristus nezmenšený a nezvětšený, nezměněně velebný a krásný, může býti v drobtu hostie, malém jako tečka, anebo v hostii veliké na tisíc sáhů, anebo v obou. Naše oko vidí rozsažnou hostii, Kristus ji naplňuje, ale nepodléhá jejím rozměrům.

Každá podstata tělesná může být rozdělena v části téže podstaty. Mohu rozlomit hostii v částky, které jsou chléb jako celá hostie. Co je dělitelné, má již dříve části, ale spojené. Filozofové zovou takové části „integrální“. Tak ruka je integrální část těla. Tuto dělitelnost v části, nebo prostě tyto části má každá tělesná podstata sama sebou, tím, že je tělesnou podstatou. Nemá jich tedy od nějaké vlastnosti, která k podstatě přistupuje. Taková vlastnost, k podstatě přistupující, je totiž věc případková, nahodilá, i nemůže věci dáti nic podstatného. Větší tělesná síla nemůže z člověka učiniti vyšší lidskou podstatu. Každá tělesná podstata má tedy sama sebou části, které jsou téže podstaty. Každá podstata má povahu samostatné věci a tudíž ji mají i její podstatné části. Samostatné věci liší se od sebe svou bytostí. Integrální části podstaty, nejsouce jedna a táž věc, liší se proto také, a liší se od sebe svou bytostí. Co z toho plyne? Že každá tělesná podstata má přirozenou schopnost, aby její části byly v prostoru, zaujímajíce každá prostor jiný. Skutečně je každé těleso rozsažné. Ano v tělese je jakási potřeba, aby svými částmi zaujímalo určitý prostor. Těleso, majíc části od sebe se lišící, části, jež mají povahu samostatných věcí, přirozeně je tak učiněno, aby své části kladlo vedle sebe do prostoru, t. j. rozsažně. U ducha, jenž nemá částí integrálních, toho není.

Hostie před proměněním je jedna chlebová podstata, tato chlebová podstata má částky, jež vyplňují okrouhlý prostor, každá svůj. Schopnost nebo potřebnost (požadavek) tělesné podstaty, zajmouti svými částmi prostor, zove se rozsaživost. Skutečné zajmouti prostoru rozsažnost. Kartesius (Descartes) učil, že skutečná rozsažnost náleží k podstatě každého tělesa. Mínil-li se tím skutečná rozsažnost v prostoru, je věta nepravdivá. Chlebová podstata a rozsažnost její v prostoru nejsou jedno a totéž. Kartesius tvrdil přes příliš. K tělesné podstatě náleží nezbytně jen schopnost, spojená s přirozeným požadavkem, býti rozsažně v prostoru, to, co jsme nazvali rozsaživost. Avšak to není ještě skutečná rozsažnost. Ta z podstaty a její rozsaživosti teprve vyplyne. Bohoslovcům, kteří se naukou Kartesiovou, jež nabyla veliké obliby a váhy, dali svěsti, bylo dávat pak výklady o eucharistii nerozumné a nedůstojné, o těle Krista nesmírně maličkém. Kartesius sám myslil, že Kristus je ve Svátosti přítomen jen s duší a božstvím; to je ovšem blud. Rozsažnost, t. j. skutečné zaujetí určitého prostoru, uskutečňuje se podle pořádku. Aspoň u bytostí ústrojných (organismů) je tomu vždy tak. U lidské podstaty děje se rozložení částek v prostoru vždy tak, že nahore je hlava, pod ní krk, pod krkem trup a p. Části ty jsou také určitě spojeny. Tento pořádek, nebo vlastně to co tento pořádek provádí, částky podle něho spojujíc, nemusí býti podstata sama, nýbrž něco, co nezbytně musí k ní přistoupiti

jakmile rozsažnost začne působiti, jakmile na př. podstata má býti podstatou určitého člověka. Nežli tedy podstata, na př. tělo, má v prostoru skutečnou rozsažnou podobu zevní, přistupuje k ní něco, co ji tuto podobu dáva vnitřně. Podstatu člověka nemohu si jinak mysliti nežli s hlavou nahoře, nohama dole a p. Tento pořádek musí míti podstata člověka v sobě vždycky, tedy již dříve, nežli se uskutečňuje v prostoru. Bohoslovci tomu říkají vnitřní kolikost (kvantita), (vnitřní tvar, vnitřní podoba).

V podstatě tělesné je tedy rozsaživost, t. j. schopnost, ano potřebnost (požadavek), klásti své části do prostoru. Ta je od pojmu tělesné podstaty neodlučitelná. K rozsaživosti patří, aby dala podstatě „vnitřní kolikost“ (tvar, podobu), jež dáva podstatě na př. tělu to, že má podobu dokonalého člověka, ale neprostorně. Podstata lidského těla je úplná, jen ji chybí ještě, aby se přizpůsobila našemu prostoru, v němž žijeme, t. j. jeho rozsažnosti. Jakmile se to stane, bude míti kvantitu zevní, r o z s a ž n o s t, jež se měří podle délky a šířky, hlavu vzdálenou od hrudi podle prostorného měřítka. Obraz, jež měl umělec v mysli, je vtesán do kamene. V mysli jeho měl tytéž rozměry, podobu, jako nyní v kameni, ano byl tam už z kamene, ale nebylo lze ho měřiti metrem. V malém mozku může býti i velký obraz.

V čem je rozluštění hádanky? Čtenář už to vidí. V tom, je-li rozsažnost skutečná (zevní) od podstaty oddělitelná. Je-li oddělitelná, přítomnost celého Krista v eucharistii není nemožná. Pouhým rozumem této oddělitelnosti dokázati nemůžeme, ale můžeme ukázati, že to není naprosto nemožno. Vizme. Skutečná (zevní, jak ji vidíme) rozsažnost záleží v tom, že části podstaty jsou vedle sebe v prostoru. Poněvadž podstata těla by měla tytéž a zrovna tak uspořádané části, i kdyby je nerozkládala do prostoru, soudíme, že skutečná rozsažnost je něco, co k ní sice vždy, ale nahodile přistupuje. Činíc, že jedna část podstaty, nejsoucí ještě v prostoru, dostává tento určitý prostor, druhá prostor vedle atd. Co nahodile k podstatné části přistupuje, je oddělitelné; aspoň v jiných případech tak bývá, anaf se nahodilost od věci samé lišívá. Bůh svou všemohoucností může zameziti, aby podstata těla Kristova, mající vnitřní kolikost (tvar, podobu), nenabyla kolikosti zevní (rozsažnosti prostorné), anebo může jí zevní kvantitu odníti. Mládenci v peci ohnivé byli v ohni a neshořeli. Co učinil Bůh? Uhasil-li oheň? Ne. Co tedy? Odňal mu přirozený účín: spáliti je. Přirozený účín vnitřní kvantity (neprostorné rozsažnosti) je kolikost zevní neboli skutečná rozsažnost našeho prostoru. Proč by nemohl Bůh zameziti účín, který zamezil při ohni? Neodňal-li Kristus, chodě po moři, svému tělu tíži? Odňal, zůstáváje zevně týž a takový, jako dříve. —

Jiný výklad. Jest pravidlo, že co pojmám smysly přímo a co pojmám smysly jen nepřímě, od sebe se liší a je tudíž oddělitelné. Skutečnou rozsažnost pojmám přímo okem, hmatem. Podstatu chleba pojmám nepřímě, totiž z její barvy, chuti a p. Proto rozsažnost je od podstaty oddělitelná. — O pět jiný výklad. Prostor, jež těleso vyplňuje, mohu určití dvojím způsobem, buď podle hran a plochy tělesa, anebo podle prostoru, jež vyplňuje. Jest-li tu dvojná rozsažnost? Zdá se, že jedna. Poněvadž mohu těleso odstrčit, tak že zaujme jiný prostor, t. j. poněvadž druhá rozsažnost je od něho oddělitelná, je, zdá se, i rozsažnost prvá oddělitelná, t. j. táž podstata se všemi svými částkami může míti jinou rozsažnost, ano býti i bez určité rozsažnosti prostorné.

Co jsme řekli, obrátíme nyní na Krista ve Svátosti. Tělo Pána Ježíše má části podstatné, integrální. Tělo Kristovo má tyto části rozloženy nezbytně tak, aby bylo pravým, skutečným, nezměněným tělem oslaveného Krista, t. j. má kolikost vnitřní. Ale tělo Kristovo nemá rozsažnosti skutečné, t. j. jeho části nejsou rozloženy v prostoru. Skutečná rozsažnost je tělesné podstatě přirozená, ale je něčím, co k ní přistupuje. Proto může všemohoucností Boží býti od tělesa oddělena. Bůh odjímá ji tělu Páně. Se skutečnou rozsažností v prostoru mizí také to, co s ní je spojeno. Skutečná rozsažnost činí, že hlava je v určitém prostoru, noha též, že tvář je červená, kost tvrdá, krátce že tělo má určitou zevní, prostornou podobu, tvrdost, vůni, krásu a p. Když mizí skutečná rozsažná prostornost, zmizí i toto vše, ale jen zevně, viditelně, prostorně, rozsažně. Vše zůstává, ale bez rozsažnosti prostorné. Vnitřně má tělo Kristovo nebeský svůj tvar, krásu, vše, nebo zůstává mu rozsaživost vnitřní, vnitřní kvantita, vnitřní tvar nebo podoba. Když se tělo, jež má jen vnitřní kvantitu, podobu, stane skutečně prostorné, nic se na něm nezmění, nic k němu nepřistoupí, leč rozsažnost skutečná, takže se stane smyslům přístupné. Vzpomeň na obraz Krista v mysli umělcově a týž obraz v kameni. De Lugo dí, že Kristus ve Svátosti má tutéž podobu organickou jako v nebi, ale ne tutéž podobu prostornou. Sv. Tomáš Akv. dí velmi vhodně, že tělo Kristovo je přítomno v eucharistii na způsob podstaty. Sněm tridentský dí významně, že se „podstata“ chleba mění v „podstatu“ těla. Tím naznačuje, že Kristus je přítomen ve Svátosti ne přirozeným, nýbrž nadpřirozeným způsobem; naznačili jsme to přibližně, řkouce, že je přítomen na způsob přítomnosti duše v těle, a pokusili se o výklad.

Však nechme hloubání. Neznáme ani přirozeného složení těles, ač je máme v rukou, je lámeme, je chemicky zkoušíme a p., ba není hned zjevu, který by choval tolik tajemství, jako ono. Největší duchové se jím zabývají, nové a nové domněnky vyslovují, avšak světla se nedodělávají. Kdo chtěl by pak vy-

badati veliké tajemství eucharistie? Ale hlubší pohroužení do něho plní duši posvátnou úctou. Chápe lépe jméno sv. Otců, jež dávali vel. Svátosti: „tremenda mysteria“, strašná tajemství. Než tajemnost složení těles má pro nás i výhodu: můžeme směle a oprávněně zamítnouti každou námitku. Můžeme říci: vylož mi nejprve přirozené složení těles, na př. chleba, a pak můžeš přednésti své obtíže; dokud to nedovedeš, nemáš na námitky práva.

Z výkladu, jež jsme podali, plynou některé důsledky, které zasluhují zmínky.

Poněvadž Kristus není ve Svátosti rozsažně, nemění se, nechť je hostie malá nebo velká, celá nebo zlomená a p. Kristus ve Svátosti nemůže fysicky od nikoho na těle nic trpěti. Co není rozsažné ve skutečném prostoru, to nelze viděti, hmatati, vůbec smysly postřehnouti. Věc rozsažná může působiti zase jen na věc rozsažnou. Nemohu anděla chytiti, uhoditi a p. Tělo Kristovo v eucharistii nemůže trpěti horko, zimu, vlhko, kaziti se, zmenšiti, růsti. Kristus ve Svátosti nemůže přirozeně konati skutků, které žádají prostornosti. Světlo nemůže se přirozeně dotknouti jeho oka, zvuk jeho ucha; proto nemůže přirozeně viděti, mluvit, ruku vztáhnouti. Kristus podle těla má nejspíše nadpřirozené užívání svých smyslů. Nemůže přirozeně ničím hnouti, neboť k tomu je třeba prostorného pohybu. Může-li býti viděn tělesným okem nadpřirozeně? Většina bohoslovců praví, že ne, anož tělo neprostorné nemůže vůbec býti dostižným předmětem zraku. Jako důvod se uvádí, že když Kristus chtěl býti tělesně mezi svými, chce míti s nimi nějaký tělesný styk. Nadpřirozeným způsobem vidí, slyší, může žehnati a j. Toto užívání smyslů je, jsouc na prostoru nezávislé, rozsáhlejší a dokonalejší, nebo nic jim nemůže překážeti, jako přehrada, vzdálenost, tma a p. I kdyby Kristus neužíval svých smyslů vůbec, tedy ani nadpřirozeně, věděl by ovšem vše, co kolem něho je a se děje, blaženým patřením na Boha. Co bylo řečeno v knize „Kristus Vykupitel“ o vědomosti Pána Ježíše, má platnost také o eucharistickém Kristu, neboť jest jen jeden Kristus. Kristus má jistotně všechny skutky vnitřní, na smyslech nezávislé. Nerozsažnost těla neruší činnost duše.

Duše Kristova má blažené patření, nebeskou blaženost, vlité vědomosti, vědomosti ze zkušenosti, smysly dříve nabyté, krátce vše, co má jeho duše v nebi, nebo jest jen jediná duše Kristova, a na oltáři jsouc, je i tu v nebi. Také tělo má nebeskou blaženost, ale ve svém „eucharistickém“ bytování není v nebi jako v místě. V nebi je ve svém „nebeském“ bytování.

Kristus nemůže býti ve Svátosti přirozeně a ve vlastním smyslu pohybován. Přirozený pohyb tělesa je možný jen rozsažně a prostorně, t. j. že těleso vyplňuje posloupně jiné a jiné části prostoru, ale takovým způsobem Kristus nezaujímá žád-

ného prostoru. Pohnouti něčím lze jen dotykem nebo silou nějakou, na předmět působící. To je u Krista ve Svátosti nemožné. Ale poněvadž chce býti a jest přítomen v rámci, v obvodu určité způsobu, může býti hýbán skrze ni. To se také děje. Když kněz zvedne hostii, zvedne tím také tělo Páně. — Kristus ve Svátosti je v místě a není v místě. Když chci jen říci, že se Kristus stal nerozsažně, neprostorně přítomen pod určitou způsobou, mohu říci, že Kristus je v místě nebo v prostoru. Když chci říci, že některá věc vyplňuje rozsažně určitou část prostoru, nemohu říci, že Kristus je v místě, neboť nevyplňuje hostii na způsob tělesa. Když chci říci, že Kristus je nerozsažně, neprostorně v určitém místě, ale tak, že jsa tu, jinde není, nemluvím správně, neboť Kristus je stejně na mnohých místech. Tak je duše v mém těle. Kdyby se někdo tázal, má-li Kristus ve Svátosti tam hlavu, kde má hrud' a pod., odpovím: otázka nemá smyslu. O Kristu, jenž má jen vnitřní prostornost, vnitřní podobu člověka, dokonalou, ale zevně nerozsažnou, nemohu mluvit podle rozměrů zevního, skutečného prostoru.

Ještě zbývá určití p o m ě r m e z i t ě l e m P á n ě a z p ů s o b a m i.

Dvou krajností dlužno se vystříci: fysického nebo hypostasného spojení a žádného spojení. Hypostasné spojení je možné jen mezi osobou a jinou věcí. Jest jen jediné hypostasné spojení: božského Slova s lidskou přirozeností. Fysické spojení je vůbec nemožné. Z chleba mohou plynouti fysicky chlebová chuť a ostatní chlebové způsoby, nebo je právě takovou podstatou; z těla Kristova nikoliv. Tělo Páně není tedy přirozeným podmětem, nositelem způsob. Nějaké spojení však mezi nimi je potřebné. Mysleme si, že hostie není nic než místo, kde podle vůle Boží Kristus má býti přítomem. Mohli-li bychom se hostii klaněti? Nikoliv, nebo neměla by jiného úkolu nežli ciborium, v němž se hostie přechovávají; ciborium je dělaná věc. A jak bychom si vyložili, že když se hostie v ruku kněze pohybuje, pohybuje se s ní i Kristus? Tak, že jako stín dobrovolně ji následuje? To je zajisté divné pomyšlení. Není-li tělo Páně v nějakém svazu se způsoby, může zůstat na svém místě, nechť se hostie pohybuje, nebo jest pro ně zcela jedno, je-li právě tam, kde je hostie nebo je-li jinde. Eucharistie je Svátost, jež se skládá ze zevního znamení a těla Páně. Svátost je něco jednotného, spojeného, a proto mezi jejími částmi je svaz. Mezi Kristem a svátostnými způsoby je tedy nezbytně nějaký svazek. Bohoslovci jej nazývají „spojení fysicky účinné“. Proč fysicky účinné? Poněvadž přičítají zachování způsobu tělu Páně. Bůh užívá těla Kristova jako nástroje, kterým způsoby udržuje. Tak tělo Páně vykonává nadpřirozeně též úkol, který plnila dříve podstata, t. j. udržuje jako nástrojná příčina způsoby fysickým účinkem.

Kristus je spojen úkolem mu vykázaným se způsoby tak, že nemůže býti mimo ně. Tvoří tedy Kristus a způsoby mravní jednotu, že hostii možno se klaněti. Hostie není jen nádobou na uschování, nýbrž je skutečně tělem Páně.

Některé způsoby mluvení. O eucharistii nelze užítí rčení, které značí fysické spojení. Nelze říci: Tělo Páně je bílé, kulaté, sladké, sytí; krev Páně je světlá, kyselá, hasí žízeň, se kazí. To lze říci jen o způsobách, když si je myslíme odděleně od těla Páně, a nikoliv s ním spojené v jednu Svátost. Ještě méně správné je říci, že tělo Páně stravujeme. Tak prý se vyslovovali někteří spisovatelé IX. století. Kalvinisté užívali podobných rčení jako výsměchů a potup Svátosti proti lutheranům. — Úsloví, jež odpovídají svátostnému (fysicky účinnému) spojení těla a způsob, užíváme právem a vhodně. Dobře říkáme: Eucharistie nebo tělo Páně se rozdává, přijímá, nosí, zvedá, krev Páně se pije, neboť to je pravda. Přirozeně a vlastně zvedá se jen hostie, ale poněvadž Kristus je s ní spojen, je zvedán i on. — Připustiti možno, ale s opatrností, rčení, která o způsobách lze říci vlastně, o Kristu však jen nevlastně. Tu rozhoduje pravidelně církevní zvyk. Připustné je: Tělo Páně se láme; ale lépe je biblické: Chléb se láme. Rovněž lze říci, že se těla Páně dotýkáme rukama. Méně vhodné je říci, že se při vpuštění hostie do kalicha tělo Páně mísí s krví Páně. Méně správné jest rčení, že se způsoby a tělo Páně pronikají. O pronikání mluvíme, když obě věci mají skutečnou rozsažnost v prostoru. P. Ježíš pronikl zavřenými dveřmi k apoštolům, je rčení správné, nebo tělo Páně, i oslavené, je rozsažné. V eucharistii zůstala kvantita, rozsažnost způsob (případků) chleba, ale nikoliv rozsažnost těla Páně. Přítomnost Kristova těla ve Svátosti je nadpřirozená, ale nadpřirozeného, zázračného pronikání, jako při projití Krista zavřenými dveřmi, tu není.

2. Kristus je v nebi a zároveň pod všemi svátostnými způsoby světa, v nebi přirozeně, ve Svátosti nadpřirozeně. Bohoslovci zovou toto tajemství „zmnožení“.

Zmnožení je současná přítomnost těla na různých místech. Mluví se o zdvojení, ztrojení, když je přítomnost na místech dvou, třech, anebo zmnožení vůbec. Latinsky se říká „multi-lokace“ (multum = mnoho, locus = místo). Každé zmnožení tělesa je nadpřirozené, nebo přirozeně může býti jen na místě jednom. Ani duch, vyjma ovšem Boha, jsa bytost ohraničená, nemůže býti přirozeně na dvou místech od sebe oddělených, n. př. na zemi a na slunci, ač jeho poměr k prostoru je jiný nežli u tělesa. Bytost, která může býti zároveň na „dvou“ místech (zdvojení), může býti na místech „nesčetných“, nebo jakmile zákon přirozena byl prolomen, není již důvodu, proč by nadpřirozená přítomnost byla omezena jen na jedno místo.

Kdo má moc stvořiti t. j. pouhou vůlí učiniti jednu lilii, může jich stvořiti miliony. Při zmnožení nestávají se z jedné věci dvě, tři, deset . . . , nýbrž táž věc dostává zároveň vztah k dvěma, třem, desíti prostorům, nebo jinými slovy, dostává dvojnásobnou, trojnásobnou, desaterou přítomnost. Když člověk jde z místa na místo, nabývá vždy nového vztahu k určitému prostoru. Když takový někdo-li který vztah, ovšem nadpřirozeně, dostane najednou zároveň, máme zmnožení.

Zmnožení můžeme si mysliti rozmanitým způsobem. Mějme na mysli, jak přítomno je v prostoru těleso a jak duch. Těleso je přítomno „rozsazno-prostorně“ (cirkumskriptive), t. j. vyplňuje určitý objem prostoru tak, že každá částčka tělesa má svůj určitý prostor. Lidská postava vyplňuje určitý objem prostoru tak, že hlava má umístění v jiné části prostoru nežli ruka atd. Duše je přítomna „jen prostorně“ (definitive). Je jí určeno tělo, tedy určitý prostor za bydlení, ale není v něm rozsazně, nýbrž tak, že zároveň je v celém těle a v každé jeho části. Podle této dvojnásobné přítomnosti je možné čtvrté zmnožení. a) Táž věc je svou podstatou v určitém bodě prostoru a mimo to ve všech bodech okolního prostoru, určitě ohraničeného; i je v celku i v částech celku zároveň. Tak je duše v těle. Toto zmnožení zve se „trvalé“. b) Táž věc s přítomností právě popsanou je na různých místech. Tak by bylo, kdyby duše lidská byla v nebi nebo v očistci, a zároveň někde na zemi tak, že by vyplňovala zde nějaký prostor podobně, jako dříve vyplňovala tělo. To je zmnožení „netrvalé“. c) Táž věc je někde rozsazno-prostorně a jinde jen prostorně. Zmnožení smíšené. d) Táž věc je někde rozsazno-prostorně a dostane prostornou přítomnost i jinde. Bůh by na př. učinil, aby jeden voják dostal novou přítomnost mnohonásobně po pravém a levém boku, takže by divák viděl celou řadu vojáků, nebo aby jeden strom zmnožen byl na celý les. To je zmnožení rozsazné netrvalé. Pozor! Je tu jen jeden voják a strom; ale má poměr rozsazné přítomnosti k mnohým prostorům. Není to optický klam. Kdo by se dotkl kteréhokoliv vojína, dotkl by se téhož jednoho skutečného muže. Přítomnost duše v těle je přirozená. Ostatní zmnožení jsou veliké divy Boží. V eucharistii nalézáme všechna zmnožení mimo čtvrté; první pak je v ní také nadpřirozené.

a) Trvalé zmnožení. Příklad: duše v těle. Kristus je v eucharistii také v celé způsobě a v každé části způsobu (jen prostorně), anebo: přítomnost jeho v jedné částce hostie rozšiřuje se na všechny částky. I přítomnost v jedné částce je nadpřirozená, nebo Kristus není duch jako duše. b) Netrvalé zmnožení (jen prostorné) je v eucharistii, nebo Kristus je přítomen v tisícero způsobech, brzy tu, brzy jinde. Hostie jsou ovšem stále jiné a jiné, ale přítomný Kristus je vždycky jeden a týž. c) Smíšené zmnožení je v eucharistii, jelikož

Kristus v nebi má svou přirozenou rozsažnost a v eucharistii je přítomen jen prostorně. V nebi je stále, neopouští ho. d) Nestálé rozsažno-prostorné zmnožení by se mohlo státi, kdyby se Kristus ukázal rozsažně prostorně na jiném místě, ovšem tak, že by to nebyl jen zjev, nýbrž týž nebeský Kristus. V eucharistii tohoto zmnožení není.

Sněm tridentský praví: „Není v tom odpor, že Spasitel náš sedí stále na pravici Otce v nebi podle přirozeného stavu svého (rozsazno-prostorně) a mimo to je na mnohých jiných místech svátostně přítomen (jen prostorně) svou podstatou. Ač tuto věc nedovedeme slovy vyjádřiti, můžeme ji přece duchem, vírou osvěceným, postihnouti a musíme ji zcela pevně věřiti.“ O tom, jak ji duchem postihujeme, jsme mluvili. Zbývá jen ukázati, že je možná.

a) Při trvalém zmnožení není velká obtíž, nebo máme příklad na duši v těle. Kristus není ovšem duch, avšak jeho tělo má způsob duchový. V předešlé stati jsme ukázali, že tělo Kristovo nemá ve Svátosti skutečné místní rozsažnosti. Přes to i přítomnost Kristova i zmnožení trvalé je veliký div božské všemohoucnosti. b) Ani při zmnožení netrvalém není vážné neshody. Může-li býti Kristus mimořádně, nadpřirozeně přítomen pod jednou hostií, může býti přítomen pod tisíci a statisíci, nebo netřeba než opakovati, co už se jednou stalo. Lze vysvětliti věc i takto: Kristus je přítomen v každé části hostie, tedy na př. v částce na levé straně a v částce na straně pravé. Co na tom, že hostie je celek? Jsou tu přece jen dvě bytí ne zcela úplné přítomnosti. Zlomíš hostii a máš tytéž dvě přítomnosti, jenže nyní úplné. Div není větší, nežli byl při zmnožení trvalém. Jako týž jeden Kristus byl v jedné hostii na dvou místech, tak je teď ve dvou zlomených částech a v hostích po celém světě rozšířených. Rozdil je jediný, že teď vzdálenost je větší. Ale pro toho, kdo je prost rozsažnosti, není vzdálenost překážkou. Řečníku je jedno, mluví-li k jedné nebo zároveň k dvaceti osobám, a když mluví telefonem, mluví-li na dvacet metrů anebo dvacet mil. c) Vlastní tajemství záleží v tom, že Kristus je v nebi a jinde, že v nebi zůstává rozsažno-prostorně a na zemi v hostii je jen prostorně. Kdyby i v nebi byl svátostně, měli bychom druhý případ, o němž jsme právě mluvili. V nebi je Kristus přirozeně. Co se s ním děje? Dostává na zemi mnohé přítomnosti svátostné (jen prostorné), nadpřirozené. V čem je rozdíl? Ve způsobu bytí, jsoucnosti. Vše ostatní zůstává. Táž osoba dostává ještě jiný způsob bytí. Jest jen jeden Kristus, ten, jenž přirozeně je v nebi. To se nemění. Ale týž Kristus má mimo to tisícové jiné bytí (přítomnost, jsoucnost), ovšem nadpřirozené, nerozsažné, jen prostorné. Jako důvod možnosti uvedeme: Může-li býti svátostně na mnohých místech, proč by nemohl míti jednu přítomnost přirozenou? Osobnost se tím sama od sebe nedělí na dvě nebo tři osobnosti, i není

z této stránky obtíží. Než nevylučuje-li rozsažno-prostorná přítomnost na jednom místě přítomnost na místě jiném? O jiné „stejně rozsažno-prostorné“ přítomnosti je mezi bohoslovci spor. Někteří praví, že je nemyslitelná, druzí že nikoliv; k těmto náleží také sv. Tomáš Akv. Ale všichni přiznávají, že je myslitelná jiná přítomnost nerozsažná, nadpřirozená, svátostná. Býti někde rozsažno-prostorně znamená: věc vyplňuje určitým způsobem prostor, ale nikoliv: věc nemůže míti poměru nebo vztahu k jinému prostoru.

Mnozí bohoslovci hájí, jak jsme podotkli, možnost zmnožení rozsažno-prostorné přítomnosti. Uvádějí, že při zjevení Pána Ježíše Pavlovi na cestě do Damašku se takové zdvojení stalo. Avšak událost připouští i jiné výklady. Také ze života svatých vypravuje se několik podobných případů, ač i ony lze vyložit jinak. Je-li rozsažno-prostorné zdvojení možné, může též člověk na obou místech mluvit, vidět, chodit, poněvadž se vše zdvojuje. Nemůže však na jednom místě míti hlad, na druhém ne, na jednom se rmoútiti, na druhém veseliti, na jednom umřít, na druhém ne. Ale nějaká různost je možná, taková, která pochází z vně, z jiného prostoru. Tak může býti na jednom místě ozářen, na druhém ne, na jednom obrácen v stranu pravou, na druhém v levou, ano na jednom zdáti se v klidu, na druhém v pohybu, nebo i to lze vysvětliti vlivem jiného prostoru.

Eucharistie je zajisté dějištěm velikých zázraků. V ní dějí se věci, na které by mysl lidská snad vůbec nepřipadla. Ukazuje nám, že příroda chová v sobě veliká tajemství. Ale tím větší je láska Boží, která to vše k vůli nám způsobila.

Oddíl II.

O eucharistii jako svátosti.

V prvním oddílu mluvili jsme o skutečné přítomnosti Pána Ježíše ve Svátosti Oltářní. Nyní jest nám jednati o eucharistii jako svátosti.

Eucharistie je svátost Nového zákona. Svátost je viditelné a působivé znamení milosti, kteréž od Krista je ustanoveno, k našemu posvěcení. Pán Ježíš řekl: Vezměte a jezte, toto jest tělo mé . . . (Mat. 26, 26 n.) Poručil: To čiňte na mou památku (Luk. 22, 19). Že takový úkon nemůže zůstat bez milosti, rozumí se samo sebou. Než Spasitel to praví také výslovně: Kdo jí mé tělo a pije mou krev, ve mně přebývá a já v něm . . ., má život věčný (Jan 6, 57). Kdo toho nečiní, nemá nadpřirozeného života v sobě. Eucharistie je svátost, má viditelné znamení, způsoby těla a vína, je od

Krista ustanovena, uděluje milost. Důkaz z podání a sněmů je obsažen v první části tohoto pojednání. O věci nikdo vůbec nepochybuje.

V eucharistii máme, zdá se, dvě zevní znamení, chléb a víno. I možno se tázati, nejsou-liž tu dvě svátosti? Nikoliv, nebo pak by bylo více svátostí nežli sedm, což je proti vlře církve. Jak vysvětlíme však dvojí viditelné znamení jako jednu svátost? Řekneme: Jsou to části jednoho znamení. Skutečně je tomu tak. Obě znamení spolu znamenají smrt Páně: rozdělení krve od těla. Jak? Zevním znázorněním, totiž rozdělením způsob. Poněvadž v eucharistii je Kristus přítomen živý, v němž tělo a krev jsou spojeny, doplňují se obě způsoby k znamení jednomu, k znamení Krista živého. Posvěcující milost uděluje se ve Svátosti na způsob hostiny. K hmotné hostii náleží pokrm a nápoj; proto způsob chleba a vína je jedna duchovní hostina. Mimo to jeden a týž Kristus jest pod obojí způsobou.

Pro věřící proměňuje se mnoho hostií, jež se ve svato-stánku chovají. Nemá-liž se říci, že je tu tolik svátostí, kolik hostií? Nikoliv. Svátost se uděluje sice tolikrát, kolik lidí ji přijímá, avšak konsekrované hostie, jež jsou pospolu, dlužno zváti svátostí jednou.

Eucharistie jako svátost má tři zvláštní rysy: děje se při konsekraci (proměnění), trvá ve způsobách, přijímá se v přijímání. V čem záleží tedy vlastně? Ne v proměnění, nebo skrze ně se uskutečňuje. Stavění domu není dům. Ne v přijímání, nebo tu se přijímá svátost již uskutečněná. Kdo pojídá chléb, musí jej už míti. Zbývají tedy způsoby chleba a vína, podstaty těla a krve. Poněvadž k svátosti náleží zevní znamení, jímž jsou způsoby, a poněvadž eucharistické znamení bez těla a krve Páně není, čím má býti, duchovním pokrmem duše, počítají bohoslovci nyní jednomyslně obě tyto věci k podstatě eucharistie. Proto dávají o ni výměr: Svátost Oltářní je právě tělo a pravá krev Pána našeho Ježíše Krista pod způsoby chleba a vína. Vhodně přidávají: k duchovnímu oživování našich duší. Ruský katechismus dává výměr: Přijímání jest svátost, v které věřící pod způsobou chleba a vína požívá samé tělo a krev Kristovu k věčnému životu.

Zevní znamení eucharistie.

K zevnímu znamení náleží látka (materia) a tvar (forma). Látka rozeznává se dvojí: vzdálená a blízká.

1. Látka vzdálená. Látka vzdálená eucharistie je pšeničný chléb a víno z hroznů. Jest zcela jisto, že

Pán Ježíš proměnil při poslední večeři chléb a víno (Mat. 26, 29; Luk. 22, 18; 1. Kor. 11, 24 n.). O vínu z vinného kmene zmiňuje se zvlášť. Mínil-li Harnack, že se konala eucharistie též s chlebem a vodou, je na omylu, jak mu i sami protestanté dokázali. Byli bludaři, kteří ji tak konali, ale bludaři nejsou církve. Byli zváni akvarii, po česku asi vodaři. Kde Justin Muč. píše o chlebě, vodě a modlitbě, nepopisuje posvátné večeře křesťanů, nýbrž obřad, kterým ji zasvěcenci v mystériích Mithry napodobovali. O mučedníku Ploniově se čte, že se konala eucharistie o sv. chlebě a vodě v domě, v němž byl jat; ale to znamená domácí přijímání pod způsobou chleba.

Kde sv. Otcové mluví o slavení eucharistie, mluví vždy o chlebě a víně. Všecky v první části uvedené výroky zmiňují se o nich. Jestliže jsme uvedli někdy jen slova jejich o jedné způsobě, učinili jsme tak pro úsporu místa. Sněm kartaginský III. z r. 397 ustanovil, že se při večeři Páně nemá užívat jiného, leč čeho Pán Ježíš užil, totiž chleba a vína. Sněm florentský dává v dekretu pro Armény: „Třetí svátost jest eucharistie, jejíž látka je pšeničný chléb a víno z vinného kmene.“ — Podobně bohoslovci všichni.

Proč užil Kristus chleba a vína? Poněvadž všude lze je snadno dostat, poněvadž vhodně naznačují duchovní hostinu a poněvadž výborně naznačují jednotu lásky, která má být svátostným účinkem přijímání. Římský katechismus dává: „Tělo církve skládá se z mnohých údů, kteroužto jednotu chléb a víno znamenitě naznačují. Chléb připravuje se z mnohých zrn a víno z mnohých bobulí hroznových. Tak i my, jsouce mnozí, spojení jsme svazkem tohoto sv. tajemství a jako jedno tělo učinění.“

Obojí látku dlužno proměnit. Pán Ježíš učinil tak při poslední večeři, jež byla obětí, a nařídil konati eucharistii tímž způsobem, totiž při mši sv. Nikdy nebyla od církve slavena jinak. Proto způsob, proměňovati jen při mši sv., dlužno pokládati za nařízení boží. Mši sv. nelze sloužiti pouze s jednou způsobou. Pán Ježíš proměnil chléb a víno ne na jednu, nýbrž po sobě, takže proměnit jednu látku bez druhé není nemožné, ale je to naprosto nedovoleno, takže v té věci, jak se zdá, ani papež nemůže dáti prominutí.

Chléb musí být pšeničný. Pán Ježíš užil chleba pšeničného, neboť na východě jen chlebu z pšenice se říká chléb. Jinde má slovo chléb širší význam. U nás dáváme to jméno hlavně žitnému chlebu. Mnozí bohoslovci pravili, že dlužno chléb bráti ve smyslu, jak ho užívá lid. Avšak všechno hádání je tu bezúčelné, neboť církev vyslovila se určitě pro chléb pšeničný a jednání její na celém světě svědčí jen pro něj. Jen pšeničný chléb lze proměnit. Ireneus pokládá tento zvyk za přímý rozkaz Páně a apoštolů. Klement Alex. a Origenes, přirovnávající církve k synagoze, ukazují méněcennost

Starého zákona před církví také tím, že tato je zobrazena v chleběch pšeničných, ona v ječných. Pšeničný chléb musí býti ze skutečné pšenice, jak na poli roste; pšeničný chléb umělý nebyl by platnou látkou. Chléb pečený ve víně nebo mléce nikdy se nezove chlebem; není tedy platnou látkou. Těsto není chlebem, i nelze ho rovněž užítí. Římská kniha mešní dí výslovně, že Svátost se nestane, když chléb není pšeničný, anebo když je do pšenice přimíšeno tolik jiné látky, že už není v pravdě pšeničným chlebem. Kdyby někde dávali pšenici jméno žito a žito zvali pšenici, brala by se ke mši pšenice, již zovou žito. Nerozhoduje jméno, nýbrž věc. Obilí, jež podle obecného přesvědčení je pšenici, je platnou látkou. Turecká pšenice tedy není platnou látkou, nebo není pšenici. Aby látka byla nejen platná, nýbrž i dovolena, má chléb býti: nekvašený, čerstvý, t. j. nejdéle do měsíce obnovený, čistý, neporušený, kulatý a většího tvaru.

V í n o m u s í b ý t i z p ř i r o z e n ý c h h r o z n ů. Nelze proměnití víno jablečné nebo z jiného ovoce, něku-li víno umělé. Barva vína je lhostejná. Ani nevíme, jaké barvy bylo víno, jehož Spasitel užil. Při slavení velikonočního beránka užívalo se vždy pravého vína. Mimo to mluví Spasitel výslovně o víně z vinného kmene (Mat. 26, 29). Odvěký zvyk církve východní a západní je nade všechnu pochybnost, slova sv. Otců nepřipouštějí pochybnosti. Nelze užítí hroznů vytlačených, neboť nejsou obrazem krve, a jsou spíše pokrmem nežli nápojem. Hrozny musí býti zralé, nebo jinak není z nich víno. Víno z vinných hroznů je platná látka. Víno, jež se obrátilo v ocet, je látka neplatná. Víno, jež se kazí anebo je s jinou šfavou smíšeno, nelze bez těžkého hříchu užítí, leda v případě zvláštní nutnosti. Zmrzlého vína platně, jak se pravděpodobně zdá, užítí nelze. Aby byla látka dovolena, má býti víno vykvašené, čisté a neporušené. Čerstvě vytlačené hrozny nejsou vykvašeným vínem. Víno smíšené s vonnými přísadami, dokud zůstává v pravdě vínem, je látka platná, ale nedovolená. Víno, přecházející v ocet, není již látkou neporušenou.

D o v í n a p ř i d á v á s e m a l i n k o v o d y. Sv. Tomáš dí „málo“, Eugen IV. „malinko“. Honorius III. káral Švédy, kteří přidávali mnoho vody. Je-li přimíšeno příliš mnoho vody, víno přestalo by býti vínem. Jako nejvyšší míra udává se třetina vody k dvěma třetinám vína. Na východě, kde vína jsou silná, přilévá se při požívání vína pravidelně voda. Při slavnosti velikonočního beránka byla třetina vody přímo nařízena; není pochybnosti, že i Spasitel užil vína smíšeného s vodou. Církevní sněmy záhy tento obyčej zdůrazňovaly, tak již sněm kartagaský z r. 397. Sněm tridentský dí: „Kdo by řekl, že se voda nemá k vínu přimísiti do kalichu, jelikož to je proti ustanovení Páně, je v klatbě.“ Přimíšení toto se nevyžaduje, aby proměnění bylo platné, nýbrž že je nařízeno. Římská

mešní kniha poučuje kněze, že nemá přilévati vody, kdyby teprve po proměnění upozoroval, že přimíšení bylo oommenuto, dodávaje, že k platnosti eucharistie ho netřeba. Přimíšení je nařízeno proto, že tak učinil Kristus a že má hluboký význam. Z boku Kristova vyšla také voda. Voda znamená podle Zjevení sv. Jana národy. Sv. Cyprian dí, že přilítí vody do kalichu znamená spojení lidstva s Kristem; kdyby v něm bylo jen víno, chyběl by v mystickém spojení lid, a kdyby v něm byla jen voda, chyběl by v něm Kristus. Víno a voda znamenají také dvojí přirozenost vtěleného Slova; tak Ireneus. Sv. Ambrož poukazuje na vodu „tryskající do života věčného“.

O vodě do vína přimíšené byl kdysi spor. Někteří mysli, že se voda promění nejdříve ve víno, pozbývající své podstaty, jiní že se promění spolu s vínem v krev Páně, opět jiní, že zůstane vodou a neproměněna. Toto poslední mínění je bludné. Kdyby voda zůstala, nemohli bychom se celé Svátosti klaněti a kněz nebyl by po přijetí kalichu již lačný; ale obojí je proti církevní nauce. První mínění, že se voda mění ve víno, je chybné. Voda nemění se chemicky ve víno, nýbrž jen se s vínem směšuje, ovšem tak, že samostatné vody v kalichu není. Zůstává mínění druhé. Pro ně se vyslovil Innocenc III., nazývá je pravdě podobnějším. Dnes je jisté a jediné správné. Co do věci souhlasí s míněním prvním, že se voda mění ve víno a víno pak v krev Páně.

Řekové vlévají „po“ proměnění do kalicha horkou vodu. Je-li vody příliš, takže víno přestává býti vínem, proměnění (v krev Páně) mizí, jelikož se způsobá změnila. Je-li vody méně, zůstává asi v kalichu, nebo způsoby vína nezkaží, v krev Páně se však neproměňuje, jelikož se proměnění děje jen slovy kněze, a s krví Páně smísiti se nemůže. Tělo a krev podávají se ve východní církvi smíšený v kaši. Způsoby chleba a vína zůstávají tu chemicky nesmíšený, jsouce tím, čím byly. Že se nesměšuje tělo a krev Páně rozumí se samo sebou, nebo pod obojí způsobou je jeden Kristus. Někdy se podávala krev Páně tak, že se kapka nalila do vína.

Chléb a víno, aby mohly býti proměněny, musí býti tak přítomny, aby slovo „toto“ bylo pravdivé, ukazující na určitou věc. „Toto“ znamená něco blízkého, nač ukazujeme prstem, zvláště tehdy, když jde o nějakou činnost. Konsekrovatí hostie v zakrytém kalichu na oltáři lze zajisté, rovněž víno v nádobě uzavřené, ale položené za stěnou nikoliv, nebo tu nelze říci „toto“. Ostatně záleží v těchto věcech mnoho na poměrech, okolnostech, zvycích. Církevní nařízení dí, že dary mají býti postaveny na korporál, kde je oltářní kámen. Nařízení to zavazuje pod těžkým hříchem. Tak nemůže vzniknouti pochybnost o platném proměnění. Kalich s hostiemi a vínem má býti odkryt; však nařízení to nezavazuje pod těžkým hříchem. — Slovo „toto“ je neurčité,

mohouc znamenati mnohé. Proto třeba látku naznačiti. To se děje úmyslem. Kdyby na oltáři bylo několik kalichů s hostiemi, je proměněn ten, na nějž obrácen byl úmysl hostie v tomto kalichu chci konsekrovati, a jen tyto. Bez úmyslu není proměnění. Když si kněz položil hostie na oltář k proměnění, úmysl ovšem má, třeba při proměňování na ně nemyslí. Když má v ruce dvě hostie, myslí, že má jednu. a vyřkne „toto jest...“, jsou proměněny obě. Kdyby řekl o hromadě hostií: chci proměnit z nich jen pět, polovinu a p., konsekrace se nestala. Mnozí nazývají fysickou přítomnost darů a úmysl látkou bližší.

Církev západní užívá chleba přesného, církev východní chleba kvašeného. Církev katol. uznává obojí látku za pravou, ale své kněze zavazuje, aby užívali jen chleba přesného (rusky oprjesnoky; řecky azyma, a odtud jméno azymisté, dávané latinákům od Řeků; hebr. maccoth, z čehož je asi české maces). Michael Caerularius, když se r. 1053 trvale odloučil od společné církve, uvedl za důvod také výtku, že Řím slouží mši sv. na přesném chlebě, prohlašuje to za kacířstvo a odpad. Lev IX. odsoudil mínění těch Řeků, kteří hlásali, že se bez kvašeného chleba platně neproměňuje. Na sněmu florentském 1439 bylo prohlášeno za souhlasu rozkolných biskupů, že otázka chleba „přesného nebo kvašeného“ není otázkou věroučnou, nýbrž že náleží toliko do církevní kázně. Řečený sněm ustanovil, že každý kněz má konati Svátost podle obyčeje své církve.

Malinovskij, pravoslavný, vytýká katol. církvi, že užívajíc přesného chleba, opustila zvyk Krista, apoštolů a Otců. Výka upřílišněná. Církev východní konala pravidelně eucharistii v kvašeném chlebě, ale nikoliv vždy, zhusta se tak dělo i na západě, ale nikoliv proto, jakoby to byla apoštolská tradice. O platnosti proměnění při kvašeném chlebě nebylo nikdy sporu. Někteří míní, že sloužití v přesném chlebě vzniklo na západě v VI. až VIII. stol. Avšak víme, že Armeni a Maronité, náležející k církvi východní, slouží tak mši sv. od nepaměti. Origenes píše, že na východě berou „někdy“ kvašený chléb, a Justin vidí právě v přesných chlebích Starého zákona předobraz eucharistie. Když někteří mniši, chtějíce žít jen eucharistií, mísili do chleba hojně kvasu, zakázal jim to Rabulas, biskup z Edessy, poukazuje na přesné chleby velikonoční u židů. Pro tento důvod nelze namítati, že vyčítal jen přílišné množství kvasu, poněvadž by přirovnání k chlebům jen přesným nemělo smyslu. Na západě Alkuin nazývá užívání přesných chlebů apoštolským podáním, jež všecy západní církve věrně zachovávali. Z uvedeného je aspoň tolik jisto, že vždy bylo užíváno také přesných chlebů i na východě, a že zvyk ten je dějepisně oprávněn jako zvyk chleba kvašeného. Bičzewski míní, že kdyby byli apoštolové kladli na přesný chléb váhu,

byl by sv. Pavel (1. Kor. 11, 23), píše Korinťanům, připomenul, aby sloužili s chlebem nekvašeným, jelikož Korinťané byli většinou pokřtění pohané, kteří velikonočních zvyků židovských zajisté neznali. Apoštolové užívali chleba, jaký měli po ruce. O velikonocích v domě pokřtěného Israelity na př. brali zajisté chléb přesný, jindy a u pohanů přesný i kvašený, neboť oba byly v užívání, vždy arcíť pšeničný, neboť jiného se neužívalo. Obětní chléb pekli křesťané sami, neboť úcta zakazovala jim, bráti jej z veřejných pohanských pekárén nebo u židů. Když, jako v pronásledování, to nebylo možné, pokropovali koupený chléb očistnou vodou. Bilczewski ukazuje z obrazů, nalézajících se v katakombách, že se v době předkonstantinské sloužilo s chlebem přesným i kvašeným; shodují se tedy památky s tím, co praví podání slovesné. Batiffol tvrdí (*Leçons sur la messe* 1923, str. 145.), že se na západě užívalo zpravidla chleba kvašeného, neboť věřící přinášeli svůj obyčejný chléb domácí k obětování, a to byl zajisté chléb kvašený. Namítnouti lze však, že snad pro oběť přinášeli i chléb přesný.

Obě strany dovolávají se Krista. Západ dí: Kristus užil přesného chleba, východ: užil chleba kvašeného. Kdo má pravdu? Pravdě podobně užil chleba přesného. Při slavnosti velikonočního beránka byl přísně nařízen, ano tak přísně, že židům, aby neupadli po pokušení, bylo před svátky všechn kvas na osm dní odstraniti z domů. Nelze mysliti, že Pán Ježíš od tohoto nařízení a věkopamátného zvyku odstoupil. Podle synoptiků (Mat. 26, 17; Mar. 14, 12; Luk 22, 7) konal Pán Ježíš poslední večeři „prvního dne přesnic“, t. j. první den osmidenní, kdy místo kvašeného chleba bylo židům jísti už jen chléb přesný. Poněvadž tu kvas nesměl již býti ani v domě, užil Spasitel chleba přesného zcela jistě. Řekové dovolávají se sv. Jana, jenž dí, že Pán Ježíš jedl beránka „před“ slavností velikonoční (Jan 13, 1), t. j. den před ní. Avšak možno právem odpověděti: Jestliže Kristus pro své zajeť, jež předvídal, konal s apoštoly slavnost velikonočního beránka o den dříve, jistě zachovával i tu předpisy Zákona. To mohl, nebo židé již den před svátky odstraňovali kvas a pekli macesy. Avšak naprostě jistoty nelze se o celé otázce té doby dodělati. Jisto je jen, že obojí chléb je pravým chlebem a platnou látkou.

Přihlédneme-li k symbolice obou chlebů, máme opět pěkné myšlenky na obou stranách. Řekové dí: Jako kvas proniká mouku, tak božství proniká v Kristu člověčenství; obrazem toho je kvašený chléb. Nebo: Chléb kvašený je chutnější a proto zobrazuje lépe sladkost nebeského života, k němuž přijímání je průpravou. Latiňané dí: V Písmě kvas je pravidelně obrazem hříchu. Spasitel varuje apoštoly před kvasem fariseů, apoštol mimo to přirovnává upřímnost k přesnému chlebu (1. Kor. 5, 7. n) a p. Eucharistie je tak obrazem sva-

tosti Kristovy a čistoty srdce, s kterou má být přijímána. Bílá hostie je zajisté libeznějším obrazem Krista, nežli kaše církve východní. Je, jsouc tělesně méně chutná, také vhodnějším obrazem pokrmu duchovního.

Látkou bližší Svátosti je tělo a krev Páně spolu se způsoby. Při eucharistii je něco, čeho při jiných svátostech není. Jiné svátosti dějí se při udělování; křest stává se právě tehdy, když je někdo křtěn. Svátost oltářní trvá. V ní je Kristus přítomen, dokud trvá způsob. Lidé ji přijímají, když jdou k stolu Páně. Když se konala, byl tu na počátku jen chléb a víno. Když je vykonána a trvá, není tu chleba a vína, nýbrž tělo, krev a způsoby. Chléb a víno jsou látkou vzdálenou, přijímání není vůbec látkou, jelikož se jím svátost nestává, neděje, nýbrž někomu podává, aby z ní měl milost. Zbývá tedy jako bližší látka: z úsoby a tělo s krví. — Hostie obsahuje zaisté milost, nebo v ní je její původce, Kristus. Křestní voda neobsahuje milosti a nedává ji, leč při křtu samém. Kristus stále je ve Svátosti. Svátostná milost uděluje se při přijímání. Hostie je tedy viditelným znamením milosti způsobem zvláštním. Obojí, tělo s krví a způsoby jsou bližší látkou. — Tělo samo nelze viděti, chléb sám nedává milosti. Poněvadž jen způsoby jsou viditelné, mají „jako znamení“ první místo; poněvadž při svátosti je nejhlavnější věcí milost, mají jako milostná stránka Svátosti první místo tělo a krev. Příklad je v člověku. Člověk je rozumný živočich. Živočichem je pro tělo, rozumnou bytostí je pro duši. Jako duše působí skrze tělo, tak tělo a krev skrze způsoby posvěcují duši. Připustiti lze, že i způsoby samy mají nějakou posvěcující moc. Slovo člověk znamená obojí: duši i tělo. Proto Svátost oltářní podle své bližší látky je tělo a krev pod způsoby, vše co v proměněné způsobě je.

2. Tvar. Tvarem eucharistie jsou slova: „Toto jest tělo mé“, „toto jest krev má.“ Kněz nepronáší jich pouze vypravovacím způsobem (recitativně), t. j. nevypravuje jen, co Kristus činil. Souvislost s ostatními modlitbami ukazuje, že mluví místo Krista, t. j. že Kristus je dít. Pronáší je způsobem potvrzujícím, totiž tak, že sám tvrdí, že hostie je tělo a v kalichu krev Páně. Pronáší je s úmyslem, aby přítomnost Pána se stala. — Slova dlužno pronést beze změny jak podstatné tak nahodilé (případkové, akcidentální). Neplatný byl by tvar: toto tělo jest mé, to jest tělo Kristovo, to staniž se tělo mé, ta jest krev má. Platný je tvar: toto jest mé tělo. Slova se pronášejí v západní církvi ovšem latinsky. — Zvláštnost, již jsme viděli při bližší látce, objevuje se také zde. Uvedenými slovy Svátost se děje, t. j. Kristus stává se přítomen. Uvedená slova ukazují, že se určitá látka stala způsobou, pod níž je Kristus. Bez nich zůstala by chlebem a vínem. Bez nich bychom nevěděli, že některé způsoby chleba a vína jsou svátostné, zna-

mením přítomného Krista. Patří tedy řečená slova nezbytně k viditelnému znamení. Ale eucharistie trvá. Při křtu působí slovo právě jen při obmytí vodou, zde jeho síla trvá. Poněvadž z moci uvedených slov Kristus je ve Svátosti, trvá v ní také z jejich moci. Slova tedy mravně trvají v účinu, který způsobila. To úplně stačí k tomu, aby slova ustanovení mohla právem býti zvána ustavujícím, podstatným tvarem, t. j. tvarem, skrze nějž se svátost děje. Mnění některých bohoslovců, kteří učí jinak, možno právem odmítnouti.

Že je k proměnění třeba slov, není pochybnosti. Mnění některých dřevních kacířů, že k proměnění zvláštních slov netřeba, nikdo nezastává. Ale spor je s východními církvemi o to, kterými právě slovy se proměnění děje. Někteří praví: Slova ustanovení, právě uvedená, nestačí, nýbrž třeba k nim přidati modlitbu, zvanou „epiklese“. Tato modlitba následuje po slovech ustanovení, ona konsekruje, poněvadž v ní Logos nebo sv. Duch je vzýván, aby proměnil dary. V liturgii sv. Jakoba ze IV. stol. zní na př.: „Smiluj se nad námi Bože, podle velikého milosrdenství svého a sešli na nás a na tyto předložené dary přesvatého Ducha svého . . ., aby přišel a svou svatou, dobrou a slavnou přítomností posvětil a učinil tento chléb svatým tělem Krista tvého (lid: Amen) a tento kalich drahou krví Krista tvého (lid: Amen), aby všem, kteří budou z nich přijímati, prospěly k odpuštění hříchů a k životu věčnému.“ Liturgie alexandrijské mají dvě epiklese, před slovy ustanovení a po nich. V naší nynější mši sv. máme jakousi epiklesi v offertoriu, v modlitbě: Veni sanctificator, Quam oblationem a j. Odtud památný spor o epiklesi.

O epiklesi.

Věřoučné povahy nabyt spor o epiklesi pro rozkolníky v památném „vyznání ortodoxní víry“ Petra Mogily z r. 1640, schváleném r. 1672 na rozkolném sněmu jerusalemském. Ruským biskupům jest je říkati při vyznání, jež se skládá před vysvěcením na biskupa. Významné je, že v tomto vyznání slov ustanovení ani není. Malinovskij uvádí jako odůvodnění, že vlastní proměnění je v následující po nich modlitbě, t. j. v epiklesi. Přiznává však, že slov ustanovení vynechati není dovoleno. Pod přísahou vyznávají biskupové, že se proměnění děje epiklesí.

Goeken, pravoslavný kněz při berlínském vyslanectví, napsal v Inšpruckém časopisu pro katol. bohovědu, že podle pojmání novějších řeckých bohoslovců slova ustanovení a epiklese tvoří nerozdílný celek. Při ruské liturgii není pozdvihování, jež u nás je z 13. stol., ale slova ustanovení se říkají, avšak ni-

koliv tak slavnostně jako epiklese. Malé pozdvihování děje se při slovech: svaté svatým. P. Špaldák T. J. uvádí v Aktech Velehradských též některé bohoslovce východní, kteří praví, že se děje proměnění slovy ustanovení. Že katolická nauka o slovech proměnění na Rusi nevymřela, ukazuje francouzský bohovědný slovník podrobně. R. 1642 hájili Kijevjané proti Rekům nauky katolické. Nauka ta vnikla také do Moskvy, zvláště v XVII. stol. Vyznávali ji vynikající bohoslovci jako S. Potockij, Medvieděv a jiní, hájíce ji veřejně a rozhodně. Patriarcha Joachim (1674—1691) jí z počátku přál. Později odsoudil ji pod nátlakem církve na synodě moskevské r. 1690. Než v Kijevě udržovala se dál. Totéž dokazuje též spisovatel i o jiných východních církvích. Malinovskij dí, že se posvěcení darů začíná děkovací modlitbou, pokračuje slovy ustanovení, končí vzýváním sv. Ducha a žehnáním, aby nad nimi působila síla Boží. Podobné mínění nalézáme v poslední době také u některých katol. spisovatelů, na př. u Rauschena. Praví, že slova ustanovení a epiklese tvoří celek, že na východě vystupuje v popředí epiklese, u nás slova proměnění. Toto mínění lze jen tehdy připustiti, když se jakožto vlastní a podstatný tvar přiznají slova ustanovení. Vznik nauky, že tvarem jsou jen slova ustanovení, klade Malinovskij do XIV.—XV. stol. O slovech ustanovení dí, že Kristus jimi apoštolům ukázal, co předcházejícím žehnáním učinil.

Kat. církev učí, ne sice jako článek víry, ale jako nauku víře velmi blízkou, že tvarem jsou jen slova: „Toto jest tělo mé“, „toto jest krev má“. Tomu učí prakticky svým počínáním a svou liturgií, na př. klekáním hned po těchto slovech.

První stopy epiklese jsou v liturgických modlitbách Serapiona z Thmuis v Dolním Egyptě. Sahají původem do třetího století. Uveřejněny byly r. 1894. Tu čteme: „Plna jsou nebesa, plna je země tvé vznešené chvály, Pane zástupů. Naplň také tuto oběť svou silou a svou účastí; nebo jsme ti tuto živou oběť, nekrvavý dar, přinesli. Přinesli jsme ti tento chléb, obraz těla Jednorozeného; neboť Pán Ježíš vzal v noci, v které byl zrazen, chléb, lámal jej a dával učedníkům řka: Vezměte a jezte, toto jest tělo mé, které za vás bude lámáno na odpuštění hříchů. Proto jsme i my, konajíce obraz smrti, obětovali chléb a prosíme: Touto obětí smíř se s námi a buď milostiv, Bože pravdy! Jako tento chléb byl rozmetán po horách a spojen, tak shromáždí také svou svatou církev . . . a učiní jednu živou kat. církev. Také kalich jsme obětovali, obraz krve, nebo Pán Ježíš vzal po večeři kalich a řekl k učedníkům: Vezměte a pijte, to jest nová úmluva, kterou je má krev . . . Přijď, Bože pravdy, tvé svaté slovo na tento chléb, aby se chléb stal tělem Slova . . . a učiní, aby všichni, kteří v něm budou mít účast, přijali spasení . . .“ Epiklese

je v posledních slovech. Epiklesi rozumí se hlavně modlitba k sv. Duchu „po“ konsekračních slovech.

D ů k a z z P í s m a. Pozorujme bedlivě Krista. Že mohl Spasitel proměnit chléb, když jej žehnal, rozumí se samou sebou. Otázka je, učinil-li tak. Pán Ježíš žehnal chléb mlčky. V žádné zprávě, dí Bilczewski ve svém díle „Eucharistie“, není stopy po epiklesi t. j. modlitbě, kterouž by byl Kristus prosil Ducha sv. za proměnění chleba v tělo své a vína v krev svou. Na počátku řekl Bůh: Buď světlo. A učiněno jest světlo, a viděl Bůh světlo. Ve chvíli, kdy se počínalo obrození světa, Bůh vzal do rukou chléb, požehnal jej a řekl: Toto jest tělo mé, neboli proměň se v tělo mé. I viděl v rukou svých tělo své. Liturgie z „Apoštolských Ustanovení“ praví místo „žehnal“, že pozvedl oči své k Otci. Proto i proměnění, stalo-li se před slovy ustanovení, stalo by se mlčky. Kdyby se stalo slovy, byli by je apoštolové zaznamenali a staré liturgie v podstatě uvedly. V nich hlavně proměňování by záleželo, i nemohla by býti opomenuta. Pán Ježíš jim přikázal, aby činili, co on činil. Jak by poslechli, kdyby hlavní věc, slova konsekrační, vynechali? Snad tedy mlčky? Než kdo jaktěživ slyšel, že se proměnění dělo a děje mlčky?

Tedy slovy. Avšak kterými? Nyní začíná spor. Malinovskij dí, že slovo Písma „žehnal“ znamená „díky vzdával, blahoslavil“, že tím Spasitel proměnil dary a oznámil slovy: „Toto jest,“ co se stalo. Neproměňují tedy nyní slova: „Toto jest“, nebo neproměňovala při poslední večeři, nýbrž slova následující, obsahující prosbu k sv. Duchu, aby dary proměnil. Nyní slova „Toto jest . . .“ neoznamují, co se stalo, nýbrž co se podle rozkazu: „To činite na mou památku“ stane. A následující modlitba vykoná proměnu chleba a vína. Ptáme se: Je tohle přirozený výklad děje, jenž se při poslední večeři stal? Sotva. Tak bychom o Největší svátosti neměli slov proměnění, a pro přesunutí proměnění „za“ slova Páně není žádného důvodu.

Jaký je přirozený smysl toho, co apoštolové vypravují? Že dávají zprávu nejen o tom, jak Pán Ježíš Svátost ustanovil, nýbrž také, jak má od křesťanů býti konána. Proto nenáleží k Svátosti, co nevypravují, a náleží k ní, co jest podstatou jejich slov. Lukáš a Pavel nečiní o ž hnání zmínky; patrně je nemají za podstatné. Ani Písmo ani podání nepodává nám slov, kterými dary blahoslavil. Tak věc nejdůležitější, slova proměnění, byla by ponechána domněnce, dohadu, libovůli. Neznamenají-li slova: „To činite na mou památku“ úkon Kristův, provázený slovy: „Toto jest tělo mé“, nevíme vlastně, co máme konati. Ale slova ukazují na tento úkon tak jasně, že každý jiný výklad je dělaný, nepřirozený. Když pak slova Páně pozorujeme, shledáme, že věty: „Toto jest tělo mé“, „toto jest krev má“, jsou hlavní, a že ostatní jsou k nim do-

datkem, výkladem, rozkazem. — Řečené věty také k proměnění úplně stačí. Ano slova ta jeví se právě jako projev požehnání, o kterém někteří evangelisté mluví. Ona proměnila chléb a víno, i možno je zváti svátostným požehnáním, třebaš Spasitel jiných slov nepronasl.

Bezcenná je n á m ě t k a, že by kněz, pronášeje tato slova, mluvil o „svém“ těle, neboť je pronáší jménem Kristovým a s úmyslem, jak je Kristus řekl.

Slova: „Vezměte a jezte“, „To čiňte na mou památku“, nejsou konsekrační, nýbrž praví jen, že apoštolové mají tělo Páně požití a Svátost konati. Při proměnění vína říkají se slova: „Toto jest kalich mé krve Nového zákona, tajemství víry, která (krev) se za vás a za mnohé vylévá na odpuštění hříchů.“ Musí se říkati, že jsou tak nařízena, ale k podstatě tvaru náleží jen věta: „Toto jest krev má“, neboť sv. Otcové je uvádějí zrovna tak, anebo tak, že obsah jejich je vždy týž. Kdyby dodatek byl nezbytný, byl by nutný také při slovech nad chlebem; ale tu ho není. Zpráva Písma zřejmě svědčí, že Kristus proměnil chléb a víno slovy, které nad nimi pronasl, a z těchto slov mají zřejmou povahu konsekrační jen slova: „Toto jest tělo mé“, „toto jest krev má.“ Tato slova působí proměnění. Mínění některých katolických bohoslovců, že Kristus vnitřní mocí proměnil dary a pak slova pronasl jako doprovod, poučení a p je uměle zdělané, nepřirozené a zbytečné. Slovy proměnil a odevzdal je kněžím, aby jimi proměňovali. Kněz nemá božské moci, aby vnitřní silou proměňoval, nýbrž potřebuje božského nástroje k tomu. Ten mu dal Kristus v slovech ustanovení, připojiv k nim moc, aby se, když je vysloví, chtěje konati, co Spasitel konal a konati nařídil, stalo, co znamenají. Tak jsou zevním znamením toho, co se děje. Podle Písma žádné epiklese není, leda, že někdo zve epiklesi požehnání, které Kristus svým slovům předeslal. Po proměnění není po epiklesi vůbec stopy. Když východní liturgie mají modlitbu k sv. Duchu, aby proměnil dary, po slovech proměnění, není modlitba ta konsekrační, nýbrž má jiný význam.

P o d á n í. Řekli jsme, že se v prvních třech stoletích epiklese, jak ji dnes pravoslavní rozumějí, nevyskytuje. Památky mluví o proměňující modlitbě, ale m í n í t o, c o d n e s z o v e m e k á n o n, t. j. souhrn modliteb a dikuvzdání, kupících se kolem pozdvihování. V některých výročí z této doby se zřetelně naznačuje, že hlavní konsekrační úkol v modlitbě, t. j. v souhrnu řečených modliteb a dikuvzdání, mají slova ustanovení: Toto jest tělo mé... Tak mluvíme i my. Dáme, že se proměnění děje při kanonu. Je to pravda. Mluvíme-li určitěji, řekneme, že se děje při pozdvihování slovy ustanovení.

Vizme sv. J u s t i n a. Bilczewski o něm píše: „V celé hlavě 66. jeho Obrany máme nejen nejkrásnější svědectví

skutečné přítomnosti Kristovy v eucharistii skrze proměnění chleba a vína v tělo a krev Kristovu, nýbrž i jasný důkaz, že stará církev nekonsekrovala epiklest (roz. epiklest, jak ji pojímají pravoslavní), nýbrž slovy: *Totoť jest tělo mé* . . . Svědectví to pak jest ještě tím závažnější, že sv. Justin znal důkladně tradici (podání) církve východní i západní a že zřejmě dříve, že nepodává tu jen svého mínění soukromého, nýbrž učení a víru celého křesťanstva, přijatou od apoštolů.“ „Slovem modlitby“ (proměňovati) znamená (proměňovati) „modlitbou slova“, pocházejícího od Krista, t. j. slovem ustanovení. Tak Bilczewski. Podívejme se na výrok, o nějž jde, ještě podrobněji.

Všecky modlitby a dikuvzdání, vztahující se na proměňování, zve Justin „*modlitby a dikuvzdání*“ (euchai kai eucharistiai). Středem těchto „modliteb a dikuvzdání“ jsou slova ustanovení. Už tím dává slovu eucharistia (děkování) u sv. Irene a v „Nauce 12 apoštolů“ určitější význam. Sv. Justin nazývá na místě od Bilczewského označeném „souhrn“ proměňujících modliteb a dikuvzdání „slovem modlitby a dikuvzdání“, a „slovem modlitby, pocházející od něho“ (od Krista), označuje to, co eucharistuje, t. j. co proměňuje. Dle: „Eucharistovaný (proměněný) slovem modlitby, pocházející od něho (Krista), tento pokrm je podle nauky, kterou jsme přijali, tělo a krev Ježíšova.“ Co z toho jde? Že nepřičítá proměňování prosbě k sv. Duchu, nýbrž slovu, pocházejícímu od Krista, kterým jsou slova ustanovení: *Totoť jest tělo mé* . . ., tvořící střed, jak jsme řekli, všech modliteb a dikuvzdání v nejstarších liturgiích. Vykládá též, že slovo podobné slovu božímu, jež způsobilo vtělení, působí proměnění silou všemohoucnosti boží. Toto přirovnání je významné. Shledáváme se s ním jako základem v celém podání. Justin přičítá vtělení Kristovo moci Loga (slova).

Ireneus učí jako Justin. Avšak u něho proměňující formule zve se „slovem božím“ ne „slovem Kristovým“ jako u Justina, též „slovem epiklese“ (vzývání). Pesch soudí, že míní slova ustanovení, jelikož sv. Písmo jiného slova a ustanovení Nejsv. svátosti při poslední večeři neuvádí. Soudí tak zajisté právem, neboť sv. Ireneus píše: „Pán náš, dáváje apoštolům rozkaz, aby obětovali Bohu prvotiny tvorstva . . ., vzal chléb, jenž je z tvorstva, a díky učinil pravě: *Totoť jest tělo mé*. Podobně kalich . . ., prohlásil, že to jest jeho krev, i učil nové oběti Nového zákona. Církev přijavši jej (rozkaz) od apoštolů, obětuje na celém světě Bohu, jenž nám skýtá pokrm.“ Sv. Ireneus myslil patrně „slovem Božím“ slovo ustanovení. Tohoto slova on a jiní užívají, poněvadž sv. Pavel dle, že co požíváme s děkováním, je dobré, poněvadž se to posvěcuje slovem Božím a modlitbou (1. Tim. 4, 5.). Sv. Pavel nemluví

tu o eucharistii a proměňování, ale Otcům hodilo se rčení na označení posvěcení eucharistického, t. j. na proměnění slova ustanovení.

Podobně mluví Origenes „o modlitbě, o modlitbách a díkyvdáních, o modlitbě nad chlebem, jež jej posvěcuje, o modlitbě boží nad chlebem.“ Nevyslovuje určitě, která jsou vlastní proměňující slova, ale důvodněji soudíme, že myslí řečenými jmény slova ustanovení: Toto jest tělo mé... Za to mluví jasně sv. Řehoř Nys. Také on užívá jako Origenes o eucharistii slov sv. Pavla (1. Tim. 4, 5) a mluví všeobecně o pokrmu, posvěceném slovem Božím a vzýváním, ale podotýká pak, že proměnění se děje slovem Slova: „Toto jest tělo mé... Dí: Chléb je proměněn .. ihned v tělo slovem, jak bylo řečeno Slovem (Kristem): Toto jest tělo mé.“ Výrok je zároveň důkazem, že přítomnost Páně ve Svátosti děje se v okamžiku.

Sv. Basil píše: „Slova vzývání (epiklese) při tvoření eucharistického chleba..., kdo ze svatých odevzdal nám je písemně? Nebo my se nespokojujeme tím, co praví evangelium, a sv. Pavel, my říkáme napřed i potom jiné věci, které jsou pro tajemství důležité a které jsme přijali podáním nenapsané.“ Patrně mluví o celém kánonu, jemu a všem, i nám, velmi vzácném a důležitém, ale střed, slova Páně, jsou mu věcí hlavní. Slova ustanovení měl od Krista a apoštolů, neměnila se, slova podání nebyla od Krista a všeliak se měnila. Není pochyby, že v nich viděl vlastní proměnění. — Sv. Cyprian dří přímo, že kněz plní při oltáři úkol Krista, nejvyššího kněze, jehož vznešené posunky obnovuje (reprodukuje). Pak vypravuje široce, co Pán Ježíš podle sv. Pavla při ustanovení nejsv. Svátosti konal, čině závěr, že jest nám vše dokonale opakovati. Řeč zajisté jasná. — Eusebius z Cesareje, mluvě o mši Kristem ustanovené, líčí oběť jako účín „nevýslovných slov Nového zákona.“ Řeč rovněž jasná.

Někdy se připisuje proměnění sv. Duchu. Tak píše Řehoř Nys., Cyprian. Avšak též sv. Duch posvěcuje podle nich i vodu a olej svátostní. Sv. Řehoř mluví o epiklesí též při křtu a biřmování, pravě, že obrození je působeno modlitbou k Bohu a svoláváním milosti. Poněvadž dobře učí, že při křtu a biřmování záleží svátost v zevním znamení, t. j. v obmytí a vzkládání rukou, mají slova jeho o sv. Duchu význam jiný, všeobecný, že totiž sv. Duch vše posvěcuje, že se svátost děje božskou mocí. Takovému ne vždy vhodnému vyjadřování nebylo lze tehdy se vyhnouti, jelikož nebylo ještě vypracované bohovědy. Kdo se chytá u sv. Otců jednotlivých slov, vždy pobloudí, posuzuje je. — Sv. Basil dří, že Syn a sv. Duch všecko posvěcují. Tu je též význam. Proto i slova, že sv. Duch proměňuje, posvěcuje a p. dary, značí totéž. Znamenají jen, že se proměňování děje z moci Loga, z moci sv. Ducha,

t. j. z moci Boží, silou všemohoucí. Klamal by se tedy, kdo by je měl za slova proměňovací.

Sv. Jan Zlat. mluví nejzřetelněji, že sv. Duch proměňuje, a přece zcela určitě připisuje sílu proměňovací slovům ustanovení. Jak proměňuje tedy sv. Duch? Řekni: působí skrze kněze, a je po obtíži. Vizme. Sv. Otec píše: „Co činíš, křesťane? Jak! V okamžiku, když kněz stojí u oltáře, zvedaje ruce k nebi vzýváje sv. Ducha, aby přišel a dotkl se darů; když v nejhlubší sebranosti a největším tichu sv. Duch dává svou sílu, když dotýká se darů; když vidíš Beránka zabitého, tehdy ty tropíš hluk...?“ — Tedy podle sv. Jana Zlat. by se zdálo, že sv. Duch proměňuje. A přece výslovně říká, že se to děje slovy: *Toto jest tělo mé*... Říká: „Ne člověk činí, že se dary stanou tělem a krví Kristovou, nýbrž Kristus sám, za nás ukřižovaný. Kněz ho představuje a pronáší slova, ale síla a milost je od Boha. Říká: *Toto jest tělo mé*. Toto slovo proměňuje dary.“ — Podobně mluví ještě několikrát, možno-li, ještě s větší rozhodností. Jednou říká dokonce: „Neslyšíte-li ho (Krista), jak mluví u oltáře ústy evangelisty?“ „On, jenž kdysi tento div způsobil při poslední večeři, působí jej ještě nyní. My jsme vykonáváme, ale on to jest, jenž posvěcuje dary a je proměňuje.“ „Slova, která tehdy Bůh pronesl, jsou táž, která ještě pronáší kněz..., proto i oběť je táž.“ — Podle tohoto příkladu dlužno posuzovati slova jiných sv. Otců, řkoucích, že modlitba proměňuje; zvláště sv. Cyrilla Jerus., když říká katechumenům (r. 348): „Když jsme se sami duchovními hymny (sanktus) posvětili, prosíme Boha, aby seslal sv. Ducha, by učinil z chleba tělo Kristovo... Nebo vše, čeho se sv. Duch dotkne, je nezbytě posvěceno a proměněno.“ Batiffol, znalec starověku nad jiné vzácný, píše: „Tento výrok sv. Cyrilla je nejstarší příklad epiklese, jež odtud přešla do liturgií byzantských.“ Dále píše: „Mínění, které přičítá proměňovací sílu slovům Pána Ježíše, jest v církevním podání míněním nejstarším a zcela jinak jasné (net), nežli mínění, jež převládlo u bohoslovců byzantských. (Leçons, str. 259 n.)

Na západě je věc snadná. Tertullian říká, že Pán Ježíš učinil chléb svým tělem právě (dicendo): *Toto jest tělo mé*... Patrně kněží proměňují tímž způsobem, vyvozujeme z jeho slov. — Sv. Ambrož říká přímo, že slova Kristova: *Toto jest tělo mé*... proměňují. — Totéž říká zřejmě Pseudo-Ambrož, když píše: „Kněz neužívá svých slov, nýbrž slov Kristových,“ totiž když proměňuje. — Sv. Augustin pronáší tytéž myšlenky, byť ne tak určitě. Však není již třeba, abychom uváděli jeho výroky, neboť věc jest jasná. Závěr, který činí badatel, jenž prošel kriticky vše, co se týká naší otázky, od počátku do konce VII. století, jest: „Jak na západě tak i na východě kladli moc proměňovací ve slova ustanovení: *Toto jest tělo mé*... a pravda ta dobře se snáší

s výroky, kde se zdánlivě klade v modlitbu k svatému Duchu t. j. v epiklesi.“

Od sedmého století vzniká obrat. Na západě vědomí, že proměnění spočívá v slovech ustanovení, se jasní, utvrzuje a vyhraňuje, na východě děje se sklon k epiklesi. Toto odklonění přičítá se sv. Janu Dam. († 749). Rozbírati, jak se to stalo, vedlo by nás příliš daleko. Jen se podíváme letem po východě, podlehl-li omylu sv. Jana Dam. všecek.

Ani Photius ani Michael Cerularius, kteří způsobili rozkol, rozdílu neuvádějí, ač se chytají i maličkosti, na př., že západní kněží nenosí vousů a pod. Východané mluví dál slovy sv. Otců o modlitbě, jež proměňuje, o sv. Duchu, jenž sv. dary proměňuje, uvádějí slova ustanovení, ale nepraví zřejmě, v čem proměnění záleží. Máme zde totéž, co jsme řekli o první době. Vizme příklad. Šimon Metaphrastes (X. stol.) v životopise sv. Arsenia: „Chléb a víno jsou proměněny v tělo a krev Kristovu vzýváním modliteb a svatou formou, sv. Duch sestupuje na ně, takže je to tělo a krev Páně, jež přijímáme. Proto volají kněží podle slov Kristových, Boha našeho . . . : „Toto jest tělo mé . . .“ P. Špaldák T. J. ukazuje, že se v liturgii sv. Germana cařihradského opět a opět dí, že Kristus je knězem oběti (mše sv.) a síla jeho kněžství sv. Duch. I tu dá se spojití nauka západní a východní. Máme zde podobný případ jako u sv. Jana Zlat., jen ne tak zřejmý. V Syrii Jan z Dary (X. stol.) vyslovil se bez obalu, že proměnění spočívá ve slovech: Toto jest tělo mé . . . Podobně jakobita Dionysius z Amidy († 1171), že „kněz stojí u oltáře místo Krista, zvláště, když pronášá slova: Toto jest tělo mé . . . na důkaz, že se ještě dosud dary od Krista posvěcují podle vůle Boží a moci sv. Ducha.“ Podobně, možno-li ještě jasněji, učí nestorianský metropolita v Nisibě Ebedjesu Bar Berika. Vykládaje eucharistickou nauku, opakuje slova, která kněz říká: „Toto jest tělo mé . . . a dodává, že se tímto rozkazem proměnil chléb v tělo Páně . . .“ U Armenů nalézáme touž nauku. Řehoř Dathévský, proslavený bojovník XIV. století za odchylky armenské, píše do konce scholasticky: „Tvar svátosti, co se týče chleba, jest: Toto jest tělo mé . . . , co se týče vína: Toto jest kalich mé krve . . .“

Na sněmu lyonském (1274), kde se jednalo o sjednocení východu a západu, o epiklesi se nemluvílo. Spor vznikl později tím, že latinští kněží, vidouce jak východané kladou proměňování v epiklesi, proti nim vystoupili. Jim odpovídá Mikul. Cabasilas (1363) a pak Simeon, biskup soluňský. Píší, že slova Páně jsou jen vypravovací, že mají sílu konsekrační, ale že musí býti zúrodněny modlitbou k sv. Duchu. Pojímají tedy slova ustanovení a epiklesi (*Supplices te rogamus. Quam oblationem*). Oba zaměnili tu věc věroučnou s věcí obřadní, oba jsou pod vlivem sv. Jana Dam. Odporují si, když píší správně, že kněz zastupuje při oltáři Krista, ano když mluví o slovech ustano-

vení téměř po katolicku, a když pak pší, že Kristus proměňuje, kněz jen prosí. Badatel, jenž věc podrobně probírá, soudí právem, že představy Řeků byly zmatené. Na sněmu florentském (r 1439) se o epiklesi, jak jsme podotkli, jednalo. S počátku byla i u Isidora metropolity kyjevského nejasnost, ale po výkladu Jana Torquemady uznal správnost katolické nauky podle Písma i podání. Bessarion to vyslovil, poukazuje zvláště, že katolická nauka je naukou sv. Jana Zlat. I stalo se sjednocení. Řekové přiznali nauku sv. Jana Zlat. jako pravou nauku podání.

Markus Eugenikus, metrop. efeský, účastník sněmu, nesusouhlasil a přišed domu se zvrátil. Stal se zuřivým potlačem uzavřeného sjednocení. Stojl na Cabasilasovi, ale je mnohem výlučnější. Jeho nauka je: Duch sv. působí všechny svátosti. Proto je třeba prosit sv. Ducha, aby sestoupil a dary proměnil. On to činí. Pak dovolává se liturgií. Končí: „Když toto nepřesvědčí lidí bojovné povahy, jsou věru hodni politování pro svoji dvojnásobnou nevědomost a hlubokou zatvrzelost.“ Z Eugénika nemluví muž, jenž hledá pravdu, nýbrž fanatický o půrce sjednocení. Dosud nevěděli východané, že se jejich podání vlivem sv. Jana z Damašku odklonilo. Nyní chopili se odklonění, aby si z něho ukuli zbraň proti katolické církvi. Nicméně ani pak se nauka katolická na východě neztratila; podali jsme o tom několik důkazů na počátku stati.

Tolik z podání. Ostatně odkazujeme na výroky, které jsme uvedli na důkaz skutečné přítomnosti Páně v eucharistii dříve. Když Otcové dí, že se chléb a víno proměňují „požehnáním“, míní slova ustanovení; řekli jsme, že se tak právem mohou zvát, i nelze z něho činiti námitky.

Liturgie jsme také již uvedli. Nahlédněme do nich krátce ještě jednou. Nejstarší liturgie, zaznamenaná v „Ustanoveních apoštolských“, nemá o požehnání a blahoslovení nic, nýbrž opakuje děj a slova poslední večeře Páně, poněkud je rozšiřující, tak že jest jejím věrným obrazem. Liturgie syrské přičítají proměnění slovům ustanovení, a to buď jen jim, anebo také jim. Poněvadž předcházejí před epiklesí, nemůže tato proměňovati, co už je proměněno. Tak liturgie Maruthy po slovech ustanovení dí: Jak jste mne viděli činiti, tak číňte a učte. Liturgie Dionysia praví, že Kristus koná sv. úkon a slova pronáší, nebo „kněz pronáší tatáž slova, která Pán pronesl v sále, když konal ono tajemství.“ — V jiných, kde je epiklese, dí se na př.: „Přijměte všichni a jezte, co mé slovo posvětilo“ (proměnilo). Jiná mluví o „síle slova Kristova“, jež dokonává svátost. Syrští spisovatelé učí, že ihned po vyslovení slov Páně je tělo přítomno. Jakub Sarugský († 521) dí: „V témž okamžiku, v kterém (Ježíš) vzal chléb a jej za své tělo prohlásil, nebyl chlebem, nýbrž jeho tělem.“ Když Armeni upadli u Benedikta XII. v podezření, že

kladou proměnění do epiklese, prohlásili, že se podle jejich výry proměnění děje již před ní. V liturgii sv. Jana a Zlat. a v liturgii sv. Basila, tolik rozšířených, vzdávala se ve starších dobách, jak svědčí obřadní knihy starověrců, po slovech ustanovení darům účta klanění, důkaz to, že Kristus už je přítomen. Když se tedy pak svolává sv. Duch, aby dary posvětil, má tato epiklese patrně jiný smysl. Přidejme, že se volání k sv. Duchu pokládá za potřebné i v latinské liturgii, ač zřejmě klade proměnění do slov ustanovení.

Jaký je tedy asi význam epiklese? Je prohlášením toho, co se stalo a prosbou, aby byla eucharistie k spáse věřících. To, co se stalo, je v epiklesi před lidem dramaticky znovu představováno, a sv. Duch má učiniti, aby přijímajícím byly dary skutečným tělem a krví, t. j. k spojení s Kristem. Vizme příklady z liturgie sv. Basila. Po slovech proměnění je epiklese: „Prosíme a zapřisaháme tě. Svatý svatých, předkládající ti obrazy těla a krve tvého Krista, aby z milosti tvé dobroty sv. Duch na nás a na předložené dary stoupil, aby je požehnal, posvětil a představil.“ Jáhen a kněz modlí se třikráte před stolem „Bože, buď milostiv mně hříšnému“, a třikráte po tichu „Pane, který jsi svého sv. Ducha k třetí hodině poslal svým apoštolům, jej, o dobrý, od nás neodjímej“, poté: „Srdce čisté stvoř ve mne, o Bože, a ducha přímého obnov v útrobách mých.“ Jáhen ukáže se skloněnou hlavou na sv. chléb a řekne potichu: „Požehnej vladyko (týká se kněze), sv. chléb.“ Kněz vstane, učiní třikráte kříž nad dary, pravě potichu: „Chléb tento jest ctihodné tělo Pána a Boha a Spasitele našeho.“ Jáhen dí: „Amen“. Jáhen opět: „Požehnej, vladyko, tento svatý kalich“, a kněz pro něse žehnaje: „Nápoj tento je ctihodná krev Pána a Boha a Spasitele našeho.“ Kněz: „Kterou vylil za život světa.“ Jáhen ukáže na obojí dary pravě: „Požehnej, vladyko, oba.“ Kněz, žehnaje je, dí: „Proměň je svým sv. Duchem.“ Jáhen: „Amen, amen, amen.“ — To je zajisté dramatické líčení proměnění, klanění, příprava k přijímání. Amen je podle sv. Otců konsekrační, t. j. potvrzuje, že se stalo, co předcházelo. Bylo vysloveno slavnostně vším lidem po slovech ustanovení, a v epiklesi je řečeno po třikráte, po třetí třikráte. Ohlašuje-li snad, že se proměnění stalo čtyřikráte, nejprve slovy ustanovení, pak žehnáním chleba, pak vína, pak obou zároveň? Patrně ohlašuje, že se stalo po prvé, slovy proměnění, a toto proměnění těla a krve Páně je dramaticky rozvedeno.

Jiný příklad. Ethiopská liturgie má toto. Kněz s rozpiatýma rukama: „A v oné noci, kdy byl zrazen, vzal chléb . . . pravě: Jezte z něho všichni, tento chléb je mé tělo, které se za vás láme v odpuštění hříchů a nen“. Lid třikráte: „Amen. Věříme a jsme tím jisti. Chválíme tě. Pane, Bože náš, to jest v pravdě, věříme to, tvé tělo.“ Podobně o vínu a krvi.

Poté následuje epiklese: „Proslme tě, Pane, sešli sv. Ducha a jeho sílu na tento chléb a tento kalich, a učiň z obou tělo a krev Pána našeho Ježíše Krista . . .“ Jaký význam může mít epiklese, když před ní je zřejmé proměnění? Sotva jiný, leč opakování, nebo jinak lze se těžko dobýt nějakého smyslu.

Dr. Höller míní, že v epiklesi je sv. Duch jen prošen, aby věřícím dal chléb a víno jako tělo a krev živou vírou poznati a že o konsekraci není v ní vůbec řeči. Výklad byl velmi chválen. Však není nový, nýbrž jen přesvědčivě podaný. Než všechny liturgie nedají se asi takto vyložit. Bilczewski pronáší tyto myšlenky: Pán Ježíš při žehnání darů učinil nějaký pohyb rukou. Apoštolé měli jej za svolávání sv. Ducha, t. j. za epiklesi. S pohybem bylo spojeno pozdvižení očí k nebi. Již apoštolové udělovali sv. Ducha pohybem rukou, vzkládáním. (1. Tim. 4, 14 a j.) V naší liturgii se to naznačuje, když kněz před konsekrací klade ruce na kalich a se modlí: Tuto oběť račiž, Bože, ve všem učiniti požehnanou . . ., aby se nám stalo tělo a krev nejmilějšího Syna tvého, Pána našeho, Ježíše Krista (Hanc igitur oblationem) Víme, že původní epiklese byly k Slovu, pozdější k sv. Duchu. V modlitbách, kterými byl úkon konsekrace obklopen, vyslovuje se víra způsobem modlitby, že proměnění je možné a se stane. Tak byl děj proměnění, neviditelný a zázračný, přiveden lidu na paměť a před oči. Proto nevadí, že tyto modlitby jsou v různých liturgiích různé, neboť jsou jen přídavkem, vhodným, ale nepodstatným. Slova ustanovení zůstávají. Často se stává, že to, co padá do očí nebo do uší, budí větší pozornost, nežli věc hlavní. To se stalo ve východních liturgiích i zde. Při těchto vzýváních se vstávalo. A tak měla epiklese jen význam připomenouti svatý úkon, vyprošovati účinky těla a krve pro duši, připravovati srdce pro přijetí Krista. Moc konsekrace připisoval sv. Pavel, Justin, Ireneus, Klement Alex., Origenes, Tertullian, Cyprian výhradně slovům: Toto jest tělo mé . . . Tak učí také na východě sv. Řehoř Nys. když píše: „Slovo (Boží) ihned proměňuje chléb v tělo, jakmile pravil Logos: Toto jest tělo mé . . . Sv. Řehoř Naz. prosí biskupa: „Nezapomeň se modliti a prositi za nás, kolikrátkoli Slovo slovem svoláš na oltář.“ Sv. Jan Zlat. podobně. Když tedy Otcové dí: „slova ustanovení jsou nutná, ale i epiklese je potřebná“, dlužno činiti rozdíl mezi tím, co patří k víře a co k obřadům. Smysl je: Slova ustanovení proměňují, epiklese připravuje a ukončuje svatý úkon. Slova ustanovení jsou nezbytná, jelikož by se jinak proměnění nestalo, epiklese je potřebná jako vhodný, věky posvěcený doplněk. Slova ustanovení jsou od Krista, epiklese jen od lidí.

V XVII století východňané nejspíše věci nerozuměli, a svedeni byvše slovy, zajisté někdy divnými, vložili proměnění do epiklese; snad působil při tom také trochu odpor k západu.

Tím vzniklo asi ustanovení jerusalemského sněmu, svrchu vzpomenuté. Avšak tím se platnost proměnění neruší, nebo osobní omyl, která slova modliteb, obsahujících též pravý tvar, jsou podstatná, neničí účinnosti slov Kristových. Přes svůj omyl proměňují rozkolníci platně, ovšem ne slovy epiklese, nýbrž předcházejícími slovy ustanovení, neboť chtějí zajisté konati to, co konal Kristus při poslední večeři, leč by přímo činili úmysl, že chtějí proměňovati pouze epiklesi.

O epiklesii vycházejí nyní četné odborné spisy; ale úplného světla ještě nepřinesly. Nejlépe je o ní pojednáno ve francouzském bohosvědném slovníku. Když spisovatel podrobně prošel všechny liturgie, končí: V prvních sedmi stoletích jak na západě tak i na východě účinnost konsekračních slov: Toto jest tělo mé... dobře se srovnává s proměněním skrze sv. Ducha. Svědkové z té doby nekladli si pravidelně otázku, v čem právě konsekrace záleží, ale z jejich svědectví souborných jde, že tímto konem nemohou býti leč slova ustanovení, která kněz říká jménem Pána Ježíše, a nikoliv epiklese. Na západě stává se toto vědomí stále jasnějším a jistějším, na východě děje se v VIII. století obrát na stranu epiklese.

Uvedeme už jen některé projevy církve. Když na florentském sněmu latiníci žádali, aby bylo vysloveno, že se proměnění děje jen slovy ustanovení, pravili Řekové, že to není potřebné, ano že by jim to sloužilo k hanbě, poněvadž by se zdálo, že dosud drželi jinak. Bessarion vyznal pak jménem východanů, že následují slov sv. Jana Zlat., který prohlašuje slova Páně za slova konsekrační. Zřetel na Řeky byl příčinou, že věc nebyla prohlášena. Ale když se Řekové vrátili domů, rozpoutala se proti nim bouře a mnozí obrátili. Hlavou odpůrců stal se řečený již Markus Eugenikus z Efesu, jenž složil spis, v němž tvrdí, že slova Páně: Toto jest tělo mé... mají význam pouhého oznámení a že se proměnění děje následující modlitbou (epiklesi). Eugen IV. praví v dekretu k Armenům, že tvar svátosti jsou slova Spasitelova, jimiž eucharistie se uskutečňuje. Maronité na Libanonu, nahlížeje, že epiklese po slovech proměnění nemá smyslu, vyslovili se na krajinském sněmu r. 1736, že znamená jen prosbu, aby Bůh odpustil hříchy. I upravili ji, časem pak vůbec vypustili. Sněm tridentský dí, že se proměnění děje „silou slov“, totiž slov ustanovení. Pius VII. nařídil r. 1822 řeckým Melchitům, aby se neodvažovali hájiti názoru, že tvarem jsou jediné slova ustanovení. Římská mešní kniha jmenuje slova ustanovení a dí, že kdoby je změnil, tak že by neznamenal totéž, nevykonal by svátosti.

O stálé přítomnosti Pána Ježíše v eucharistii.

Ukázali jsme, že svátost oltářní je právě tělo a krev Pána Ježíše pod způsoby chleba a vína k posvěcení duší a že se Pán Ježíš stává přítomen slovy ustanovení. Z toho plynou dvě pravdy: že Pán Ježíš je ve Svátosti stále, a nejen v okamžiku přijímání, a že Svátosti třeba vzdávati úctu latreutickou, t. j. se jí klaněti.

1. Kristus zůstává ve Svátosti přítomen. Luther hlásal skutečnou přítomnost Pána Ježíše ve Svátosti, ale podlehnuv odpůrcům této víry, omezil ji na okamžik přijímání. Tím se zřekl ovšem odvěké víry církve. Sněm tridentský proti této kacířské novotě prohlásil: „Kdo by řekl, že po proměnění není v podivuhodné svátosti eucharistie tělo a krev Pána našeho Ježíše Krista, nýbrž že je v ní jen při přijímání, ne před ním a ne po něm, že v proměněných hostiích, které po přijímání zbudou, nezůstává právě tělo Páně, je v klatbě.“

Důkaz. Po všem tom, co bylo o Svátosti již řečeno, je vlastně každý důkaz zbytečný. Uvedeme tedy jen krátce některé myšlenky ze sv. Pisma. Pán Ježíš řekl: „Toto jest tělo mé“, a nikoliv: „Až toto budete požívati, stane se z toho mé tělo“. Stal se hned přítomným. Na jak dlouho? Neurčil žádných hranic; tedy potud, pokud věc naznačená slovem „toto“ bude trvati. Když Spasitel podal apoštolům, byly chléb a víno již proměněny. Trvaly tedy pod způsoby aspoň chvíli. Avšak trvaly-li chvíli, mohou trvati dvě chvíle, mohou trvati, dokud trvají způsoby. Náзор luteránů, že Kristus je přítomen teprve v přijímání, ukazuje svou nedůsledností polovičatost, na které Luther ulpěl. Učil, že proměnění je způsobeno slovy ustanovení, a klade přítomnost Kristovu dávno po chvíli, kdy byla vyslovena! Při kalichu řekl Spasitel: Pijte z něho všichni, „nebo“ toto jest krev má (Mat. 26, 27). Proč mají píti? Protože to jest krev jeho. V kalichu byla tedy krev Páně již před přijímáním apoštolů.

U sv. Otců je souhlas o trvalé přítomnosti Páně v eucharistii jednomyslný. — Sv. Cyrill Alex. dí: „Slyším, že někteří praví, jakoby eulogie (eucharistie) neprospívala k posvěcení, když něco z ní zůstane na budoucí den. Ale mluví nerozumně, nebo ani Kristus, ani jeho sv. tělo se nemění, nýbrž síla požehnání a životodárná milost zůstává v něm trvale. — Sv. Jeronym blahoslaví ty, jímž je popřáno nésti v „upleteném košíku a sklenici“ tělo a krev Kristovu. — Sv. Jan Zlat. nazývá oltářní stůl jeslemi, Optat Milevský († 400) sídlem těla Kristova a kalichy nosiči krve Páně. — Při liturgiích východních děje se po proměnění klanění Pánu Ježíši svátostnému. Řekové uváděli tento obřad jako důvod proti luteránům, lákajícím je k sobě. — O víře křesťanů prvních století v trvalou přítomnost Páně svědčí zvyk, bráti si eucharistii domů nebo na

delší cesty, kterýžto obyčej trval namnoze do XII. stol. Jáhnové nosili ji nepřítomným, vězňům, nemocným, mučedníkům před smrtí. Nádoby, v kterých ji nesli, zvaly se „pastoforie“. Podle „Ustanovení apoštol.“ byli k tomu jáhnové povinni; zpráva ta týká se I. století. — Již ve IV. stol. byla v obyčeji „mše předposvěcení“ (totiž chlebů), která se na východě dosud koná, zvláště v postě. U nás děje se jen na Velký pátek. Ke mši předposvěcení běře se proměněná hostie z předešlého dne. Vlastně to není žádná mše, poněvadž chybí její podstata, totiž proměnění. — Všecky starodávné svatostánky, věčné lampy, monstrance a jiné jsou svědky víry na západě a na východě v přítomnost Pána Ježíše ve Svátosti. Sem patří také zvyk, o němž se zmiňuje Battifol, že se do darů při mši sv. přiměšovalo něco z těla a krve Páně (fermentum) z předcházející oběti, aby se tím naznačila jednota, anebo že se z papežské mše v Římě posílaly takové částky kněžím, kteří sloužili v jiných kostelích, také na označení jednoty.

Z rozumu lze takto souditi: Trvalá přítomnost Páně byla nezbytná poněvadž v eucharistii proměnění a přijímání není současné. U jiných svátostí svátost se děje právě udílením, na př. křest obmytím, a slovy; proto se říká, že eucharistie je „trvalá“ svátost. Jako nejsme s to, abychom udali přesně okamžik, kdy se Kristus stává přítomným, tak nemůžeme přesně říci, kdy mizí. Víme jen, že hned po slovech konsekračních je pod způsobou a že pod ní zůstává, dokud nepřestane býti způsobou chleba a vína. Také při přijímání nelze jistě říci, jak dlouho přítomnost Kristova v přijaté hostii trvá.

2. Eucharistii přísluší klanění. Věřící luteráné klaní se svátostnému Kristu jen v okamžiku přijímání; ovšem neprávem, nebo žádné eucharistie nemají. Pravoslavní klaní se Svátosti po proměnění, ale mimo liturgii jí zvláště neuctívají. Malinovskij prohlašuje naši úctu k nejsv. Svátosti za hrubý eucharistický materialism, vzniklý v středověku v boji s kacíři, zvláště s Berengarem. Z úcty eucharistické vytvořil se prý zvláštní kult, jenž se vztahoval výlučně na „tělo Kristovo“ jako na předmět úcty. Z toho vznikl svátek Božího těla. Itálie se: Zdalíž je to úměrné? A odpovídá: Pán Ježíš ustanovil Svátost oltářní ne k výstavě, procesí, divadlu, ale abychom požívali jeho tělo a pili jeho krev. Mimo to ctí se tu tělo Kristovo, jedna část jeho bytosti, oddělená od božství, jako při úctě božského Srdce Páně. V tom je skrytý nestorianismus. — Co řekneme na výtky, plné nepravd? Můžeme leda politovati zaslepenost takových učitelů. Ale ovšem chápeme ztrnulost pravoslavné cirkve ve věci eucharistické a chudý rozvoj duchovního života po této stránce. Zdalíž se Malinovskij aspoň jednou porodil zbožně a s láskou k Pánu Ježíši ve Svátosti? Sotva. Jeho řeč je jako řeč racionalisty. Sněm tridentský dí: „Kdo by řekl, že Kristus jednorozený Syn Boží, nemá býti ve

svátosti eucharistie ctěn úctou latie (klaněním), též zevní, a proto nemá býti také žádnou zvláštní slavností uctíván, je v klatbě.“ Sněm udává také důvod proč: „Poněvadž eucharistický Kristus je týž Kristus, kterého Bůh poslal na svět a jemuž klaněti se mají všichni andělé.“ Tak učí také pravoslavná církev, ale nevyvozuje ze své správné nauky praktických důsledků. Uvedli jsme dříve, jak Cyrill Jer. napomíná katechumeny, aby uctivě přistupovali k tělu Páně a kalichu. Opakujeme a dodáváme: „Když jsi své oči opatrným dotykem těla posvětil, měj při požívání pozor, aby ti nic z toho nepadlo na zemi... Když jsi se učinil účastným těla Kristova, přístup ke kalichu krve, ne s rukama vzpřáhnutýma, nýbrž spuštěnýma, klaněje se a hold vzdávaje (t. j. takovým držením těla)... A když rty tvé jsou ještě vlhké (od krve Páně), dotkni se jich rukama a posvěť jimi oči, čelo a ostatní smysly. — Od sv. Augustina je výrok: „Nikdo nejez z toho chleba, dokud jsi se mu neklaněl.“ — V syrské liturgii sv. Jakuba čte se: Klanějme se... živému beránku Božímu, jenž se na oltáři obětuje.

To vše vyznávají východní církve dodnes. Ano na sněmu jerusalemském 1672 zřejmě prohlásili, že eucharistie má býti ctěna latreutickou úctou, touž, kterou ctíme nejsv. Trojici. A přec mimo liturgii a přijímání neuctívají zvlášť eucharistického Krista. Eucharistie je arci především oběť (mše sv.) a duchovní pokrm (přijímání), ale nicméně je v ní Kristus. Proto pravoslavní jsou do jisté míry nedůslednější lutheranů. Věřiti, že Kristus je přítomen ve Svátosti, a netoužiti, aby měli tuto Svátost trvale v chrámech, navštěvovali jej tu a ctili, toť věru nedůslednost. Zároveň jeví se tu nedostatek porozumění a citu pro Krista. Zvyk minulosti, bráti si eucharistii domů, měl zajisté vésti východní církve, zvláště když tento obyčej přestával, k tomu, aby poskytly lidu příležitost, ctíti jej v kostelích. To učinila církev římská a její eucharistická úcta vykonala a vykonává divy. Z ní vyšly a vycházejí nejkrásnější květy lásky boží, čistoty a ctností vůbec. Nedostatek této úcty je zajisté také příčinou, že i přijímání je u rozkolníků mnohem řidší nežli u katolíků.

Na západě vznikl obyčej podávati sv. přijímání také mimo mši sv. Když přívrženci Berengarovi učili o přítomnosti Kristově ve Svátosti všelijak bludně, bývala eucharistie zvlášť uschovávána, aby i mimo mši sv. mohla býti ctěna. K zvláštnímu eucharistickému kultu byl už jen krok. Skutečně vznikají v XIII. stol. průvody s Nejsv. svátostí, tak zvané průvody theoforické (circum gestatio Dei, nošení Boha vůkol), jichž uvršením je průvod „Božího těla“ na svátek těla Páně, schválený r. 1264 papežem Urbanem IV. Od té doby eucharistická úcta stává se v katol. církvi všeobecnou. Tehdáž sv. Tomáš Akv. složil památnou hymnu „Zvěstuj těla“ (Pange

lingua) a jiné eucharistické písně. Výstav Nejsv. svátosti ujal se od XIV. stol. a rychle se rozšířil. Z toho vznikla pobožnost, navštěvovati Krista ve svatostánku, kterou Alfons z Liguori svými „Návštěvami“ nemálo pozvedl. Mnohé kongregace vytkly si eucharistickou úctu za zvláštní účel; jejich jména na to pravidelně poukazují, na př. kongregace Nejsv. svátosti. Mnohé pobožnosti, jako úcta nejsv. Srdce Páně, apoštolát modlitby a jiné, jsou spojeny s úctou Nejsv. svátosti. Jsou i ženské řády „Ustavičného klanění“; Svátost je u nich vystavena a ctěna nepřetržitě dnem i nocí. Kněží mají spolky, v nichž se zavazují k hodinové adoraci týdně, t. j. k úctě Krista před svatostánkem; pobožnost ta je tu a tam i mezi laiky. Denním přijímáním a připouštěním dítek k přijímání co nejdříve, jež Pius X. dovolil a doporučil, šíří se nejenom eucharistická úcta, nýbrž obnovujeme zvyky z dob, v kterých církev a bohumilý život krásně kvetl. O katolické církvi mají vpravdě platnost slova Páně: Aj já s vámi jsem po všechny dny až do skonání světa (Mat. 28, 20). Máme Pána Ježíše skutečně stále mezi sebou, téměř jako učedníci jeho.

Klaníme se eucharistii. Ale v ní jsou také způsoby, věc stvořená. Kdo jest tedy předmětem této úcty? Odpověď: eucharistický Kristus, nebo: Kristus pod způsoby. Předmět úcty je tedy jeden. Protestanté nám vyčítají modlářství, ani se prý klaníme v hostii chlebu. Nuž, chlebu jistě ne, nebo v hostii podstaty chleba není. Tedy aspoň způsobám chleba! Ani způsobám. Není katolika, jenž by řekl: budu se klaněti jen způsobě chleba, nýbrž každý se klaní tomu, co hostie je. Co je hostie? Tělo Páně. Věc je tím, jakou má podstatu. V hostii je podstatou tělo Páně a s ní celý Kristus. Kdo by výslovně oddělil v mysli způsoby od těla Páně a jen jim se klaněl, byl by takovým nerozumcem jako ten, jenž by člověčenství Kristovo oddělil od jeho božství a se mu klaněl. Způsoby jsou ovšem věc na výsost svatá, ale úcta, již zasluhují, když si je myslíme odděleně, je úcta, kterou vzdáváme svatým věcem, na př. kříži, na němž Kristus byl ukřižován, rouchu, do něhož byl zabalen a p.

O účincích eucharistie.

Pán Ježíš ustanovil eucharistii jako duchovní pokrm duší. Řekl to výslovně při zaslíbení Svátosti (Jan 6, 22. n) a ustanovil ji tak, že přijímání má povahu pokrmu.

Eucharistie není pokrmem pro tělo. Když se vypravuje o svatých, že žili jen přijímáním, nesmíme mysliti, že to byl přímý účinek Svátosti. Byl to zvláštní div Boží. Možná je však, že Bůh činil jej pro zvláštní lásku světce nebo svěťice k eu-

charistickému Kristu. Eucharistie je pokrmem duše. Duše má život přirozený a nadpřirozený. Přirozený život duše se jeví poznáváním a chtěním. Nauku a přirozené ctnosti, kterými člověk duši vzdělává, možno nazvat přirozeným pokrmem duše. Nadpřirozený život záleží v milosti a jeví se v skutcích milosti. Když říkáme, že Eucharistie je duchovním pokrmem duši, míníme, že vzdělává tento nadpřirozený život. Jak se to děje? Spojuje nás v přijímání s Kristem, rozmnožuje posvěcující milost, zeslabuje zlé náklonnosti, posiluje naši lásku k Bohu, očisťuje od hříchů všedních, chrání od smrtelných, zahlašuje časné tresty za hříchy, je rukojemstvím slavného zmrtvýchvstání a věčné blaženosti. Jest pravdivá a všeobecně přijatá zásada, že se tím více posvěcuje, čím blíže přistupuje k Bohu. Poněvadž v eucharistii je sám Spasitel, jest přijímání jistě spojením s Bohem zcela neobyčejným a uděluje milosti hojněji, nežli jiné svátosti.

1. Spojení s Kristem. Sněm florentský dí: „Účinek této Svátosti, jež v duších hodně přijímajících působí, jest spojení s Kristem. A poněvadž se člověk milostí ke Kristu přivtěluje a s jeho údy spojuje, následuje z toho, že se touto svátostí rozmnožuje v hodně přijímajících milost.“ Je tu vysloveno dvoji: spojení s Kristem a spojení s jeho údy, t. j. s věřícími. Spasitel vyslovuje první spojení řka: Kdo jí mé tělo a pije mou krev, ve mně přebývá a já v něm. (Jan 6, 57).

Jaké je toto spojení? Je to spojení Krista s naší duší. Ale poněvadž se děje skrze přijímání, lze mluvit také o spojení Krista s naším tělem. Jak si je máme mysliti? Jako fyzický dotyk těla nebo duše s Kristem? Nikoliv. Eucharistický Kristus je zevně nedotknutelný, nemaje k zevnímu světu přímého vztahu kromě k způsobům. Sv. Otcové nazývají je spojením tělesným, fyzickým, mluví o bytosti Kristově, jež se do nás vlévá jako horký vosk do vosku, o krvi Páně, jež koluje v žilách našich a p., ale tím chtí toliko říci, že spojení to není číře pomyslné. Naše tělo dotýká se Krista jen skrze způsoby, a jakmile způsoby přestávají býti způsoby chleba a vína, mizí Kristus; tedy jistě dříve, nežli způsoby stravujeme. Spojení s Kristem je duchovní, mystické. On se nám podává jako pokrm. Pokrm přechází do krve a těla, měně se v ně. Něco podobného děje se duchovně. Ale že vyšší věc stravuje nižší, nemění se Kristus v nás, nýbrž my v něj. Spojení s Kristem dává milost, milost je připodobnění Bohu, tedy duchovní proměnění v obraz Boží. Tato milost se uděluje mimořádným způsobem, jinak nežli v ostatních svátostech. Tělo Páně je nástrojem v rukou Božích, působíc je ex opere operato, vykonaným úkonem. Dotýkáje se oslaveného těla Páně, ovšem skrze způsoby, nepřímou jsme posvěcováni, přijímající je, přijímáme Krista, zdroj všelické milosti. Dotek těla nebo roucha Kristova uzdravoval nemocné na těle a na duši.

Jak nemá nás posvěcovati přijímání, v němž Kristus skrze způsoby vstupuje do našeho nitra? Vniternějšího spojení nad pokrm není; proto jest podivuhodné i duchovní spojení, kteréhož přijímání je zevním obrazem.

Toto spojení s Kristem jest milost, kterou se eucharistie liší ode všech ostatních svátostí. Křest dává milost, aby člověk mohl nadpřirozeně žiti, biřmování ji rozmnožuje, aby mohl podle víry dokonale žiti, ano jí také hájiti; podobně i ostatní svátosti mají své účely. Eucharistie má úkolem spojovati s Kristem v nadpřirozené lásce, život v něm a s ním, duchovní obcování s ním v mystické lásce. Přijímání je spojení s Kristem, které poněkud je podobno blaženému na něj patření v nebi. Tam se ho dotknou naše oči přímo a tělesně, duše pak uvidí tvář v tvář jeho božství. Z toho vznikne blažené spojení s Bohem, jehož na věky nic už nezruší. Že se spojení s Kristem v přijímání děje fysickým dotykem způsob, požíváním, je víc nežli spojení, jež plyne z milosti, je jeho pozemským uvršením.

Spojení s Kristem je také spojení s naším tělem. Milost duše vylévá se z duše i do těla. Milost může býti ovšem jen v duši, ale její účinky mohou se vztahovati i na tělo. Tyto účinky jsou podobny, ovšem v míře nepatrné, účinkům, které jednou patření na Boha ruce mlčí, dávajíc tělu našemu oslavu. Přijímání, jako hlavní zdroj milosti, má tedy také zvláštní vliv na posvěcení těla, ničím větší měrou v něm tělesnost a vše to, co ztěžuje život duchovní. Avšak posvěcení našeho těla plyne také přímo z dotyku s Kristem. Dotýká se ho sice jen skrze způsoby, ale dotýká se ho přec, nepřímou; a způsoby samy jsou věc na výsost svatá. Toto posvěcení není jiné, nežli to, které plyne z milosti. Ale zde je působeno „zvláštním způsobem“, posvátným dotykem Krista. Zde se posvěcení děje podobně, jako když oheň rozpálí železo, jehož se dotkne. Také bývá podáván výklad podle slov apoštola, že žádný neměl nikdy těla svého v nenávisti (Ef. 5, 29). Za štípením do těla Kristova stáváme se jeho údů. Zaštípení děje se milostí; nejvíce tedy v přijímání, jež dává nejvíce milosti a je výrazem největšího duchovního spojení s Kristem. Kristus miluje své tělo mystické a chce, aby se jeho údů podle těla podobaly jeho oslavenému tělu, jež je bez poskvrny, neporušitelné, oduchovělé. Proto působí tyto vlastnosti v nás. připravuje těla naše pro budoucí oslavu. Nikde se to neděje tou měrou, jako v přijímání. Svátost oltářní plodí panny.

Ze spojení s Kristem plyne spojení údů. Božská láska jako duchovní páska věřících, jež v lásce bliženské má krásné květy a sladké plody, rodí se hlavně z přijímání. Jedním tělem jsme, neboť všichni jednoho těla jsme účastni (1. Kor. 10, 17), praví podivuhodně sv. Pavel. Sv. Augustin dí: „Pán Ježíš posvětil tajemství pokoje a jednoty naši na svém stole“ (oltáři).

Ovšem jest tomu, kdo přijal svátost jednoty, svazek pokoje zachovati, nebo jinak přijme tajemství, pokračuje sv. Otec, ne pro sebe, nýbrž na svědectví proti sobě.

2. **P o s v ě c u j í c í m i l o s t.** Poněvadž eucharistie je pokrmem, a to pokrmem života nadpřirozeného, musí přijímající již nadpřirozeně žít. Jako mrtvý není, a pokrm, jež by do něho uměle vpravili, byl by zbytečný, tak nemůže eucharistií přijmouti nadpřirozeně mrtvý, t. j. člověk v smrtelném hříchu. Eucharistie je svátost živých, předpokládá milost a rozmnožuje ji. Tak prohlásil tridentský sněm výslovně. Prohlášení je namířeno proti Lutherovi, který podle své nauky o „jediné víře“ učil, že eucharistie probouzí naši důvěřivou víru v Krista, která pak ospravedlňuje. Kdo by řekl, praví sněm, že hlavní účín nejsv. eucharistie je odpuštění hříchů, anebo že z ní jiné účinky neplynou, je v klatbě. A učí, že eucharistie je duchovní pokrm, kterým se živoucí (roz. žijící nadpřirozeně) živí a slíí životem toho, jenž řekl: Kdo jí mne, živ bude pro mne (Jan 6, 58.).

Že eucharistie neuděluje milosti (první) jako křest nebo pokání, jde z Písma. Ukazují to slova sv. Pavla o nehodném sv. přijímání, „že odsouzení sobě jí a pije, že je vinen tělem a krví Páně . . .“ (1. Kor, 11, 27 n). Před tím upozorňuje Korintány na hrubé porušení blíženské lásky. V něm vidí nehodnost k přijímání. Co působí tento těžký hřích, působí i jiný. Proto se má každý zkoušeti, aby nehodným přijímáním nezahubil své duše. Praví-li Spasitel, že se krev „vylévá na odpuštění hříchů“ (Mat. 26, 26.), mluví o eucharistii jako oběti. — Podání prohlašuje od počátku čistotu srdce jako nevyhnutelnou podmínku hodného přijímání. Ze všech četných výroků svrchu uvedených to plyne. — Sv. Cyprian zle kárá ty, kteří připouštějí padlé snadno k přijímání. Dělá výčitku: „Ještě neukončili pokání, ještě nejsou usmířeni, ještě na ně biskup a kněžstvo nevložili rukou, a již se jim podává eucharistie.“ — Cyprian byl až příliš přísný. Ale zásada „svaté svatým“, měla platnost všeobecnou. — „K oltáři přinášejte nevinnost“, volá sv. Augustin. Jan Zlat. dí: „Stále třeba bděti, neboť trest, jenž nehodně přijímající čeká, není malý. Pomni, jak se rozhořčuješ na zrádce a katy Krista. Střež se tedy, abys nebyl vinen na jeho těle a krvi. Oni zabili přesvaté tělo, ty však přijímáš je po tolika dobrodiních s poskvrněnou duší!“ Podobně často ve svých poučeních (homiliích), jež se čtou v kněžských hodinkách. — Sv. Ambrož: „Nikdo neobdrží chleba, leč je uzdraven dříve. Ti, již voláni jsou k hostině, jsou dříve voláním uzdravováni . . ., nejříve odpuštěním hříchů dává se lék na rány, poté rozhojňuje se pokrm s nebeského stolu.“ — Sněm tridentský dí: „Kdo by řekl, že pouhá víra je dostatečnou přípravou k přijetí nejsv. svátosti, je v klatbě.“ Zároveň vykládá, že, je-li přítomno dostatečně zpovědníků, žádná lítost hříšníka od zpovědi

neosvobozuje, a že ten, kdo by učil opačné nauce, upadá do klatby.

Kdo jistě ví, že je v smrtelném hříchu, tomu jest se podle předpisu církve před přijímáním zpovídati; dokonalá lítost stačí jen ve zcela zvláštních případech, jež se uvádějí v mravovědě. Kdo pochybuje, je-li v těžkém hříchu, není tím již vázán k zpovědi, ale má-li vážné obavy, má vzbuditi lítost, aby snad přijímání nebylo marné. Kdyby knězi bylo nezbytně sloužiti mši sv. a nemohl se zpovídati z těžkého hříchu, do kterého upadl, jest mu vzbuditi lítost a po té co nejdříve se zpovídati. Laik může jíti k přijímání, nemoha se zpovídati, jen tehdy s pouhou lítostí, když by jemu nebo jiným z nepřijímání vzešla veliká škoda; u laika takový případ je zřídka možný. Povinnost, zpovídati se do tří dnů, týká se kněží. Poněvadž se u hříšníka žádá pokání (zpověď) před přijímáním od počátku církve, možno právem říci, že jest to ustanovení Pána Ježíše a apoštolů; od církve jsou toliko podrobná zařízení.

Bohoslovci se táží, uděluje-li eucharistie první milost. Dosti souhlasně odpovídají, že se tak děje v tom případě, když hříšník, jenž o své vině neví, jde k přijímání máje v srdci nadpřirozenou nedokonalou lítost nad svými hříchy, v nichž je zapomenutý hřích ovšem také obsažen. Poněvadž takový člověk neklade milosti překážku, a každá svátost řádně udělená prostředkuje milost, lze právem za to míti, že Kristus v takovémto mimořádném případě jí udělí také skrze přijímání.

Eucharistie je svátost živých. Píší-li sv. Otcové, že se jí odpouštějí hříchy, prosí-li liturgie, aby se tak stalo, třeba mysliti na všední hříchy a na ochranu před hříchy, nebo jinak by slova sv. Pavla nebyla pravdiva a eucharistie neprávem se zvala pokrmem duchovního života. Eucharistie rozmnožuje milost. Jejím zvláštním úkolem jest, jak jsme svrchu poznamenali, aby živila vroucí skutečnou, skutkovou (aktuální) lásku s Kristem, mystické spojení člověka s Bohem skrze eucharistického Krista, ale nejen spojení bytelné (habituální), což působí každá milost, nýbrž živoucí, provázené skutečným (aktuálním) myšlením a cítěním. Toto spojení má budit duchovní radost a rozkoš. „Chléb s nebe dal jsi jim, ó Pane, všecku líbeznost v sobě mající“, modlí se nebo zpívá církev při přijímání nebo požehnání Svátostí. Tato radost může býti citová, ale nemusí. I přijímání bez citu vroucí radosti, sladkosti, povznesení může býti milostiplné; a je jím, neboť časté přijímání, citově vzrušené, je jednak nemožné, jednak rozrušilo by zdraví těla a duše. Duchovní rozkoš záleží ve všem tom, co působí láska: v horlivosti pro čest Boží, v radostné touze po přijímání, podobné té, kterou má učenec po knihách, zahradník po svých květinách; v uspokojení,

keré přijímání dává, ne nepodobné tomu, jež má učenec v studiu a zahradník v květinách; v mravní jistotě, že jsme v Bohu; v živém a milém porozumění pro věci duchovní, ve vnitřní svěžesti, vždy čilé a spokojené, silné, ochotné. Sv. Tomáš dří, že eucharistie přivádí k tomu, co je obsaženo v slovech: Láska Kristova mne pudí. Opojuje duši sládkostí božské dobroty, kterou vhodně přijímající chápe jako málo kdo.

Eucharistie působí milost v okamžiku přijímání. Podobně křest a jiné svátosti v okamžiku, kdy se udělují. Tato milost je ex opere operato, vykonaným úkonem. Tělo a způsob jsou nástrojnou její příčinou. Někteří praví, že udělení milosti trvá okamžik, někteří, že se děje po celou dobu, co Kristus je v přijímajícím přítomen. Tento druhý náhled se zamlouvá pro případ, že se přijímající v této době novými a novými skutky lítosti, lásky a p. připravuje. Tu pak asi tělo Páně pod způsobou chleba také znovu a znovu působí ex opere operato, vykonaným úkonem, anoť i požívání trvá. Z toho je patrné, že při přijímání záleží mnoho na osobním přičinění (opus operantis). To je přirozené, nebo živoucí, aktuální lásku nelze si bez činnosti mysliti. Odtud veliký důraz který všichni duchovní učitelé kladou na „díkuvzdání“ po přijímání. Má záležeti právě v láskyplném styku s Kristem, jenž je v nás, anebo před chvílí ještě v nás byl, v děkování, zasvěcování, rozhovoru a p.

Sem náležel otázka, ožije-li též eucharistie, když pro překážku neměla své doby účinku. Dvojí případ je možný: přijímání neplodné a přijímání svatokrádežné. Neplodné je, když přijímající má těžký hřích, jsa v dobré víře, že žádného nemá, ale nevzbudí ani nedokonalé lítosti. Svatokrádežné je, když jde k přijímání s vědomým hříchem smrtelným. Otázka je: obdrží-li milost, když se po té vyzpovídá, kterou by byl při plodném přijímání dostal? Bohoslovci odpovídají, že ne. Eucharistie neožije. Není třeba, aby vtiskovala nezrušitelný znak nebo ožila. Křest musí ožít, neboť bez něho není spasení a uděluje se jen jednou. Proto vtiskuje nezrušitelný znak a ožije. Eucharistie té nezbytnosti nemá a může býti denně opakována. Ale je možný takový případ: Hříšník, jenž právě neplodně nebo nehodně přijal, vzbudí lítost nedokonalou nebo dokonalou, dokud tělo Páně je ještě pod způsobou v jeho nitru. Tu se pravděpodobně účín přijímání dostaví. Není to vlastně oživení, nýbrž napravení neplodného nebo nehodného přijímání. Kdyby eucharistie ožila, následovalo by z toho leccos, co se nesrovnává s moudrým hospodářstvím v duchovním životě. Kněz, jenž by léta nehodně sloužil, snad kněz odpadlý k starokatolíkům nebo čechoslovákům, by se na smrtelné posteli obrátil. Kdyby ožila všecka přijímání, měl by dokonalost a zásluhy kněze svatého, ano kdyby vzorný kněz nemohl pro nemoc sloužiti, třeba ještě větší. To nelze připustiti.

K plodnému přijímání je třeba stavu milosti anebo toho, co jej zjednává, a dobrého úmyslu. Jiného se nevyžaduje. Ovšem doporučuje se příprava co nejlepší. Přijímání působí ex opere operato, vykonaným úkonem. Malé hříchy, roztržitost, chladnost a p. účinnu nemaří.

3. O d p u š t ě n í v š e d n í c h h ř í c h ů a o c h r a n a p ř e d h ř í c h y t ě ž k ý m i. Na to se vztahují slova kněze, když se při mši sv. po přijímání modlí: „Aby tato svátost nebyla nám vinou k trestu, nýbrž spasitelným prostřednictvím k smilování, obmytí vin, odpuštění všech hříchů“

Eucharistie je také lék. Sněm tridentský ji zove „proti-lékem, kterým jsme zbavováni denních poklesků a před smrtelnými ochraňováni.“ Zdravý pokrm je nejlepším lékem, dle lékařské pořekadlo. Přirozený pokrm obnovuje síly a činí tělo zdravým a silným, dává mu tím přirozeně schopnost odporovat různým nemocem. Malé hříchy jsou v duchovním životě jako slabost, únava, ochablost v životě tělesném. Tyto zmenšují dělnost těla, ony svěžest duchovního života. Zdravý pokrm odstraňuje stále tyto vady a udržuje tělo v síle a svěžesti; totéž působí duchovní pokrm vzhledem k životu duchovnímu. Jelikož množí lásku boží, je jako oheň. Hmotný oheň očišťuje kovy, čeň lásky zbavuje malých vad.

Jak je eucharistie lékem proti těžkým hříchům? Posilující duchovní život, udržující živou lásku k Bohu, rozmnožující milost chrání před lhostejností, která bývá cestou k pádu. Člověk, který často hodně přijímá, je hoden milosti pomocných; na duši s Bohem spojenou nemá ďábel moci, ano prchá od ní. Sv. Jan Zlat. pronesl památné slovo: „Od tohoto stolu vstáváme jako lvové ohněm sršící, strašliví ďáblu“. Sv. Ambrož dí: „Kde je tělo, tam je Kristus. Když protivník uvidí hospodu vzňatou nebeskou září, pozná, že místo je pro pokušení uzavřené skrze Krista, i prchne.“ Příčinou pádů bývá pokušitelnost tělesná. Na ni má eucharistie blahodárný vliv. Sv. Augustin dí: „Rozmnožení lásky je zmenšení žádostivosti.“ Eucharistie rozmnožuje lásku. Co jsme prve řekli o spojení Krista s naším tělem, náleží sem. Tělesné ono posvěcení působí, že pokušitelnost umlká. Sv. Cyrill Alex. dí: „Když je Kristus v nás, mlčí zákon, jenž zuřil v údech našeho těla, budí zbožnost k Bohu, umrtvuje vášně. Hříchů, jež jsou v nás, nepřičítá nám, nýbrž hojí nemocné. Zlomené uvazuje, padlé zvedá, neboť je dobrý pastýř, jenž dává život za ovce své.“ Jest zjištěnou zkušeností, že není lepšího léku proti tělesným pokušením a účinnější obrannou nevinností nad hodně přijímání.

Č a s n ý c h t r e s t ů eucharistie neodpouští, jelikož její účel není zadostčiniti, nýbrž pěstovati živou lásku Boží; této časné tresty nijak nepřekážejí. Ale právem dí sv. Tomáš Akv., že se nepřímo dosahuje hodným přijímáním odpuštění také některých časných trestů; připojuje se tento účinek jako dů-

sledek hlavního účinku. Avšak jsou bohoslovci, kteří hájí náhledu, že hodné přijímání ničí časné tresty i přímo.

Větší souhlas je v tom, že některé účinky sv. přijímání mohou být i přirčeny jiným. „Obětovati za jiné přijímání“ je katolíkům pobožnost velmi obvyklá. Nemohou ovšem přirčeny býti jiným účinky osobní, jako rozmnožení milosti, láska srdce, radost. Přijímání za jiné má povahu modlitby za jiné, ale modlitby zvláště účinné. Přijímání může býti obětováno také za duše v očistci. Kniha Renaudotova, která pobožnost tu nazvala pověřčivou nepřístojností, přišla na index, t. j. do seznamu zapovězených knih. Takové přijímání má povahu zadostčinění, t. j. činí zadost za některé časné tresty, které mají duše ještě odpykati.

4. Záruka blaženosti věčné a slavného zmrtvýchvstání. Tak zove eucharistii sněm tridentský. Zárukou věčné slávy jsou účinky, které jsme dosud vyjmenovali. O zmrtvýchvstání praví sám Pán: „Kdo jí mé tělo a pije mou krev, má život věčný, a já ho vzkřísím v den nejposlednější.“ (Jan 6, 55.) — Sv. Otcové vrací se k této myšlence opět a opět. Sv. Ignác Muč. píše: „Lámej chléb, jenž je prostředek k nesmrtelnosti a protijed proti smrti.“ Stále opakují myšlenku, že se nesmrtelné tělo s námi spojuje, aby se naše smrtelné stalo nesmrtelným, aby se proměnilo v nesmrtelné tělo Kristovo a p. — Nesmíme si ovšem mysliti, jakoby přijímání dávalo nějakou skutečnou vlastnost nebo sílu, jež by na prvcích jeho ulpěla. Věc dlužno si vysvětlovati asi tak, že dotek těla Pána Ježíše skrze způsoby a posvěcení, které z něho na naše tělo jde, dává mu jakési mravní nároky na nesmrtelnost. Nanebevzeští Panny Marie jsme odůvodnili také tím, že její útroby nesly Krista, i zasloužily si neporušenosti vůbec. Našemu tělu sluší aspoň vzkříšení po setlení. Jsme údy Kristovými. Sv. Otcové dí často, že jsme s Kristem příbuzní. Mystickým tělem jsme ovšem milostí, ale mystické tělo skládá se hlavně z křesťanů na zemi. Proto právě se mluví o „těle“, že je z křesťanů s tělem. I sluší se, aby mystické tělo Kristovo trvalo tak věčně, anof i jeho vlastní tělo je nesmrtelné, zvláště když přijímáním bylo tolikráte posvěceno.

5. Účinky nejsv. Svátosti shrneme ještě v obraze přirozeného pokrmu.

Kristus dí o eucharistii: Já jsem živý chléb, který s nebe sestoupil a p. (Jan 6, 48 n.). Sněm florentský dí: „Všechny účinek, jež má hmotný pokrm a nápoj vzhledem k životu tělesnému tím, že jej udržuje, množí, obnovuje, mu libost působí, působí vzhledem k životu nadpřirozenému tato svátost, v níž vzpomínáme mile na Spasitele, od zlého jsme odváděni, v dobrém posilováni a dostáváme rozmnožení milosti a ctností.“ Zcela podobně sv. Tomáš Akv. Avšak rozdíl je, že my obracíme pokrm ve své tělo, eucharistie mění nás v Krista, jelikož vyšší

věc může se spojit s nižší jen tak, že se nižší mění ve vyšší. Sv. Augustin klade Kristu do úst slova: „Chléb jsem dospělých; rostiž a budeš mne jísti. Ale ne ty změníš mne v sebe, jako pokrm ve své tělo, nýbrž ty budeš změněn ve mne.“ Výklad k tomu je slovo sv. Pavla: Žiji pak již nikoliv já, nýbrž žije ve mně Kristus (Gal. 2, 20). Přijímání sděluje s námi božský život milosti. Bohoslovci přirovnávají spojení s Kristem k „vbydlení“, o němž byla řeč v knize o Bohu v Trojici. Tím máme také účast v nesmrtelnosti Boží.

a) **P o k r m u d r ž u j e.** Život přirozený je jako tráva, jako křehká nádoba, jako stín. Udržujeme jej uměle, pokrmem. Život duchovní je často ještě slabší. Blud, nejistota, nevědomost, pokušení, předsudky, vášně, hřích obklopují nás a provázejí. Jak ubohý je člověk, jenž je ponechán sám sobě. V dobré společnosti nalézá podporu: poučení, příklad, povzbuzení, mravní úsilí; v náboženství nalézá: jistotu v hlavních pravdách života, nadpřirozenou pomoc v milostech pro vůli. Avšak ještě více učinil Pán Ježíš. Dal nám duchovní pokrm. Tento pokrm skýtá sílu, abychom mohli přemoci vše, co odporuje naší spáse. Co činí biřmování vzhledem k vyznávání víry, to činí eucharistie ve vnitřním životě duchovním. Vrcholem slly z biřmování je mučednictví, vrcholem eucharistie láska Boží a všeliká ctnost až k heroismu, také až k mučednictví, krvavému a nekrvavému.

b) **P o k r m m n o ž í.** Bytosti ústrojné (organismy) rostou pokrmem. Eucharistie množí milost zvláště hojným způsobem, neboť skrze ni nemá růsti duchovní život po té neb oné stránce, jako skrze jiné svátosti, nýbrž má kvéstí vůbec a ve všem. Organismus roste jen do jisté míry; vzrůst v milosti je takoruka bez hranic, jelikož jeho vzorem, jemuž se má připodobňovati, je Kristus, nikomu nedostižný. Ale k tomu je třeba vlastní činnosti. I organismus musí býti činný a pilně vybíratí ze země, vody, vzduchu, co mu prospívá, nemluvě o tom, co činí podle své míry vnitřní síly. Lhostejnost, chladnost, ledabylost jsou hrobem duchovního rozkvětu, nebo činí působení milosti překážky.

c) **P o k r m o b n o v u j e.** Obnovuje stále látky těla, jež se vyměňují. Zdravý organismus hojí sám malé rány. Duše nemůže nic pozbyti na své duchové podstatě. Ale energie k dobru slábne, a vzrůst malých hříchů přivádí hřích těžký, s nímž je spojena ztráta milosti. Tuto energii lásky Boží obnovuje eucharistie. Ano, to jest její nejvlastnější účel. Kde je mocná energie lásky Boží, tam je přehojná milost, tam malý hřích stále se ničí a těžký hřích takoruka znemožňuje.

d) **P o k r m p o t ě š u j e.** Když se lidé veselí, užívají více nebo lepších pokrmů. Příroda spojila s jedením libost, aby živé bytosti nezanedbávaly důležitého úkolu sebezáchovy a vzrůstu. Bůh spojil s úkony duchovními, hodně-li se konají, libost duchovní. Nejvznešenější z nich je přijímání, a proto

hodně přijímajícím působí zvláštní duchovní rozkoš. Přijímání je hostinou lásky a radosti. Na svátek Božího těla opěvá sv. Tomáš Akv. v kněžských hodinkách zvláště také sladkost a líbeznost eucharistie. Tato radost plyne ze samého Krista, z jeho Srdce, oplývajícího nebeskou blažeností. Přijímání pamatuje na to, co Pán Ježíš z nesmírné lásky pro nás vykonal, zvláště na jeho smrt; nemůže tedy neplodití blaho. Však nezapomínejme, že radost ta je duchovní, k níž radost citová může přistoupiti, ale nemusí. Sv. přijímání naplňuje nás mravní jistotou, že Bůh nás miluje, nad námi bdí, vede nás k spáse. Však nezapomínejme, že život je dlouhý. Eucharistie nepůsobí najednou ani vrchol svatosti ani nedává plnost blaženosti. Eucharistie „vede“ k dokonalosti, vede k ní mile a radostně. Mnohé svaté dovedla až tam, že svatost takoruka z nich zářila a že se blaženým mírem v pravdě opájeli.

e) Tělo přestane jednou přijímati pokrm, duše nikoliv. Naposledy přijmeme eucharistii v hostii při smrti. „Přijmi pokrm na cestu, aby tě uvedl do života věčného“, řekne kněz umírajícímu. Ale toto přijímání bude poslední jen pod způsobou, nebo v nebi potrvá, jen jiným vyšším způsobem, blaženým patřením. Proto se patření na Boha tváří v tvář zove též požívání Boha. Eucharistie je pokrm k nesmrtelnosti. Ireneus dí: „Naše těla, jež přijímají eucharistii, nejsou porušitelná, anať mají naději na nesmrtelnost.“ I kdyby Pán Ježíš neřekl, že bude vzkříšení těl; bohoslovci by je usuzovali ze spojení s nesmrtelným tělem Kristovým v eucharistii.

O potřebě eucharistie k spáse.

Jde o to, je-li eucharistie tak potřebná, že bez přijímání nelze vůbec dojítí spasení. Bohoslovci by řekli, že je potřebná jako prostředek. Ne-li, zbývá otázka, je-li potřebná z přikázání Božího nebo církevního, a do jaké míry. K tomu druží se otázka, dlužno-li nezbytně přijímati pod obojí, anebo stačí-li přijímání pod jednou.

1. Eucharistie není pravděpodobně potřebná jako prostředek, leč v širším smysle. Pán Ježíš praví: Nebudete-li jísti těla Syna člověka a píti jeho krve, nebudete mítí života v sobě (Jan 6, 54). Tento rozkaz je tak všeobecný, že se podobá rozkazu: Nenarodí-li se kdo z vody a Ducha svatého, nevejde do království nebeského. Přece však slova jeho o eucharistii, ač jsou rozkazem nesmírné váhy, nemají té všeobecnosti, jako slovo o křtu. Křest je zrození k nadpřirozenému životu, eucharistie pěstění tohoto života. Křest přijímá se jen jednou, eucharistii možno přijmouti i vícekrát. Je tu tedy rozdíl. Proto eucharistie není tak potřebná jako křest, bez

něhož nadpřirozeného života vůbec není. Díme, že není potřebná jako prostředek v přísném smyslu slova.

Co je naprosto nezbytné k spasení? Aby člověk, dle sněm tridentský, zemřel v posvěcující milosti. Eucharistie by byla potřebná jako nevyhnutelný prostředek spasení, kdyby na ní záviselo získání milosti anebo aspoň udržení milosti.

K získání milosti není nezbytná, nebo kdo chce jít k přijímání, musí posvěcující milost už mít. Eucharistie je svátost živých, která milosti neuděluje nýbrž ji rozmnožuje.

Zbývá druhý případ, udržení milosti. Dítka, dokud nemají užívání rozumu, milost ztratiti nemohou. Také nejsou vydány pokušením, jež duchovní život umenšují a jež proto přijímáním dlužno zesilovati. Přijímání je duchovní pokrm; této povahy u dítek nemá. Církev se rozhodla, nepodáváti dítkám z úcty k Nejsv. svátosti; zkušenost ji poučila, že to spojeno bývá se zneuctěním Svátosti. U dospělých závisí setrvání v milosti na pomocných milostech. Žádná svátost nemá toto setrvání jako zvláštní svůj účinek. Svátost působí to, k čemu je ustanovena, neomylně, ex opere operato, vykonaným úkonem. Ptáme se: o které svátosti se dle, že uděluje vykonaným úkonem setrvání do konce? O žádné. Tedy ani o eucharistii ne. Řekneš, že z ní plynou pomocné milosti k setrvání. Zajisté. Proto je přijímání také svrchovaně potřebné. Ale otázka je, je-li potřebné tak, že si bez něho pomocných milostí, k setrvání potřebných, nelze opatřiti, a že tedy bez ní nelze vůbec dojíti spásy. Tak potřebné pravděpodobně není. Pomocné milosti lze si získati i jinak. Mysli si člověka, který, jelikož žije v mimořádných poměrech, nemá příležitosti k přijímání. Nemůže-li se spasiti? Může. Modlitbami, kajícíností, snad i zpovědí, dobrými skutky může si získati setrvání až do konce. Mysli na člověka, který po křtu záhy zemřel, nepřijav těla Páně. Zdaliž nedojde spásy? Dojde jistě. Kdo uvěřil a pokřtěn bude, spasen bude (Mar. 16, 16). Mysli na člověka, který po křtu hřešil, se vyzpovídal, ale těla Páně nepřijal. Dojde-li spásy, jestliže v tomto stavu umře? Zajisté. Jiné důvody jsou: Sněmy učí nejednou o křtu, že je potřebný jako jediný prostředek spásy, a o pokání podobně, běží-li o hříšníka; ale o eucharistii se nezmiňují. Tím nepravím, že eucharistie není vzhledem k pomocným milostem vůbec třeba. Eucharistie jest v církvi a jest stálým pramenem milosti pro křesťany, ať přímým, ať nepřímým. Mluvíme o jednotlivcích.

Církev katolická nepodává nemluvnatům při křtu eucharistie. Sněm basilejský a lateránský V. nepovolil Čechům přijímání dítek, kterého pražská universita r. 1418 žádala. Sněm tridentský prohlásil: „Kto by řekl, že přijetí eucharistie je dítkám před dospěním rozumu potřebné, je v klatbě“. Mínil potřebnost prostředkovou. Potřebu přijímání nemluvnat

učí někteří protestanté, z katolíků lidé, naklonění k mystické výstřednosti, Rosmini a hlavně církve východní.

Slyšme některé výtky pravoslavných bohoslovců. Dítka, byvše křtem duchovně zrozeny, potřebují prostředků, které Kristus dal církvi k duchovnímu rozvíti a podpoře křesťanského života. Odplati dítkám kalich je pobloudění, jehož nelze omluviti. Kristus zehnal dítkám. Při takové příležitosti řekl: Nechte dítky přicházeti ke mne... (Luk. 18, 16). Proto mají býti dítky pouštěny k stolu Páně, kde jediné se mohou k svému příteli, jenž po nich touží, přiblížiti. (Odp.: To katolíci činí. Že by měly býti k němu jako nemluvňata nošeny, Pán Ježíš nepraví. V námitce je chyba, kterou filosofové zovou: qui nimis probat, nihil probat, kdo dokazuje přespříliš, nedokáže nic.) Při ustanovení Svátosti řekl při kalichu: pijte z něho „všichni“, kteréhožto slova (všichni) při chlebě neřekl. Dal tak na jevo, že ti, kteří nemohou přijímati hostie, mají aspoň píti z krve jeho (Odp.: výklad nevěcný a za vlasy přitažený.) Výmluva že se děti nemohou připraviti, je lichá; ke křtu se též nemohou připraviti. Když jsou křtěny, mají též přijímati, a to často, neboť potřebují duchovního pokrmu a nápoje, jako potřebují pokrmu a nápoje tělesného. (Odp.: Při křtu znesvěcení těla Páně není možné, při přijímání ano. Duchovního pokrmu nemluvňata nepotřebují, poněvadž pokušení, malé hříchy a p. jejich duchovní život neohrožují.) Jak zodpoví se duchovní pastýři katoličtí před Bohem vzhledem k dítkám, které po pěti, šesti letech zemřely, nepřistoupivše ani jednou k přijímání? Že jim není potřebné? Otcové smýšleli jinak. Sv. Augustin dí, že kdo nejí těla Páně a nepije jeho krve, nemá života v sobě. Kdo se odváží říci, že Pán vyjímá dítky? Což neumřel za ně? Vylil krev svou za ně, ale dříve poručil, aby ji ve Svátosti pili. (Odp.: opět upřelišení. Pán Ježíš mluvil slova k dospělým.) Malinovskij mluví, že hlavní vliv na odvrácení dětem přijímání má celibát! Dokud prý se kněží ženili a měli zákonitě (!) děti a zákonitou rodinu, podávali i dětem; jakmile byl zaveden celibát, došli k tomu, aby se dětem nepodávalo.

Malinovskij a Silvester vyčítají západu zvláště, že opustil zvyk církve z doby sv. Otců. Tato od pravoslavných často opakovaná výtky je neoprávněna, poněvadž i oni změnili mnohé kázeňské zvyky. Že v mnohých věcech lpi více na starém nežli západ, je pravda, ale neslouží jim to vždy ke cti. Lpi namnoze na vnějších maličkostech, jelikož staletý nedostatek hlubší bohovědy nedovedl rozsouditi, co je podstatné a co ne. Jsou případy, že některá východní církev z nevědomosti vypustila skutečnou svátost, ale učinila svátost z bezvýznamného obřadu. Velkolepý rozvoj bohovědy leccos zdokonalil; těm, kteří zůstali zpět, zdá se to novotou. Na západě byla podávána Eucharistie nemluvňatům do XI. století. Udělovaly se jim hned po sobě křest, biřmování, přijímání. Od středověku zavedena je církevní

kázeň jiná, zajisté moudrá. Východané zůstali při starém. Důvody katolické církve jsou na blledni. Jmenujeme na příklad nebezpečí zneuctění, obtíže s přijímáním nemluvnat, s pokrokem probuzené vědomí, že k důstojnému přijímání třeba nějakého osobního pochopení a ocenění posvátného úkonu. Někteří pravili, že děti nemají z přijímání vůbec užitku. Avšak nesprávně. Eucharistie působí ex opere operato, vykonaným úkonem. Proto není pochyby, že se sv. přijímáním rozmnožuje v nemluvnatech posvěcující milost. Spojení s Kristem skutkovou (aktuální) láskou není u nich ovšem možné. Na svrchu uvedené výtky východanů netřeba odpovídati dlouhými výklady. Každý vidí, že ulpěli přemrštěně na liteře. Co praví o „celibátu a zákonitých dětech“, není důvod, nýbrž ošklivá pomluva. Má o ní platnost: nadáváš, proto nemáš pravdy. Dávno byl celibát zaveden, a nemluvnatům se Svátost podávala.

Proti souhlasné nauce Otců, že jen křest, nikoliv přijímání, je pro děti nezbytný k spáse, uváděn bývá sv. Augustin, jenž mluví někdy tak, jakoby se slova Kristova (Jan 6, 54) vztahovala nezbytně i na ně. I u jiných Otců lze nalézt výroky, které zdůrazňují potřebnost eucharistie pro děti více než třeba. Jsou to Otcové z doby boje proti pelagianům. Pelagiani činili svévolně a bludně rozdíl mezi „nebeským královstvím“ (neúplná blaženost) a „věčným životem“ (plná blaženost), řkouce, že tohoto lze dosáhnout také bez křtu, a ovšem tím spíše bez eucharistie; křest je prý potřebný jen k dosažení nebeského království. Otcové chtěli ukázat, že eucharistie je třeba „k věčnému životu“, a tudíž tím více křtu. V slovech Páně: Nebudete-li jísti... nebudete mít života v sobě“ měli jistý důkaz. Poněvadž bez křtu nelze přistoupit k přijímání, mařili zdůrazňováním eucharistie vhodně záłudnou výmluvu pelagianů, že Kristus mluví jen o potřebě křtu k dosažení nebeského království v slovech: Nenarodil-li se kdo z vody a Ducha sv., nevejde do království nebeského. Kdo tohle má na mysli, snadno slovům sv. Otců porozumí. Bylo třeba ukázat, že dětkám je potřebné k spáse spojení s Kristem skrze milost. Poněvadž se jeví v eucharistii nejzřetelněji, byla jim Nejsv. svátost hlavním obrazem spojení s Kristem, a tudíž také potřebná. Avšak jak si to mysliti? Myslíli vždy na skutečné přijímání? Nikoliv. Právě tyto výroky uvádějí nepřátelé proti skutečné přítomnosti Krista ve Svátosti. Jsou to totiž výroky, kde se mluví o mystickém, duchovním přijímání. Mystickým duchovním přijímáním děje se také duchovní spojení s Kristem. To je i dětkám nezbytné. Ale jak se děje? Již křtem! Již křest dává milost, která s Kristem spojuje, a proto i křest je přijímáním, avšak jen mystickým, duchovním. Proto jest proti pelagianům dokázáno, že děti i bez skutečného přijímání docházejí, umrou-li, nejen království Božího (Jan 3, 5), nýbrž i věčného života (Jan 6, 54), t. j. plné blaženosti nebeské. V tom smyslu, t. j. že pokřtěný

bez eucharistie je účasten těla a krve Páně, vykládal sv. Fulgenc, žák Augustinův, svého mistra, když se ho jáhen Ferrandus dotazoval o věčném osudu jinocha, jenž jsa pokřtěn, zemřel bez přijímání. Však jsou někteří, kteří sv. Augustinu v otázce přijímání dítek vytýkají nějakou upřílišenost.

Nikde nepraví církev, že eucharistie je potřebná a s p o ň s l i b e m (žádostí). Aspoň dosud takového výnosu není. O křtu učí, že v případech, kde ho nelze přijmouti, má člověk vzbuditi mimo jiné touhu po něm, v níž obsažen jest slib, že křest, jakmile bude lze, přijme. Tak se může spasiti křtem žádosti. Kdyby eucharistie byla stejně potřebná, učila by církev podobně o přijímání. O zpovědi, která je pro hříšníka stejně potřebná, jako křest pro každého, tak učí. O eucharistii nikoliv. Proto lze důvodně nazvati eucharistii nezbytnou jako prostředek jen v tom smyslu, že dospělý, který ji nepřijímá, v dobrém stěží setrvá, zanedbává prostředku, který k tomu je nejvhodnější a k pěstování svěžího duchovního života je ustanoven; že vyšší nadpřirozené dokonalosti nedojde, anaf záleží v božské lásce, jejíž živý rozkvět je právě úkolem Svátosti; že kdo je pokřtěn dostává nejen právo na eucharistii, ale má i povinnost užívatí jí, ano že člověk, jak dí sv. Tomáš Akv., křtem je k ní řízen, a že pokřtěný podléhá výslovnému rozkazu Páně (Jan 8, 54).

2. Eucharistie je potřebná z božského a církevního rozkazu. Slova Písma svrchu uvedená nepřipouštějí pochybnosti (Jan 6, 54; 1. Kor. 11, 28). Vždyť mnozí v nich, ovšem neprávem, vidí více, totiž nezbytný prostředek. Také slovy: „To číňte na mou památku“ (Luk. 22, 19) není přikázána toliko mše sv., nýbrž i přijímání věřících, již při poslední večeři byli apoštoly zastoupeni. Toto přikázání je zajisté přikázání božské, a nikoliv jen církevní. Sněm tridentský to jasně naznačuje, když dí: „Spasitel, maje odejti z tohoto světa k Otci, ustanovil tuto Svátost, v níž bohatství své lásky k lidem takoruka vylil; v přijímání nařídil nám pěstovati jeho památku i zvěstovati jeho smrt... Chtěl, aby přijímána byla jako duchovní pokrm duší...“ Přijímání je ustanovení a rozkaz Boží.

Otázka ie: K o h o a j a k t e n t o p ř í k a z B o ž í z a v a z u j e. Odpověď nemůže býti pochybná: Mimo nedospělé dítky a choromyslné všechny pokřtěné. Dítek a choromyslných nezavazuje proto, že rozkaz se přijímá rozumem; nemohouce rozumu užívatí, nejsou schopni rozkaz přijmouti. — Pohany zavazuje v tom smyslu, že povinni jsouce přijmouti křest, mají přijímati, co s ním souvisí. — Jak zavazuje přikázání o přijímání? Denně-li? Při každé-li mši sv.? Poněvadž se Kristus nevyslovil, dlužno hledati odpověď ve věci samé. Jistě zavazuje někdy. Poněvadž je ustanovena jako pokrm a pokrmu pro tělo je třeba často, soudíme právem, že Spasitel nařizuje častější přijímání, ač ovšem jiná je potřebnost pokrmu tělesného, jenž

se rychle ztrácí a vyměšuje, nežli potřebnost pokrmu duchovního. Duchovní pokrm lze čerpati taky odjinud, z modliteb, dobrých skutků a j. Účel eucharistie je skutkový, aktuální láska Boží, hlavní projev nadpřirozeného života v nás; proto zavazuje někdy i z této stránky. Kdo by se trvale a dlouho vyhýbal stolu Páně, přestoupil by zajisté nejen církevní příkázání, nýbrž jednal také proti rozkazu božímu. Bližších určení, kdy a jak zavazuje, ze slov Páně vyvoditi nelze. Někteří praví, že nutno přijmouti Svátost někdy v životě, jelikož eucharistie je duchovním pokrmem a bez pokrmu nelze života zachovat. Avšak dlužno odpověděti jako prve, že je rozdíl mezi pokrmem tělesným a duchovním a že přijímání lze jinak nahraditi. Tak nelze říci, že zavazuje v pokušení, nebo přemoci pokušení lze i jinak. Velmi mnozí tvrdí, že zavazuje v hodině smrti. Jisto je, že tu je člověku spojení s Kristem velmi potřebné a blahodárné, rovněž, že církev o přijímání těžce nemocných měla všemožnou péči, ale že by bylo příkazem Božím, dokázati nelze. Podle sv. Alfonsa bohoslovci prý souhlasí, že tu je přijímání od Krista nepřímou příkazáno. Důvod jejich je: Příkázání, přijmouti někdy Svátost, plyne z ustanovení. Ale nikdy není přijímání tak potřebné, jako při posledním boji, na němž závisí spása. Nicméně dlužno říci, že toto odůvodnění má platnost leda za určitých okolností.

Povinnost, dáti neurčitému rozkazu Páně určitý tvar, připadla na církev. S počátku bylo s každou mší sv. spojeno přijímání všech přítomných. Kdo nebyl při bohoslužbě, tomu se Svátost donesla. Podle některých sloužena byla každodenně, podle jiných pravděpodobněji o nedělích a slavnostech. Z Písma víme, že v Jerusalemě apoštolové sloužili mši sv. a věřící přijímali denně. Církevní kázeň měnila se podle dob a míst. V druhém století přijímalo se častěji; neboť sv. Ignác napomíná sv. Polykarpa, aby sloužil eucharistii častěji. V Asii slavila se mše sv. i ve všední dni a ovšem i přijímání věřících. Klement Alex. a sv. Hyppolit zmiňují se o každodenní mši sv., Tertullian o každodenním sv. přijímání, Origenes činí výtku těm, kdož přijímají jen v neděli a svátek. Z Cypriana víme, že se v době pronásledování sloužilo a přijímalo denně. Z jeho výkladu Otčenáše víme, že vykládal prosbu „chléb náš vezdejší . . .“ o eucharistii a že jej denně přijímáme (Bilczewski). Papež Fabian († 205) ustanovil jako přísnou povinnost trojí přijímání ročně, o vánocích, velikonočních a sv. Duchu. V století IV. přijímalo se, zdá se, řidčeji, ale ze sv. Jeronyma víme, že i tehdy byli křesťané, kteří přijímali denně. Sv. Augustin znal mnohé, kteří přijímali denně, a mnohé, kteří se z úcty k velebené Svátosti déle přijímání zdržovali. Nehani ani jednoho ani druhého obyčeje, nýbrž praví, že každý má činiti to, co podle víry pokládá za dobré. Sv. Ambrož vybízí k přijímání dennímu, ale přijímající má žíti tak, aby ho byl hoden.

V klášteřích byl zvyk častého přijímání od počátku a pěstoval se také u věřících. Za Innocence III. stanovil sněm lateránský IV. r. 1215, aby se „všichni věřící obojího pohlaví, dospěvše užívání rozumu, zpovídali věrně aspoň jednou v roce ze svých hříchů... a přijali uctivě aspoň o velikonocích Svátost oltářní. Kdo tak nečiní, tomu má býti odepřen vstup do chrámu za živa, a po smrti křesťanský pohřeb.“ V Čechách před dobou husitskou horlili pro časté, ano denní přijímání Waldhauser, Milíč z Kroměříže a jiní. Matěj z Janova má o něm ve velikém díle bohovědném, vydaném dr. Kybalem, obšírný traktát a opět se k němu vrací. Sněm tridentský povinnost aspoň ročního přijímání znovu zdůraznil. Dobou velikonoční dlužno rozuměti čas od Květné neděle do Bílé soboty; avšak v různých zemích a diecésích bývali ustanovení různá... „Užíváním rozumu“ rozumí se aspoň taková vyspělost, aby dítě dovedlo eucharistii dostatečně rozeznávat od obyčejného pokrmu. Podle nařízení Pia X. má se konati záhy, pravidlem v sedmém roce dítěte. Podle zdravé nauky mnohých bohoslovců má býti dítěti nemocnému, jež má užívání rozumu, podána eucharistie jako pokrm na cestu do věčnosti (viaticum). Denní přijímání je výnosem Pia X. z roku 1905 nejen každému křesťanu dovoleno, nýbrž má býti též horlivě pěstováno.

Nehodným přijímáním se církevnímu přikázání nevyhoví. Innocenc XI. zavrhl větu, že vyplnil církevní přikázání o přijímání aspoň jednorocním, kdo přijímal svatokrádežně. Ale kdo nebyl u sv. přijímání o velikonocích, je povinnen jíti jindy. Svatokrádežným viatickem není rovněž přikázání učiněno zadost, i dlužno je, není-li nebezpečí necti pro nemocného, opakovati. Kdo v nemoci, v které se měl dáti zaopatřiti, nepřijímal, není povinen po uzdravení doplniti zanedbané přikázání. Postačí velikonoční přijímání v kterémkoli kostele. Radí se však, aby to bylo oznameno vlastním farářem.

3. Přijímání pod jednou způsobou je oprávněno. Kristus ustanovil eucharistii jako oběť a svátost. Jako oběť (mše sv.) musí se konati pod obojí způsobou, jako svátost lze ji přijímati pod jednou. V prvních stoletích převládalo přijímání pod obojí. Od doby sv. Tomáše Akv. stávalo se přijímání pod jednou na západě obecným, na východě objevil se starý zvyk jako výhradní církevní kázeň.

Proti přijímání pod jednou povstali v XV. stol. husité. Říkali, že přijímání pod jednou není celá svátost, anebo že nemá aspoň plných účinků. Prof. Paln ov (pravosl.) pokusil se dokázati, že husitské hnutí pro kalich je ohlas pravoslavlí, ale dr. Kalousek mu jasně ukázal, že se mýlí. Požadavek kalicha byl hlavní článek ze čtyř známých článků husitských, jediný, jež husité skutečně zachovávali. Zavedl je v době, kdy Hus dlel v Kostnici, Jakoubek ze Stříbra, professor bohosloví a znamenitý kazatel pražský; Hus chtěj nechtěj je schválil. Nesmírný

byl nával táboritů k přijímání pod obojí. Ale kalich stal se bojovným jejich heslem; všechny husitské kalichy neobsáhly by české krve, která v bratrovražedných bojích byla pro kalich prolita. Když s odtržením od církve mizela pohnáčka mezi husity s mnohými články také vlá v eucharistického Krista, bojovali s nemenší ukrutností proti kalichu a Nejsv. svátosti vůbec. Hrozné škody, které národ utrpěl, jej oslabily a vedly na konec k žalostnému pádu. Husité zvali se vlastně utrakvisty; jméno husité je od kostnického sněmu. Slovo to znamená po česku „podobojí“, t. j. křesťané, kteří přijímají pod obojí; říkalo se jim podobojí. Sněm kostnický odsoudil nauku, že přijímání laiků pod jednou je nedovolené a svatokrádežné, a když později církev utrakvistům kalich povolila, bylo jim vyznati, že i pod jednou způsobem celý Kristus je přítomen. A tak se celý hrozný boj za kalich jeví jako marná svěhlavost lidí, zaslepených vášní zbouřenců. Z utrakvistů, kteří se od církve více a více vzdalovali, vyvinula se sekta „českých bratří“. Čeští bratři byli rozumáři (racionalisté) a měli na vznik německé reformace osudný vliv, připravující ji.

Luther měnil stále své názhledy o kalichu. Rozhodl se, že „na truc sněmu“ má být podáván kalich těm, kteří o to žádají. Kalvin nazýval přijímání pod jednou „zmrzačením Svátosti“, „opovržením zákona Kristova“, „podváděním lidu“, „úkladem ďábla“. „Žádati kalich“ stalo se zase heslem, šířeným s vášnivostí, kterému jako nakažlivé nemoci podlehli také mnozí katolíci. Došlo tam, že i některá katolická knížata žádala povolení kalicha. Sněm tridentský, vyloživ zřetelně katolickou nauku o eucharistii, žádost odmítl. V dodatku usnesení připouští, že za jistých okolností může být povolen. Kdy a jak se to má státi, ponechal papeži. — Pius IV. povolil jej v Rakousku a Bavorsku, ale výsledek nebyl žádný, takže povolení bylo brzy opět odvoláno. Nespokojencům neběželo o kalich, nýbrž kalich byl toliko heslem jiných cílů.

Pravoslavní podávají pod obojí, ale tak, že obě způsoby směřují v kaši. Že bojovní jejich příslušníci přijímání pod jednou katolické církvi zle vytýkají, netřeba zajisté podotýkati. Nazývají je bludem, novotou a p. Poukazují, že Pán Ježíš při poslední večeři dal apoštolům pod obojí, že se od dob apoštolských přijímalo v církvi rovněž tak, že se má konsekrovati jen jeden chleba a lámati, nechť je přijímajících sebe více, jak učinil Kristus a ve východních církvích se děje. Posvěcování malých hostií je novotou, hodnou prý odsouzení. Když je mnoho přijímajících, má se vzíti velký chleba. Zbaviti lid kalicha je prý nespravedlivé odstrkování laiků, jehož nelze nijak ospravedlniti. Je proti příkazu Krista, jenž řka: pijte z něho všickni, učil, že pro spásu věčnou třeba přijímati pod obojí; apoštolové příkaz přijali a vykonávali bezpochyby v téměř smysle; při poslední večeři nebyli ještě kněžími, nýbrž laiky (!),

i má býti pod obojí posluhováno i laikům; papež Gelasius odsoudil podávání pod jednou. Důvody katolické církve jsou prý bezcenné a křivé. Obtíže a nepohodlí nejsou důvody, neboť svatá tajemstva a příkazání Kristovo jsou důležitější. Obtíže Pán Ježíš znal a přece ustanovil svátost pod obojí. A kdo má vůbec právo, měřiti rozkazy jeho? Když papežové, biskupové a kněží přijímají pod obojí, proč berou kalich laikům? Poukaz na mši darů předposvěcených není správný, neboť hostie pro druhý den je v řecké církvi napojena krví Páně, rovněž nemocným posluhuje takovým způsobem, tedy vlastně pod obojí(?). Zavedením přijímání pod jednou byla katolická církev donucena podávat dětem teprve v dospívajícím věku, čímž do té doby jsou vůbec Nejsv. svátosti zbaveny. Malinovskij udává jako vlastní důvod, proč zavedeno na západě, snahu římské hierarchie, ukázati svou vyvýšenost nad prostým lidem! Sylvester (pravoslavný) odsuzuje přijímání pod jednou též jako blud.

Nejapnost a zřejmá zaujatost těchto námitek zbavují nás zajisté povinnosti, odpovídati na ně zevrubně. Stačí, když uvedeme na námitky hlavní důvody, jež přijímání pod jednou oprávnějí.

Vizme, jak římskokatolická církev přijímání pod jednou odůvodňuje.

Na námitku, že Písmo nařizuje přijímání pod obojí, odpovídá tridentský sněm: „Jenž řekl: Nebudete-li jísti těla Syna člověka a píti jeho krve, nebudete mítí života v sobě (Jan 6, 54.), řekl též: Bude-li kdo jísti z chleba tohoto, živ bude na věky (Jan 8, 52). Jenž řekl: Kdo jí tělo mé a pije mou krev, má život věčný (Jan 6, 55.), řekl též: Chléb, který já dám, tělo mé jest za život světa (Jan 6, 52). Jenž řekl: Kdo jí mé tělo a pije mou krev, ve mně přebývá a já v něm (Jan 6, 57.), ten řekl též: Kdo jí chléb tento, živ bude na věky.“ Ze slov zaslíbení nelze tedy nic namítati, an Spasitel stejně mluví jednou o obojí způsobě, po druhé jen o jedné. Ze slov ustanovení nelze činiti námitky, poněvadž tu šlo o celý obřad mše sv., která se musí sloužiti ovšem pod obojí; v části o eucharistii jako oběti bude o tom řeč. Kdo by žádal, aby se vše konalo tak, jak to konal Kristus, musil by žádati, aby se mše sv. konala po večeři. Slova: „Pijte z něho všichni“ byla řečena k apoštolům, biskupům církve, neboť jich týkal se rozkaz: „To činěte na mou památku.“ Oni měli sloužiti sv. oběť. Kdo dokáže, že byla řečena ke všem věřícím? Ze slov ustanovení nikdo. — Zbývá podání. Co praví, hned uslyšíme. Slova sv. Pavla: Kdokoli bude jísti chléb tento „aneb“ píti... (1. Kor. 11, 27), mají smysl jen tehdy, když je možné nehodné přijímání i pod jednou, buď pouze těla anebo pouze krve. I v tom možno viděti pokyn, že Skutky apoštolské vypravují, jak se křesťané scházeli k „lámání chleba“ (Skut.

2, 42), o kalichu se nezmiňujeme, ač ovšem lze namítnouti, že „lámání chleba“ znamená eucharistii vůbec.

Podání dává výklad určitých slov Písma. Připouštěla-li církve přijímání pod jednou, máme jistotný důkaz, že obojí způsobu nenáležel k podstatě eucharistie jako svátosti. Církve je připouštěla. Všeobecně bylo v první církvi rozšířeno „domáci“ přijímání. Křesťané brali si tělo Páně v dřevěné nádobce, ženy ve zvláštním šátku, zvaném „domicale“, do svých příbytků; nejčastěji dalo se tak v době pronásledování. — Tertulian napomíná katol. ženu: „Nechť neví muž (pohan), co tajně před všelikým pokrmem požíváš . . ., že jest to ten, jenž se zve“ (totiž tělo Kristovo). — Od sv. Basila se dovídáme, že v Alexandrii a Egyptě směl každý z lidu doma přijímati. Rozšířený byl zvyk, bráti si tělo Páně na delší cesty. Ve všech těchto případech je řeč jen o způsobě chleba. Je tedy patrné, že přijímání pod jednou bylo velmi obvyklé.

Jiným důkazem je přijímání nemocných. Dělo se pravidelně toliko pod způsobou chleba. Dionysius Alex. vypravuje příklad z II. stol. V Alexandrii poslal onemocnělý kmet Serapion chlapce pro kněze. Poněvadž kněz byl sám také nemocen, dal chlapci částku sv. hostie a poručil mu, aby ji omočil do vody a tak starci podal. To se také stalo. — Pod jednou přijímal umírající Ambrož. — Podle svědectví sněmu toledského z r. 675 byla ve Španělsku v době veder pro vyschlou hrdle podávána eucharistie nemocným jen pod způsobou vína. — Přijímání nemluvnat po křtu dělo se v prvních stoletích tak, že jáhen trubičkou vkápl dítku do úst krev Páně pod způsobou vína anebo prst krvi Páně omočený dal mu do úst. — Ze sedmého století máme příklad, že bylo tělo s krví smíšeno a tak nemocným podáváno, kterýžto zvyk poté v církvi carhradské a antiochijské zobečňel; nebyl tedy od počátku. Pítí vína zvlášť, jako při poslední večeři, tím odpadlo. — Církve jerusalemská přijímala v XI. stol. jen pod způsobou chleba.

Na západě byl tu a tam zvyk, dávat po přijetí těla pítí z kalichu, ale jen obyčejné víno s vodou. Na východě vznikl brzo při návalu přijímajících obyčej, dáti do obyčejného vína v kalichu něco z krve Páně nebo část posvěcené hostie, a toto víno podávati. Bylo-li to ještě platné přijímání, dělo se pod jednou. Od pradávna konala se, a ve východní církvi ještě po celý pŮst se koná mše darů předposvěcených, k níž se užívá hostie předešlého dne proměněné, a jen jí. Podle starého římského obřadního pořádku podávalo se při ní lidu jen pod způsobou chleba.

Mnoho zajímavých podrobností o zvycích římské církve v staré době vypravuje Batiffol ve zmíněném již spise o mši svaté (Leçons . . .). Neproměňoval se jeden chléb, nýbrž proměňovaly se všechny chleby, od věřících při obětování podané (vlastně tolik, kolik jich bylo třeba k přijímání). Před přijímáním

vzali je papež, biskupové a kněží, přítomní v kněžišti, do rukou, a na dané znamení je lámali. Bvl to okamžik velmi slavný, nebo škola pěvců mlčela, a oči všech byly upřeny na duchovenstvo. Také vypravuje o zvyku pořádání vína, kapkou krve Páně (z proměněného kalicha) posvěcené, takže to bylo vlastně přijímání pod jednou. — Kristus Pán nenamočil těla svého (chleba) do své krve (do kalicha), neboť podal své tělo apoštolům dříve, nežli proměnil víno. Pravoslavný zvyk mšeni je novota; proto resluši pravoslavným, vytýkati novoty jiným.

Z těchto důvodů je natrno, že přijímání pod jednou bylo nejen dovoleno, nýbrž že bylo i velmi rozšířeno.

Namítá se, že papež Gelasius († 496) nazval nepřijímání kalicha svatokrádeží. Protestantiští odpůrci kuji si z toho ještě dnes zbraň proti církvi. Výtku zakládá se na nevědomosti. Tehdy žili v Římě mnozí manichejští bludaři, kteří píti z kalichu měli za hříšný čin. Aby bludu hověli a zároveň se neprozradili, přijímali při veřejném přijímání jen tělo Páně. Takové odmítání kalicha bylo svatokrádežné, neboť svatokrádežné bylo jejich přijímání vůbec. Aby licoměrníky odhalil a nebezpečí tajného svádění k bludu zmařil, nařídil papež přijímání pod obojí. Z nařízení jde, že způsob přijímání byl před ním volný. — Lev Vel. vypravuje o podobném jednání bludařů eutychiánů, jak již dříve bylo uvedeno. Tehdáz bylo přijímání jen pod způsobou chleba patrně zase dovoleno.

Důvod bohovědný, že přijímání pod jednou stačí, jest: V každé způsobě je celý Kristus, též jediný Kristus, který je v nebi. Proto přijímá celou úplnou svátost, kdo přijímá jen hostii anebo jen kalich, kdo přijímá z nich jen částičku nebo kapku. Eucharistie je pokrm za účelem spojení s Kristem. To se uskutečňuje. Poněvadž přijímající hostii přijímá dokonale celou svátost, dostává také všecku milost, kterou svátost v tomto případě má působiti. O žádnou milost k spáse potřebnou, di sněm tridentský, není oklamán kdo přijímá jen jednu způsobu.

Přijímání pod jednou je tedy oprávněno. Sněm kostnický o něm di asi: „Poněva ž někteří . . . si dovolují směle tvrditi, že křestanský lid má přijímati Nejsv. svátost pod obojí způsobou chleba a vína, . . . proti chvalitebnému zvyku církve, rozumně schválenému, jež hledí odsouditi jako svatokrádežný, prohlašuje sněm, že zvyk, aby eucharistie byla od sloužících (mši) přijímána pod obojí a od laiků jen pod jednou, jest vzhledem k některým nebezpečím a pohoršením moudře zaveden. Proto říci, že tento zvyk je svatokrádežný nebo nedovolený, jest blud, a kdo tak zatvrzele tvrdí, má býti pokládán za kacíře a přísně potrestán.“ Sněm tridentský má kánon: „Kdo by řekl, že všichni a jednotliví věřící musí z nařízení Božího nebo nezbytně pro spásu přijímati obojí způsobu Nejsv. svátosti, je v klatbě.“ V jiném kánonu o suzuje ty, kteří praví, že církve nezavedla přijímání pod jednou ze spravedlivých příčin.

Které jsou příčiny, pro něž církev zavedla přijímání pod jednou jako pravidlo? Sv. Tomáš uvádí tři: Je obtížné, obstarati všude důstojné nádoby; veliké je nebezpečí, že se z kalicha při podávání, zvláště za návalu, vyleje; svádění k bludu. Zvláště druhý důvod je velmi vážný. Na sněmu kostnickém uváděl Gerson, kancléř pařížské university, ještě mnohé jiné důvody; na př. nechť mnohých píti z téhož kalichu, odpor mnohých proti vínu, obtíže chovati víno, aby se neobrátilo v ocet, chudobu mnohých zemí. Dnes tisíce lidí vyhýbalo by se přijímání z bázně před nákazou. O vyvyšování římské hierarchie nad laiky není nikde ani stopy. Mysleme na kaplana, který se vyvyšuje nad kněze, že přijímá pod obojí, kdežto kněz, jemuž podává, pod jednou. Není-liž tohle směšné?

Pro přijímání pod obojí bylo by lze uvést, že dává více milosti. Eucharistie působí vykonaným úkonem (ex opere operato), i lze si mysliti, že se tak děje při přijetí první způsobu a při druhé zase. Sv. Tomáš a většina bohoslovců praví, že obě způsoby působí jako jedno přijetí. Tak tomu asi jest. Přijetí pod obojí nejsou dvě přijímání, nýbrž jedno. Kdo náhodou dostane dvě hostie, dostává milost jednoho přijímání. Také lze uvést, že je jedna milost křtu, ač se děje trojím obmytím. Řekli jsme, že novými skutky lásky lze při přijetí jen hostie získati nové milosti; totéž lze ovšem také při přijetí druhé způsoby. Kdyby se tak nestalo, zůstala by milost zajisté táž.

O přijimateli eucharistie.

Každý pokřtěný člověk, a jedině on může přijmouti Nejsv. svátost. K hodnému přijetí je třeba vyplniti některé podmínky. Bohoslovci rozeznávají přijímání skutečné, když se Svátost skutečně přijme, a duchovní, když se přijme jen touhou. Skutečné přijímání je hmotné (materialní), když Svátost je přijata od toho, kdo není schopen ji přijmouti, nebo svátostné, když je přijata od toho, kdo svátostných účinků je schopen. Přijímání svátostné je pouze svátostné, když se děje bez přípravy a tudíž bez užitků, nebo svátostné duchovní, když se děje s přípravou a užitkem. Přijímání může býti svatokrádežné nebo neutrální (bez svatokrádeže a užitku), když přijímající svou nehodnost zná nebo nezná. Mluvíme o přijímání skutečném (ne duchovním).

1. Jen člověk. Duchovního pokrmu pod způsobou chleba nebo vína je schopna jen bytost tělesně duchová. Anděl nemůže pozřítí hmotných způsob. Jen živý člověk. Mrtvý člověk nemůže přijmouti milosti, ať duše, jež jediná je sídlem milosti, opustila již tělo. Sněm v Hippo r. 393 zakázal, dávatí mrtvolám hostii do úst. Odůvodňuje zákaz pravě: „Pán řekl:

„Vezměte a jezte“, ale mrtvoly nemohou ani vzít ani jísti. Zdá se, že zlořád byl v oblibě, neboť máme podobné zákazy z r. 578 a 692. — Jen pokřtěný. Křest je brána k ostatním svátostem. Kdo nemá křestního znaku, není žádné svátosti schopen. Proto se žádný účín vykonaným úkonem nedostaví. Jako pokrm tělesný, vpravený do mrtvoly, nemůže od ní býti stráven, tak nadpřirozený pokrm nemůže působiti u toho, kdo nemá nadpřirozeného života. Jeho přijímání by bylo číře hmotné, materialní. Ani ten, kdo nabyl milosti jiným způsobem nežli obmytím, nemůže přijímati ani svátostně, neřku-li s účinkem, neboť není schopen žádné milosti ex opere operato. Neliší se od pohanů ničím vzhledem k svátostem. Svátost působí, co značí viditelným znamením. U nekřtěného, třeba je v posvěcující milosti, nemůže znamenati žádnou milost svátostnou, vyjma křestní, a proto ji nemůže působiti. Svátosti jsou jen pro pokřtěné a proto mohou jen u nich míti vůbec význam zevních znamení milostných, neboť jen tak Pán Ježíš k nim milost vykonaným způsobem připojil. Každý pokřtěný. Sněm trident-
ský uvádí trojí přijímání křesťanů: svátostně, duchovní a svátostněduchovní. Svátostně je přijetí skutečné, ale bez užitku; duchovní děje se ne skutečným přijetím, nýbrž vírou a láskou, svátostněduchovní je přijetí skutečné s užitek-
em. „Jen svátostně“ přijímá hříšník. Rozdíl mezi ním a pohanem je, že pohan je Svátosti vůbec neschopen, tak že, přijímá-li, přijme jen hmotně, (materialně); hříšník je svátosti schopen, ale zamezuje její účín. Bez úmyslu, přijmouti svátost Kristovu, svátost se přijímá vůbec neplatně, t. j. neděje se. Nemluvňata jsou schopna přijímání.

Svátost u nedospělých nevyžaduje osobních skutků zbožnosti, a působíc vykonaným způsobem uděluje milost. Tisíciletý obyčej církve je toho nejlepším důkazem. Poněvadž blázni od narození jsou rovni dítkám, má o nich platnost totéž. Poloblázni mohou přijímati, jsou-li schopni dostatečně poznati, oč jde. Míra jejich rozumnosti dává pravidlo, jak často mohou býti připuštěni. Blázni, kteří byli dříve zdraví a žili jako dobří křesťané, mohou s užitek-
em přijímati, neboť jejich vůle, kterou měli, trvá, zvláště mohou přijímati před smrtí. Před smrtí má se jim Svátost podati. Bláznům možno podati jen tehdy, není-li nebezpečí, že Svátost bude zneuctěna. Je všeobecně přijatý zvyk, že se lidem v bezvědomí nepodává, poněvadž nebývá jistota o úmyslu jejich, poněvadž pravidelně hrozí nebezpečí zneuctění Svátosti a poněvadž posledním pomazáním se jim v takovém případě pomáhá, pokud jsou pomoci schopni.

2. P ř í p r a v a. O hodném přijímání je řeč pouze u dospělých, u nichž je třeba přípravy. Hodné přijímání je svátostně duchovní. Vyžaduje stav milosti a dobrý úmysl; církevní přikázání nařizuje lačnost.

Stav milosti. Bohoslovci mluví o přípravě podstatné a nahodilé. Ona záleží v stavu milosti, tato v pobožnosti a v čistotě od lehkých hříchů. Na oné závisí sám účín Svátosti, na této síla účínu, to jest účín větší nebo menší. Přijímání bez pobožnosti a s lehkými hříchy bez lítosti je neúčta k Velebné svátosti, což uvážití mají zvláště kněží a lidé často přijímající. Kdo vědomě přijímá s těžkým hříchem, dopouští se zneuctění Svátosti, jež se zove svatokrádež. Tridentský sněm zavrhl blud, že stačí pouhá víra, t. j. víra bez lásky neboli bez milosti; bohoslovci říkají takové víře víra mrtvá (beztvárná, informis). Hříšník musí se dříve zpovídati; s dokonalou lítostí bez zpovědi připouští se přijímání jen v mimořádných případech, totiž když není zpovědníka a je nezbytno sloužití nebo přijímání. Kněz je tu povinen zpovídati se co nejdříve. Kdo by se po upřímné zpovědi rozpomenul na zapomenutý těžký hřích, není povinen jíti před přijímáním znovu k zpovědi, ale všichni bohoslovci k ní radí.

Všecky liturgie a sv. Otcové kladou na čistotu srdce veliký důraz, takže čtouce jejich napomínání a výstrahy jsme až ohromeni.

Sv. Jan Zlat.: „Hrozným hlasem jako kazatel, s rukou vzhůru zdviženou, všem viditelný, volá kněz, zve jedny, druhé zdržuje: ta *hagia* tois *hagiois*, t. j. svaté svatým.“ Nebo: „Jak se zjevíš před soudnou stolicí Kristovou, když jsi tak drzý, že se s poskvrněným hříchem rukama a rtoma dotýkáš těla Páně? Světského krále bys nepolibil zapáchajícími ústy, a krále nebes líbáš zapáchající duší? Jaký zločin!“ „V Závěti P. N. J. K. ohlašuje jáhen za úplného ticha po obětování: V nebi srdce vaše. Má-li kdo hřích, neskrývej se...“ Sněm tridentský poukazuje přijímajícím mocnými slovy na výroky sv. Pavla o nehodném přijímání. (1. Kor. 11, 28.)

Jak veliký jest hřích svatokrádeže při nehodném přijímání? Odezíráme-li od škody hříšníka, jsou přímé hříchy proti Bohu (nenávisť Boha, kacířství, rouhání) větší, nežli hříchy proti člověčenství Kristovu (políbení Jidášovo, bičování, ukřižování). Tyto pak jsou zase větší nežli hříchy proti svátostem. Zneuctění Svátosti oltářní a tudíž také svatokrádežné přijímání jsou mezi hříchy proti svátostem největší, ale jsou menší, nežli přímé hříchy proti Bohu a člověčenství Páně. — Přihlížíme-li také k osobě hříšníkově, vina všelijak se mění, neboť hříšnost skutku posuzuje se tu také podle vnitřní zloby. Veřejné zneuctění hostie, na př. poplitem, je znakem větší zloby, nežli lehkomyšlné nehodné přijímání, snad jen z ohledů lidských vykonané. Sv. Otcové zovou svatokrádežné přijímání často políbením Jidášovým. Nazývajíce je novým ukřižováním, vraždou Boha a p., řečnický upřílišují. Sv. Tomáš vidí v něm především lež: přijímající vydává se za přítele Pána Krista, a je jeho nepřítelem.

Dob r ý ú m y s l. Bez úmyslu neděje se Svátost. Dobrý jest každý úmysl, který je projevem úcty ke Kristu nebo pobožnosti. Přijímání jen z ohledu na lidi a okolnosti a p. je buď neúčinné, anof klade milosti překážku, anebo i svatokrádežné. Zvláštní nějaká příprava není nikde přikázána. Tím nepravíme, že jí netřeba. My vyšetřujeme přesně hranice hodného přijímání. Převeliká důstojnost Svátosti je hodna zajisté hojné a vroucí přípravy, jež kněžstvu a lidu má býti stále doporučována. Ale zavánělo by jansenismem, kdyby kněz toho, kdo takové přípravy snadno vykonati nemůže, od přijímání zdržoval, nebo kdyby se laik z přepjatých požadavků pobožnosti a pro různé poklesky měl přijímání za nehodna. Eucharistie je právě lékem na ničení malých hříchů a prostředkem k vroucnější nábožnosti.

C í r k e v n í p ř i k á z á n í ž á d á l a č n o s t, t j. zdržení se pokrmů a nápojů od půlnoci. Půlnoc počítá se od prvního úderu, avšak lze se řídit časem kterýmkoliv, na př. středoevropským, letním, zimním atd. V době sv. Augustina vládl toto nařízení v celé církvi. Pán Ježíš ustanovil Nejsv. svátost po večeři a podal ji apoštolům, když nebyli lační, avšak to se stalo za zvláštních okolností. Starozákonní oběť měla býti nahrazena obětí novou, a bylo proto třeba obě spojit. V prvních dobách konaly se a g a p y, hody lásky. Bohatší přinášely pokrmy, z nichž přítomní, zvláště chudí, požívali. Ale již sv. Pavlu bylo kárati nepřístojnosti, k nimž zavdávaly příčinu; proto byly brzy odstraněny. Již sv. Justin Muč. jich nezná, a sv. Cyprian je zavrhuje. Proto konala se liturgie ráno. Jen v Africe zůstaly aspoň na Zelený čtvrtek. Sněm hipponský r. 393 nařizuje slavení eucharistie na lačný žaludek, čině jediné výjimku na Zelený čtvrtek; ale brzy zakázána i tato výjimka. Sněm kostnický obnovuje tento zákon „vahou kánonů a chvalitebným zvykem schválený“.

Přikázání to vyšlo z úcty k Svátosti. Sv. Augustin píše: „Zalíbilo se sv. Duchu, aby v čest takové Svátosti do úst křesťana vešlo dříve tělo Páně nežli jiné pokrmy; tento zvyk zachovává se proto po celém světě. Výjimka z něho se připouští u těžce nemocného, jenž nemoha zůstat lačný, může i nelačný přijímati třeba denně. Je-li někdo měsíc nemocen, byť i ne smrtelně, může občas přijímati nelačný, ale má požití jen něco řídkého. Jiná výminka je u kněze, jenž musí dokončiti mši sv. od jiného započatou a pro náhlé onemocnění nedokončenou, jenž slouže mši sv. při přijímání přijal vodu, myslí, že má v kalichu způsobu vína, neboť tu jest mu hned proměnit novou hostii s vínem a je přijmouti. Jiné případy, na př. když hrozí nebezpečí Svátosti při požáru, vpádu nepřátel, onemocnění jediného lačného kněze, jenž měl konati ohlášené služby boží a p., uvádějí se v mravovědě a v pastýřském bohosloví. Kdo slouží hned po půlnoci, není vázán k lačnosti leč

od půlnoci, ale úcta k Svátosti žádá, aby se před tím zdržel nějaký delší čas. Dříve se křesťané po přijímání zdržovali pokrmu až do večera. Zvyk ten přestal. Ale za neslušno se pokládá požití něco, dokud způsoby nejsou stráveny.

Lačnost se ruší požitím toho, co má povahu pokrmu, t. j. co žaludek stravuje a k výživě obrací, a všeliký nápoj. Kdo polkl na př. krejcar, je lačný. Co nepřichází z venku do úst, nemá povahu pokrmu a nápoje, na př. sliny, krev z dásní a pozůstatky jídel mezi zuby. Co vnikne do úst zvenčí, ale jen dýcháním, neruší lačnosti, na př. trochu vody při vyplachování úst, moucha, jež padla knězi do kalicha nebo vlétla do úst.

Zákon lačnosti je přísný a výjimky z něho mimo uvedené se nepřipouštějí.

Duchovní přijímání. Je několikeré. Slyšeli jsme, že sv. Augustin nazývá i křest duchovním přijímáním. Duchovním přijímáním lze nazvat každé spojení duše s Bohem v lásce. Tak lze o něm mluvit také u andělů. Vlastní duchovní přijímání jest touha po svátostném přijímání. Poněvadž skutečné přijetí není právě možné, nahrazujeme je touhou, aby se Spasitel v lásce k nám snížil a milosti sv. přijímání nám udělil. Duchovního přijímání jsou schopni jen lidé, neboť jen oni mohou vzbudit touhu po svátostném přijímání. Touha po přijímání musí býti skutková (aktuální), neboť láska k eucharistii a zůstávající z ní touha bytelná (habitualná) není duchovní přijímání. Duchovně přijímatí může i nekřtěný, na př. katechumen, zvláště je-li již v posvěcující milosti, neboť duchovní přijímání nepůsobí vykonaným úkonem, nýbrž podle osobní lásky a podle dobroty boží. U hříšníka není duchovní přijímání snadno možné, leč by vzbudil v srdci dokonalou lítost, poněvadž jeho vnitřní stav mu odporuje. Kdyby se stalo, nebylo by ovšem přijímáním svatokrádežným, neboť nezneuctilo by Svátosti ani zevně ani vnitřně; ano, nezůstalo by před Bohem zajisté bez účinku. Tím méně je pohled pohana nebo hříšníka na hostii zneuctěním jejím. Katechumenům nebylo prý dovoleno pohlédnouti na eucharistii, ale to se dělo asi z utajovací kázně. Avšak žádoucí jest, abychom měli před eucharistickým Kristem největší úctu, jež se jeví i v pohledu, aby se naše oko, které vidí mnoho nepěkného, uctivým pohledem na něj posvěcovalo.

Časté přijímání v užším smyslu jest přijímání denní nebo aspoň několikeré v témdni, ovšem denně jen jednou. Zvyk častého přijímání byl vždy v církvi, znovu mocně rozkvetl po jansenismu, jenž svou přísností od stolu Páně zdržoval. Církev doporučuje časté přijímání velmi vroucně. Sněm tridentský si přeje, aby křesťané přijímali, kdykoli jsou na mši sv., a to nejen duchovně, nýbrž i skutečně. Římský katechismus napomíná podle sněmovního rozkazu faráře, aby lidu časté přijímání doporučovali. Usnesení kteréśi synody, aby se udělovalo přijímání jen dvakrát do týdne, bylo Římem zavrženo

jako odporující sněmu tridentskému. Dekret Innocence XI. z r. 1679 obsahuje tři věci: odsuzuje, že časté přijímání bylo v některých diecésích pro různé nepořádky zakázáno; prohlašuje, že stav laický nebo manželský nebrání častému přijímání, jež závisí jediné na přípravě duše; ustanovuje, že soud o přípravě a tudíž častém přijímání v jednotlivých případech náleží zpovědníkovi. Zvlášť doporučuje časté ano denní sv. přijímání Pius X. Řídí se slovy sv. Tomáše Akv.: „Tato svátost je od Pána Ježíše ustanovena jako duchovní pokrm, proto, jako tělesný pokrm se požívá denně, jest chvály hodno přijímati denně Nejsv. svátost.“ Kdo jakýmkoli způsobem častému přijímání překáží, jedná proti duchu církve. Také chybují zpovědníci, kteří žádají podle jansenismu k častému přijímání mimořádné čistoty a svatosti srdce. Řídí se zvrácenou zásadou, že přijímání je odměnou ctnosti nabyté, kdežto přijímání jest prostředkem, kterým ctnosti nabýváme.

P o d m í n k y č a s t é h o p ř í j í m á n í plynou buď z úcty k Svátosti nebo z užitku věřících. Co se týče úcty, je nyní prohlášeno, že stačí stav milosti a pravý úmysl. Dobrý úmysl záleží v tom, aby se přijímání dalo ne z lidských ohledů nebo pouze ze zvyku, nýbrž pro Boha, z lásky k němu, z nábožnosti, z touhy po spáse duše a p. Často přijímající jsou vázáni uchylovati se o radu k zpovědníkovi, jenž se vynasnaží, aby příprava a díkuvzdání byly náležité a užitek z častého přijímání byl dosažen. Že časté přijímání je k užitku věřících, je patrné, neboť svátosti jsou pro lidi, Svátost oltářní pak zvlášť je duchovním pokrmem duše.

Aby se denní sv. přijímání rozmáhalo, mají denně přijímající výsadu, že bez týdenní zpovědi mohou získati všechny odpustky, k nimž zpověď byla dříve potřebná. Kdo se ve čtrnácti dnech zpovídá, mohou získati všechny odpustky té doby.

Od častého přijímání nemají dítky býti zdržovány, nýbrž k němu povzbuzovány. Avšak starati se jest, aby se nedělo ze zvyku, k vůli představeným a p. P. Noldin T. J. dí, že pro osadu je lépe, když všichni přistupují k stolu Páně měsíčně, nežli když týdně přistupují jen někteří.

Udělovatel eucharistie.

Proměňovati chléb a víno může jen kněz; rozdávati Svátost může také jáhen. Kněz je tedy vykonavatelem a řádným rozdávatelem eucharistie; jáhen je jen rozdávatelem, a to mimořádným. Pojmy „řádny a mimořádný“ vyložili jsme už dříve.

Proti této nauce bloudili někteří sektáři staré doby, kteří udělovali kněžskou moc také ženám, dále valdštím a albigenštím,

kterí přísuzovali, ovšem marně, každému spravedlivému laiku moc proměňovati, čeští bratři, jejichž kněží byli laikové, protestanté, kteří rozumářství českých bratří provedli ve velkém slohu. Podle Luthera je každý laik oprávněn býti duchovním představeným a konati jeho úkony, i večeři Páně. Zrušení rozdílu mezi laiky a kněžími nazval „obecným kněžstvím“, dovolávaje se Písma (1. Petr 2, 5).

1. Jen kněz je vykonavatelem eucharistie. Sněm lateranský IV. z r. 1215 prohlašuje proti albigenkým: „Tuto svátost nemůže nikdo vykonati leč kněz, který byl řádně posvěcen podle klíčů církve.“ Tridentský sněm prohlásil proti protestantům: „Kdo by řekl, že Kristus neučinil slovy: To činite na mou památku, z apoštolů kněze, anebo se neustanovil, aby oni a jiní kněží obětovali tělo a krev jeho, je v klatbě.“ Nekoná-li eucharistii řádně vysvěcený kněz, proměnění se neděje. Knězem je tu míněn kněz prvního řádu, t. j. biskup, a kněz druhého řádu, obyčejný kněz, nikoli však jáhen, nerci-li laik. Obyčejný kněz nemíval v prvních dvou stoletích často příležitosti sloužiti mši sv., neboť tak činil biskup a kněží při jeho mši přísluhovali. Počet biskupů byl značný, neboť tehdy správce samostatné osady měl biskupské svěcení. Kněží byli jeho pomocníci. Sloužili tedy jen tehdy, když odjel, onemocněl, nebo jinak byl zaneprázdněn, zvláště konali mše zádušní. Od IV. do V. století slyšíme o biskupech jen ve městech. Největší vliv na rozmnožení kněží mělo pronásledování Deciovo (250–251) a Valeriánovo (253–260), kdy mnoho biskupů bylo umučeno.

Z Písma víme, že slovo: „To činite ..“ pravil Spasitel jen k apoštolům a ovšem k jejich nástupcům. Sv. Pavel dí, že kněz obětuje dary v oběť Bohu, a dovozuje z toho, že má z oltáře jísti (Řím. 8, 3n).

Jáhnové měli na starosti chuďé (Skut. 6, 2). Někdy kázali nebo křtili, ale nikdy neobětovali. Z podání není jediného případu, že by jáhen konal eucharistii. Ano pravidelně konal ji s počátku, bylo-li možno, vždy biskup. Jáhni byli při liturgiích jen posluhovači. Všecka svědectví apoštolských Otců týkají se jen biskupů a kněží. Z pozdějších jmenujeme toliko Jana Zlat., který napsal spis o kněžství, líče v něm zvláštní duchovní moc a vyplývající z ní důstojnost kněžskou. Odjakživa udělovala se při kněžském svěcení moc proměňovati slovy: „Přijmi moc přinášeti v církvi oběť pro živé a mrtvé.“ Jáhen nesměl podle zákona sněmu nicejského z roku 325 kněžím ani podávati přijímání, jelikož je proti „pravidlu a zvyku“, aby klerik, jsa bez moci obětovali a proměňovati, podával sluhům církve, kteří tuto moc mají. Jáhen Hilarius založil sektu luciferiánů, jež neměla ani biskupa ani kněze mezi svými členy. Sv. Jeronym († 420) o ní napsal, že nemají vykonavatele, nemá ani oběti ani svátosti eucharistie. Nemohl-li jáhen platně

vykonávají Svátost, nemohl tak činiti ovšem žádný laik. Epi-fanius († 403) vytýkal falešnému mnichu Zacheovi jako zločin, že se, jsa laik, osmělil sloužiti mši. Athanasius (373) byl příčinou, že lžikněži Ischyrovi byl rozbit kalich. Žalován jsa proto od arianů, ukázal prostě, že Ischyras nebyl vysvěcen, a věc byla odbyta. I žalobníkům bylo vyznati: „Jsa laikem, nemohl míti mystického poháru.“ Co církev církví stojí, na západě a na východě, konsekrovali platně jen kněží.

Kněz je řádným rozdávačem eucharistie. K apoštolům řekl Pán: „To činite na mou památku“. Jen oni a jejich nástupcové mají nejen moc sloužiti, nýbrž i právo rozdávat Svátost. Toto právo je božského původu. Sněm trident-ský praví: Při svátostném přijímání bylo v církvi Boží vždycky zvykem, že laikové přijímali Svátost od kněží, kněží pak sloužice sami sobě podávali, kterýžto zvyk pokládán je podle podání právem a zaslouženě za apoštolský. V prvotní církvi podávali si laikové doma Svátost také sami, ale to nebyl způsob přijímání pravidelný a řádný. V kostele kladla se jim na dlaň, pokrytou bílou rouškou. Stopy tohoto obyčeje na západě nalézáme ještě v VIII. stol. Pro zvyk, aby jen kněz podával přijímání, uvádí sv. Tomáš tři důvody vhodnosti: Jen kněz slouží, a proto jen jemu přísluší řádně rozdělovati Svátost. Kněz je prostředníkem mezi Bohem a lidmi, i hodí se právě pro něho, aby podával tělo Páně. Sluší se, aby se jen posvěcená ruka dotýkala hostie. Jáhen, který bez dovolení o své ujmě rozdává Svátost, upadá do irregularity, t. j. nemůže bez prominutí přijmouti svěcení na kněze. Ale máje posloužiti těžce nemocnému, může, není-li tu kněze, povolení předpokládati.

Kněz potřebuje k rozdávání eucharistie také pravomoci (jurisdikce). Nesmí podávati kdekoli komukoli, poněvadž úkon ten náleží k pastýřskému úřadu, k němuž je třeba ustanovení. Nyní pořádek je ten, že všichni řeholníci mají ve svých kostelích právo rozdávat eucharistii, ostatní kněží v kostelích a kaplích, při nichž jsou ustanoveni, ostatní tam, kde jim bylo dovoleno sloužiti mši sv., a to všem, kdo tu k stolu Páně přistoupí, ať domácím nebo cizím. V soukromých kaplích smí se rozdávat podle výsad, které kaple má. Dávati přijímání před smrtí (viaticum), je právo farářovo, neboť je důležitým úkonem pastýřským. Řeholníci mohou tak činiti jen s dovolením farářovým. Osobám, které náleží k jejich rodině, též sluhům mimo klášter bydlícím, mohou viaticum dáti.

Jáhen je mimořádným rozdávačem eucharistie. Zdá se, že jáhen mocí svého svěcení je oprávněn rozdávat eucharistii, neboť je svěcen k tomu, aby knězi sloužil v tom, co se týká Nejsv. svátosti. Avšak dnešní praxe církve žádá, aby jáhen byl k rozdávání zmocněn (delegován), aby se tak dělo z důležité příčiny, má-li podávání od něho býti dovolené. Podávání činí úplně jako kněz, pouze štolu má napříč a na konec nežehná

lidu, leda se Svátostí. Že smí podávati eucharistii, ukazuje církevní zvyk z doby apoštolské. V „Ustanoveních apoštolských“ čteme: „Jáhnen nežehná... nekřtí, neobětuje; ale když biskup nebo kněz obětoval, dává lidu, ne jako kněz, nýbrž slouže kněžím (t. j. že mu tak uložili). Žádný z ostatních kleriků nesmí konati úkon jáhna. Donášivali eucharistii nepřítomným. Pravidelně rozdávali kalich. Ještě ve středověku, pokud se přijímalo pod obojí, podávali kalich, nikoliv však tělo Páně. Sněm kartaginský z r. 398 ustanovil, že v přítomnosti kněží může jáhen rozdávati tělo Páně, když potřeba toho žádá a je mu to uloženo. Podle rozhodnutí kongregace z r. 1777 má jáhen rozdávati Svátost jen v případě potřeby, máje k tomu povolení biskupa nebo faráře. „Potřeba“ znamená, když tu není kněze, anebo když kněz snadno nemůže. Při naléhavé potřebě může dovolení předpokládati. Mnozí bohoslovci myslí, že v případě největší potřeby může i laik donést Svátost smrtelně nemocnému (viaticum). Ve východní církvi úřad jáhnů trvá dosud. U nás jáhnové bývají brzy vysvěceni na kněze, takže zvláštních jáhnů v duchovní správě nebývá. Úkol jáhna při slavné bohoslužbě zastává kněz. Asi od XI. století užímal se obyčej, proměňovati při mši sv. pro lid zvláštní malé hostie. Podávati mimo mši sv. užímal se od XIII. stol.

Obřady v obřadníku uvedené dlužno ovšem zachovávat. Hrubé zanedbání obřadů důležitých je smrtelný hřích. V krajích kacířských a nevěřících (a i jinde s dovolením církevním) je dovoleno donášeti Veleb. svátost bez příslušného obřadního úboru. Ve veliké nouzi může podati Nejsv. svátost také podjáhen nebo klerik, ano i laik. Jde hlavně o umírajícího, když není nikoho, kdo by mu podal viaticum. Dělo se tak skutečně v dobách pronásledování.

Řeholníci smějí z výsady sv. Stolice rozdávati Nejsv. svátost ve svých kostelích a kaplích.

Veleb. svátost lze podávati vždy mimo od doby po mši sv. na Zelený čtvrtek do přijímání mše sv. na Bílou sobotu. Lačným lze ji podávati i odpoledne, ano až do večera. Nejvíce odpovídá duchu církve podávání mezi mší sv.; ale kde je nával nebo ustálený zvyk, lze podávati i mimo mši sv. Při smutečních bohoslužbách (requiem), podává-li se před a po mši sv., vynechá se požehnání. Podávati bez příslušného obřadního roucha, je smrtelný hřích, vyjma že omlouvá nutnost. Vynechati příslušné modlitby anebo podávati beze svíce pokládá se za malý hřích. Modlitba „O svatá hostino“ není přikázána. Není dovoleno dáti věřícím velikou hostii. Ale lze ji rozlomit, než má se rozdělit jen na dva nebo na tři díly. V nutných případech lze vzít pro přijímání část z hostie knězovy. Několik hostií malých se nemá dáti najednou, ale není-li nebezpečí pohoršení nebo pověry, lze zbývající hostie rozdati tak, že se dají dvě i několik najednou několika osobám. Velebnou

svátost dlužno donášeti s odkrytou hlavou, děje-li se to veřejně. Skrytě donáší se tam, kde jest se báti neúcty k ní. Doporučuje se, aby lid kněze s Nejsvětějším provázel a se modlil.

Oddíl III.

Eucharistie jako oběť.

Sv. Tomáš Akv. dí, že eucharistie je svátost, jsouc pokrmem k přijímání, a oběť, jsouc obětována. Je tudíž zároveň svátostí a obětí. Eucharistie jako svátost je věc trvalá, jako oběť děje se proměňováním a přijímáním se končí. Jako svátost slouží hlavně k posvěcení duše, jako oběť k oslavě Boží. Svátost přijímá člověk, oběť se koná Bohu. Jako svátost může býti eucharistie přijata pod jednou způsobou, jako oběť musí býti konána pod obojí. Poněvadž mše sv. je pravá oběť, dlužno nejprve objasniti pojem oběti.

Pojem oběti.

1. Slova oběť, řecky hiereion, latinsky sacrificium, rusky (též staroslovansky) žertva, nevyjadřují celého pojmu oběti. České slovo na př. pochází od kmene větiti, jež znamená původně modlitbu. Nám jde o plný význam slova oběť, neboť mše sv. je oběť v nejvlastnějším smysle slova. Za tou příčinou poohlédneme se v Písmě a dějinách lidstva, kdy mluví o oběti.

Pomíjaje některé nahodilé užití toho slova, vidíme, že ho bylo užíváno někdy ve smysle širším, někdy ve smysle užším. Shledáváme, že v širším smysle znamená „obětovati“: dáti Bohu dar, a „oběť“: dar Bohu daný. Tak lze jmenovati oběti: modlitbu, poslušnost, mrtvení, almužnu. V užším smyslu užívá se slova oběť jen o hmotných věcech Bohu daných. Jak patrné, je oběť náboženský úkon, kterým Boha uctíváme.

Písmem sv. jmenuje někdy vnitřní projevy úcty k Bohu oběti. Obětoval jsem v stánku jeho oběť hlasitého zpívání (Žal. 26, 6.) Dáme místo telat (oběť) rtů našich (Os. 14, 3.). Oběť Bohu líbezná duch zkormoucený (Žal. 50, 18.). Sv. Pavel zve „chvály rtů“ oběti (Žid. 13, 15.) Podobně často: Zdalíž chce Hospodin zápalům a obětím...? Lepší je zajisté poslušenství (1, Král. 15, 22.). Milosrdenství jsem chtěl a ne oběti (Os. 6, 6.). Jména oběť je tu užito pro duchovní úkony vnitřní a zevní, jimiž Boha oslavujeme, pro modlitbu, krocení zlých žádostí, skutky tělesného milosrdenství, přemáhání pýchy a p., které

obětmi vlastně nejsou. Máme tu příklad o obětech v širším smysle.

O vlastních obětech máme v Písmě celé knihy. Tak třetí kniha Mojžíšova z veliké části se zabývá vypisováním obětí krvavých a nekrvavých, které z rozkazu Božího bude lidu přináseti. Na mnohých místech (srv. ještě Žal. 49, 23; 140, 2; Is. 1, 11; Jer. 7, 21; Moudr. 3, 6; Řím, 12, 1; 15, 16; Fil. 2, 17; Žid. 5, 1n.) je stavěna oběť v širším smysle (pouhý duchovní úkon) v protivu s obětí hmotnou, a to tak, že oběť hmotná vystupuje v popředí jako vlastní a hlavní zevní projev bohopocty. Při nevlastní oběti dává sv. spisovatel k slovu oběť přívlastek (rtů, srdce, a p), čímž dává na jevo, že užívá slova v přeneseném smyslu.

Z toho jde, že v Písmě je řeč o oběti ve smysle širším (nevlastním) a užším (vlastním), že za vlastní oběť je prohlašována oběť v užším smysle, totiž oběti krvavé a nekrvavé, že v oběti vlastní záleží podstata zevní bohopocty.

Poohlédneme-li se po dějinách lidstva, vidíme totéž. Všude se shledáme sice s pojmem oběti v širším a užším smysle jako v Písmě, ale všude nazývají se oběti ve vlastním smyslu jen zápalý a úlitby, přinášené v čest Boží.

2. Tak i z Písma i z dějin lidstva dostaneme týž výměr pravé oběti (v užším smysle), totiž: oběť ve vlastním smysle jest skutek zevní úcty, jedině Bohu příslušný, kterým dáváme hmotnou věc nějakým zničením Bohu na důkaz, že uznáváme jeho nejvyšší velebnost. Tento výměr, jak z řečeného dosud plyne, není vzat z domyslu, nýbrž ze skutečnosti. Oběti, které lidstvo přinášelo, obsahovaly vždy osobu, jež obětovala, hmotnou věc, jež se obětovala, obětní úkon, skrze který se s obětním darem něco dělo, účel, jenž obsahoval vždy uznání svrchovanosti vyšší bytosti a podrobení se jí jako účel hlavní, a chválu, dík, prosbu, smíření jako účely vedlejší. Však výměr ten vyžaduje ještě zevrubnějšího výkladu a bližšího určení.

a) Oběť je skutek zevní úcty, jedině Bohu příslušný. Člověk, jsa bytostí duchovně hmotnou, vzdává Bohu úctu vnitřní a zevní. Zevní projev úcty předpokládá vždy úctu vnitřní, ježímž je projevem, neboť holý zevní úkon není ještě úcta. „Různé“ způsoby zevní úcty nejsou než projevy různého smýšlení a citění, kterými se člověk k Bohu přiblížiti a s ním spojití snaží. Avšak Bohu náleží úcta, jaká nepřislouší mimo něj nikomu. Jedině Bůh je nestvořený, nekonečný, tvůrce a cíl všeho. Úcta Boží soukromá a veřejná, vnitřní a zevní musí míti tuto povahu. Jest to úcta latrerie neboli klanění. Náleží tak výhradně Bohu, že vzdána jiné bytosti stává se modloslužbou. Modloslužebníci dávali obětmi správně na

jevo, že se Bohu máme klaněti, ale klamali se v tom, že stvořené věci měli za bohy.

Dvě myšlenky v úctě Boha vystupují v popředí: uznání nejvyšší vlády Boha nad lidmi a dokonalé podrobení člověka pod ní. První znamená uznání naprosté svrchovanosti Boží nad člověkem, z druhé plyne, aby člověk vůli Boží hledal a plnil.

Všecko, co jsme řekli, nalézáme, tu v míře dosti čisté, tu více porušené, v náboženstvech všech národů.

Avšak je-li úcta, jež Bohu náleží, zcela zvláštní, jediná, má patrně také úkony, v kterých se tato jedinnost zvláště jeví, t. j. úkony klanění, jediné Bohu příslušné. Tak tomu i jest! Tímto úkonem byly vždy a všude oběti. Sv. Augustin dle: „Není nikoho, kdo by popíral, že oběť náleží samému Bohu...“ „Kdo by měl za to, že se má obětovati leč tomu, koho jako Boha znal, nebo jež za něj pokládal, anebo si ho jím učinil?“ Sv. Tomáš Akv. píše: „Mezi úkony, jež náležejí úctě klanění, oběť zdá se míti zvláštní místo. Poklony a jiné projevy úcty lze vzdávati i lidem, ovšem s jiným úmyslem, nežli Bohu; ale oběť...“ a opakuje slova Augustinova, právě uvedená. „Zevní oběť, pokračuje, je znakem vnitřní oběti, podle níž člověk dává sebe sama Bohu... jako svému původci a blaženému cíli.“ „Opět vykládá, že právě proto náleží oběť jediné Bohu, poněvadž jen on je náš tvůrce a cíl.“

I tyto dvě myšlenky nalézáme vyjádřeny v obětech lidstva. Oběť musela býti z majetku obětujícího a zastupovala obětujícího. Tak znamenala: všecek, s tělem a duší, majetkem a životem jsem dílem Božím a Bohu náležím, s ním se spojití chci, jeho přízeň za živa a po smrti si zabezpečiti, za své hříchy jej odprositi a usmířiti, jemu za dobrodiní děkovati. Bohoslovci říkají, že oběť má povahu znamení. Jako viditelné znamení svátostné znamená určitou milost, tak oběť, dle sv. Tomáše Akv., je znamením, kterým se duše dává Bohu jako svému původci a cíli. To jest hlavní její význam. Správně píše proto dr. Kupka, že „nejlépe by se hodila za obětní dar nejdrahocenější věc, již člověk má — totiž život lidský; neboť člověk, uznávaje svou naprostou závislost na Bohu, má býti ochoten dáti Bohu, Pánu svému, vše, i život a takto úplnou poddanost projevit.“ Pohané to chápali a přinášeli bohům lidské oběti, nejraději dítky anebo vzácné jinochy a panny, někdy i sebe. Bylo to hrozné poblouzení, ale myšlenka, na níž spočívá, byla správná.

K hlavnímu pojmu oběti jakožto projevu úcty druží se vyznání chvály, díků, prosby, kajících. Jest to přirozené. Bohu děkujeme za přijaté dobrodiní, o vše dobré ho prosíme, při vědomí svých vin ho usmírujeme. Poněvadž oběť je nejvlastnější úctou, náležející Bohu, přinášela se i na tyto účely. Všecky tyto rysy nalézáme při obětech lidstva. Zvláště mají všecky oběti povahu kající, usmířovací. Zabíjení zvířat v oběť Bohu znamenalo ne-

jen dar, nýbrž i vyznání, že člověk zasluhuje pro své viny smrt. Různé obřady, s obětmi spojené, vzkládání rukou na obětní zvíře a vyznání hříchu to výslovně vyjadřovaly. Oběti lidstva jsou zřejmým znamením vědomí, že je Bůh, že dlužno jej ctíti a jeho vůli plniti, že hřích je urážkou Boží, že nějaká vina z hříchu spočívá na lidstvu (hřích dědičný).

Dávati Bohu oběti žádá přirozený zákon. Nejlepším a nej-jednodušším důkazem toho jsou oběti, jež veškeré lidstvo přinášelo. Ale co se má obětovati a jak, ustanovuje člověk. Poně-vadž oběť má povahu znamení, nemůže sloužiti k oběti věc kterákoliv, nýbrž jen taková, která tomu, co znamenati má, nějak odpovídá. Jako při svátostech zevní znamení má látku a tvar, tak v oběti můžeme rozeznávati látku, t. j. hmotnou věc samu (látka vzdálená), a obětní úkon, kterým se s věcí něco děje (látka bližší), a tvar, kterým mohou býti zvány modlitby, jimiž se vyjadřuje, že se žertva dává Bohu. Žádá se tedy přiměřená žertva a přiměřený obětní úkon s ní.

b) **Žertva.** K oběti je třeba hmotné věci. Pouhé osobní úkony, jako modlitby, poklony, posty, lidstvo nepokládalo nikdy a nikde za vlastní oběť, nýbrž žádalo k ní vždy zevní věc Kain a Abel, Noe, Abraham a všichni ostatní užívali k oběti hmotných věcí. Oběti Starého zákona, od Boha přikázané, skládaly se z nich také. (Srv. 1. Mojž. 4, 3. n.; 8, 20; celá třetí kniha Mojžíšova.) Sv. Pavel dí, že nejvyšší kněz obětuje dary a oběti za hříchy (Srov. Žid. 5, 1. n), t. j. věci hmotné. V Starém zákoně přikázány byly oběti zvířat, chleba, vína, oleje, t. j. věci, které znamenají život a potřeby životní; i u pohanů bylo tak. Tím se vyjadřovalo právě, že Bůh je původcem našeho života, že od něho máme vše, že jsme na něm závislí životem i udržováním života. U pohanů vysloveno je to hrůzně, ale jasně v obětech lidských.

c) **Obětní úkon.** Další otázka je, jak se žertvy dávají Bohu? Otázka je důležitá, neboť tím se věc stává obětí. Čeho je k tomu třeba? Stačí-li pouhé posvěcení (oblatio, přinesení) Bohu, asi tak, že řekneme: posvěcuji ti, Bože, tento dar na znamení, že se ti klaním, že tě ctím jako svého tvůrce a Pána a svůj cíl? Že bez tohoto posvěcení není oběť, rozumí se samo sebou. Však stačí-li, vyloučiti věc z obecného užívání a věnovati ji Bohu pokropením, požehnáním, umístěním v chrámě? Pokládali-li pohané dary, které dali do chrámu, za oběť? Za oběť v přesném smyslu slova? Či je třeba, aby se s věcí stala nějaká změna? Sv. Tomáš Akv. dí, že kdyby se s věcmi nestala žádná změna, byly by jen dary a ne obětmi. Při tom poukazuje, že se zvířata zabíjela, maso pálilo, chléb lámal a pojídal, víno vylévalo. Zdá se, že sv. učitel myslel na fysickou změnu. Dějiny světské a Starého zákona svědčí pro fysickou změnu, a to pro zničení (zabíjení, snístí, vylití a p.). Kde jí není, nemluví se o oběti v pravém smyslu slova.

Od dob tridentského sněmu, kdy pojem oběti byl podroben zevrubnému badání, učí vynikající bohoslovci, že fysická změna je k oběti potřebná a že záležel v „nějakém zničení“ obětované věci. Svě tvrzení odůvodňují asi takto: Všecky oběti pohanské a starozákonní spojeny byly se zabitím zvířete, anebo šlo-li o věc neživou, se zničením jejím. Význam ten je v řeckém a latinském jménu pro oběť: *thysia*, *sacrificium*. Obětovati peníze, síly, zdraví, život spojeno je s významem: ztratiti je, pozbyti jich. Právě zničení vyjadřuje vnitřní oběť, kterou se Bohu odevzdáváme. Už jsme řekli, že kdybychom směli v čest Boží sami život svůj zničit na důkaz, že jsme Boží, že se Bohu dáváme, byl by to projev, který by dokonale odpovídal ne-skonalé velebnosti Boží a oddání, posvěcení sebe Bohu. Ale poněvadž to nesmíme, vyjadřujeme touž mysl výborně zničením obětované věci, která nás zastupuje, a to věci nám náležející, k životu potřebné. Avšak vlastní obětovací úkon záležel ne v tomto zničení, nýbrž v tom, že se věc Bohu posvěcuje. V Starém zákoně zabíjeli zvířata levité, kteří nebyli kněžími. Kněží, jimž obětovati náleželo jako výhradní právo, vzali krev zabitého zvířete a obětovali ji, lžice ji kolem oltáře. Písmo dří: Budou obětovati synové Aronovi (kněží) krev jeho, lžice ji okolo oltáře (3. Mojž. 1, 5.). Vlastní oběť bylo vylití krve. Učinil-li je laik, oběť se nestala. Ale i toto vylití je zároveň zničení. Aby mohla krev býti vylita, předcházelo zabití zvířete, náležejíc spolu k pojmu oběti. Mimo to pokládali židé krev za sídlo duše zvířecí. I bylo vylitím krve znázorněno právě a úplné zničení zvířete, jelikož se vylévala živá krev a duše zvířete se tím ničila na usmíření hříchů (3. Mojž. 17, 11.). Vaření a požívání obětního masa nebyla oběť, nýbrž zevní účast při ní, znamenajíc pěkně vnitřní spojení s Bohem. Obětní hostina byla hostinou posvátnou. Melchisedech, obětuje chleb a víno, učinil tak zajisté obvyklým způsobem, t. j. posvětil je Bohu a zničil. Předkladné chleby chrámu zvaly se oběti proto, že se posvěcovaly Hospodinu a za týden se ničily. Na některých pálilo se kadidlo, ostatní byly v chrámě od kněží snědeny. Kadidlo bylo obětí, i to se pálilo. Kristus, jenž se Bohu opětoval v pravou oběť, obětoval se duchem: Skrze Ducha věčného sebe samého obětoval (Žid. 9, 14.). Isa sám knězem a obětí, nemohl sebe zabít. Ale smrt na kříži nelze od jeho oběti odloučiti. On ji na sebe vzal a připustil. Proto dří apoštol, že skrze vlastní krev všel jednou do svatyně (Žid. 9, 12.). V okamžiku smrti roztrhla se opona (Mat. 27, 51.), na důkaz, že krev Ježíšova je přijata jako výkupné, že Starý zákon je ukončen.

Obyčejně jmenujeme oběti tři věci úhrnem: věc, zničení její a posvěcení Bohu. Lišíme-li náležitě, řekneme: látkou vzdálenější je žertva, látkou bližší zničení, tvarem posvěcení Bohu na důkaz látreutické úcty. Ovšem bychom mohli pouhým

posvěcením na nějaký způsob vyjádřiti, že uznáváme svrchovanou velebnost Boží, tedy myšlenku, jejímž zevním znamením je oběť. Avšak dějiny lidstva a oběti starozákonní nás poučují, že s posvěcením Bohu hmotné věci bylo spojeno nějaké její zničení. Sv. Řehoř dí: „Oběť se zabíjí, aby byla obětována.“

Řekneme tedy, že k obětnímu úkonu náleží, jde-li o oběť ve vlastním smyslu, vedle posvěcení věci Bohu také nějaké zničení žertvy. Pravíme „nějaké“ zničení žertvy, jelikož to nemusí býti vždy fysické zničení skutečné, nýbrž stačí zničení mystické (obrazné, symbolické). Jako židé zabili zvíře na znamení, že uznávají Boha za svého původce, Pána a cíl, a že se mu podrobují, tak by mohlo i obětní zvíře míti zástupce; místo živého skopce mohl by býti zničen skopec hliněný. Může býti případ, kdy obětní dar je nezničitelný; pak zničení dlužno nějakým jiným způsobem znázorniti. Tento případ je při mši sv. Obětním darem je Kristus. Však Kristus je nezničitelný. Je vůbec neviditelný a nedotknutelný. Dlužno tedy zničení jeho nějak znázorniti. To se děje. Co je viditelné? Způsoby. Obětní dary musí býti viditelné, neboť jinak nelze s nimi nic činiti. Kterak se znázorní zničení? Patrně skrze způsoby. Později bude o tom, jak způsoby znázorňují zničení žertvy, podrobně řeč. Prozatím naznačujeme, že rozdělené způsoby ukazují, jakoby tělo a krev Páně byly od sebe odděleny. Skutečně byly od sebe odděleny při smrti Pána Ježíše, neboť oddělití krev od těla je smrt.

d) **O b ě t u j í c í.** Oběť nemusí býti ustanovena od Boha. Není účelem oběti, udělovati vykonaným úkonem milost, nýbrž projevití úctu, náležející Bohu jako původci a cíli světa. Tento význam může člověk sám dáti některé věci, takže se stane znamením tohoto smýšlení. Nesmí býti ovšem neslušná nebo od Boha zakázaná, a musí býti taková, aby se jako znamení hodila. Pohané mohli si tudíž oběti sami ustanoviti. Tak také činili. Tážeme-li se, směl-li tak činiti každý jednotlivec podle libosti, neodpovíme prostým: ano. Dějiny ukazují, že oběť náležela všude a vždy k veřejné bohopoctě. Úkony veřejné úcty Boží, jež představuje náboženské smýšlení a citění společnosti, byly, a to po právu, ustanovovány od představených nebo zástupců společnosti. Jakmile se tak stalo, záležela v nich veřejná bohopocta, a jiné oběti se stávaly nedovolenými.

S ustanovením obětí souvisí ustanovení obětníků. Zastupovati rodinu, zádruhu, obec, národ, jejichž jménem se oběť přináší, nemohl každý podle své libosti, nýbrž jen ten, kdo byl k tomu povolán buď svým postavením nebo jiným ustanovením. Nejprv konal oběti snad otec pro rodinu, děd pro rod, náčelník pro kmen, král pro říši, avšak brzy byly naznačovány k nim určité osoby, kromě kterých nikdo obětovati nesměl. Žádalo se na nich, aby se zvláštním způsobem Božímu dílu posvěcovaly. Lidé měli vědomí, že se k úkolu obětníka nehodí člověk, živící se řeme-

slnou prací, muž, jenž jako bojovník prolil krev, muž, stížený tělesnou vadou nebo mravní úhonou, zvláště že úřad ten nepřísluší ženě. Mimo to bylo třeba, aby obětník byl doma, ošetřoval posvátné místo, vyučil se posvátné vědě. Když národ měl stálé bydliště, stavěl si hned svatyně; tu byly zvláštní osoby nezbytné,

Může se státi, že sám Bůh ustanoví oběti a kněze. Pak jest každá jiná oběť vůbec zakázána a každá jiná osoba z moci obětovati vyloučena. Tak bylo v Starém zákoně. Hospodin určil podrobně oběti a obřady, jakož i význam, jež mají. Tím moc synagogy, ustanoviti nějakou oběť, přestala. Hospodin naznačil potomky Aronovy za kněze, již jedině mohli obětovati. Když se král Oziaš osmělil přistoupiti k oltáři jako obětník, vytkli mu levité, že si osobuje, co mu nenáleží, a Bůh ranil jej malomocenstvím (2. Par. 26, 18. n.). — Jako v Starém zákoně nebyla oběť bez kněze možná, není bez něho možná ani v Novém zákoně. I zde ustanovil Pán Ježíš oběť i kněze. Proto mimo ni není žádná jiná oběť možná, a žádný jiný ji nemůže přinést nežli kněz, t. j. osoba podle ustanovení Páně k tomu určená. Nikdo nebere té důstojnosti sobě sám (býti knězem), nýbrž jsa povolán od Boha jakož i Aron (Žid. 5, 4.). Povolání znamená udělení moci, jež zoveme svěcením. Podle ustanovení Kristova mohou přinášeti oběť Nového zákona jen biskupové a kněží. Poněvadž sám Bůh zřídil oběť a kněžský stav, nemá církev moci, ustanoviti jinou oběť a jinak ustanovovati kněze.

3. Tím jsme výměr oběti zevrubně objasnili. Běží vlastně jen o jedinou věc: náleží-li k pojmu oběti nějaké zničení žertvy. Někteří protestanté chtěli přiznat obětní povahu eucharistie v tom smysle, že chléb a víno jsou symboly (náznaky) prolité krve Pána Ježíše na kříži a že tak mohou oddanost ke Kristu v duši pěstovati. Myslíli na osobní (subjektivní) obětování sebe Kristu při přijímání. Takové náhledy odporovaly odvěké nauce církve. Proto bylo třeba jasně ukázati, že mše sv. je oběť ve smyslu věcném (objektivním). Že ji tak Pán Ježíš ustanovil, nebylo ovšem těžko dokázati, neboť Písmo i podání mluví zřetelně. Je o tom řeč v další stati. Ale nesnadné je ukázati na mši sv. samé, že jest pravou obětí, t. j. že se žertva obětní nějak ničí. Často se přihází, že zjev je jistý, ale výklad jeho nesnadný. Že je světlo, víme, než v čem záleží, nedovedeme dosud bezpečně vyložiti. Podobně jest při mši sv. My jsme řekli, že mše sv. je oběť ve vlastním smysle a že při pravé oběti je třeba nějakého zničení žertvy. Nedíme, že v zabití záleží oběť. Ne, oběť záleží v posvěcení věci hmotné Bohu (zevní oběť). Ale pravíme, že nějaké zničení žertvy musí býti s posvěcením spojeno, aby oběť byla nejvyšším projevem latreutické úcty, za nějž byla vždy pokládána. Jen tak je oběť zevním znamením vyznání: Bůh je můj tvůrce, Pán, cíl, od

něho mám všechno, jemu se podrobuji. O tom je výklad v dalších statích.

4. Svátost, mučednictví přirovnány k oběti.

Mučednictví není oběť. Jediné mučednická smrt Páně byla obětí; tu byl Kristus sám knězem a obětním darem. U žádné jiné smrti to není. Když mučedníci sebe Bohu v lásce obětovali, konali heroické skutky různých ctností (statečnosti, lásky a p.), ale nikoliv obětní úkon, náležející k veřejné bohopoctě, od Boha ustanovené. — Svátosti a oběti v tom se srovnávají, že jsou viditelným znamením a od Boha ustanoveny. Liší se: a) Svátost je znamením vnitřního posvěcení, oběť znamená vnitřního smýšlení, odevzdání sebe Bohu. b) Svátost, majíc udělovati milost, musí býti nezbytně od Boha ustanovena, oběť plyne z přirozeného zákona a může, odezírámeli od Starého a Nového zákona, býti zřízena od světské nebo náboženské vrchnosti. c) Svátost, nejsouc úkonem veřejné bohopocty, může býti udělena od soukromé osoby, oběť jen od osoby veřejné, k tomu ustanovené. Tuto jsme odezírali od toho, že skoro všechny svátosti mimo manželství vyžadují k řádnému udělení kněžského posvěcení, čímž se ovšem stává, že mohou jen od kněží, tedy osob veřejných, udílěny býti. d) Svátost působí přímo vykonaným úkonem posvěcující milost, oběť posvěcující milosti přímo nepůsobí a pomocné milosti získává způsobem prosby, ovšem prosby s neobyčejnou důstojností, mající často účinnost vykonaného úkonu.

5. Oběti se dělí podle účelu a látky. Podle účelu rozeznávají se oběti chvály (latreutické, chváloslovné), díky (eucharistické, děkovací), prosby (prosebné) a smíření (smírné). Podle hmoty krvavé a nekrvavé. Každá oběť je obětí chvály, neboť každá je zevním znamením vnitřní úcty latreutické (klanění); každá také obětí díky, neboť je vzdávána tvůrci a dárci všech dober; každá znamená také prosbu, neboť hledá přízeň Boží; po hříchu je každá oběť obětí smíření, neboť chvála Bohu uraženému bez usmírování jeho spravedlnosti a doznání viny není ani možná. Tím, že se při oběti na některý z uvedených účelů klade zvláštní důraz, dostáváme oběti čtvery, t. j. táž oběť je jednou více obětí chvály, jednou více obětí prosby a p. Sv. Tomáš odůvodňuje rozdělení řka: Člověk je zavázán Bohu pro jeho velebnost, pro urážky mu způsobené, pro dobrodiní již přijatá, pro dary očekávané.

Židé měli pro tyto čtyři oběti zvláštní místo, žertvu, úkon, takže zvláštní účel vystupoval velmi na venek. Mše sv. je jedna, čímž jednotnost všech obětí lépe je zachována.

Rozdělení na oběti krvavé a nekrvavé je dáno látkou. V Starém zákoně převládaly oběti krvavé. Všecky oběti staré přinášeny byly „ve vlastní způsobě“, eucharistická přináší se „ve způsobě cizí“, t. j. oběť beránka záležela v Starém zákoně

v obětování skutečného beránka, Kristus se obětuje ve způsobě chleba a vína.

Jiným způsobem lze rozdělit oběti na oběti s mystickým (typickým, nástiným) významem a bez něho. Oběti Starého zákona, zvláště oběti krvavé, byly předobrazy neboli nástinu oběti na kříži. Oběť Melchisedechova předobrazovala oběť eucharistickou. Oběť mše sv. je zase nekrvavým zobrazením oběti krvavé na kříži. Jediná jest oběť, jež není obrazem ničeho jiného, oběť nejdokonalejší, střed všech obětí Starého a Nového zákona, oběť kříže. Obrazný význam ostatních obětí nenáležel k pojmu oběti, ale jest důležitý, neboť ukazoval a ukazuje všemu lidstvu na jednoho jediného: Krista na kříži. Mše sv. má podstatný vztah k oběti kříže, představuje ji.

Podle doby rozeznáváme oběti zákona přirozeného (doba patriarchů a lidstva vůbec), oběti zákona Mojžíšova, ustanovené od Hospodina, a oběť Nového zákona, mši sv., ustanovenou od Krista.

Hříchem dědičným stala se každá oběť též obětí smírnou; byly-li přinášeny oběti (nekrvavé) v ráji, kajícího rázu neměly. Oběti zákona Mojžíšova zavazovaly jen Židy a ty, kdo se přivtělili do vyvoleného národa.

Mše sv. je pravá oběť. Důkaz z Písma.

Reformátoři XVI. stol. odstranili eucharistii jako oběť, řkouce, že křesťanství mimo oběť kříže žádné jiné oběti nemá; postupami, kterými stíhali mši sv., nahrazovali nedostatek důkazů. Proti nim prohlásil tridentský sněm: „Kdo by řekl, že se při mši sv. neobětuje Bohu pravá, vlastní oběť, anebo že obětovati neznamená leč že Kristus se nám podává za pokrm, je v klatbě.“ Protestantismus nemá oběti ani obřadu oběti podobného. Již z toho lze dokázat jeho bludnost, avšak poněvadž jde o ustanovení Kristovo, dlužno vésti důkaz z Písma a podání; z Písma Starého zákona, poněvadž tam mše sv. jest předpověděna, a z Nového zákona, že je ustanovena, z podání, jež ukazuje, že i křesťané od apoštolů přijali. Pravoslavná církev učí jako my. V Poslání východních patriarchů se čte: „Eucharistie ve své podstatě není jen svátost, v které se daruje křesťanskému lidu spasitelný pokrm, nýbrž i oběť Bohu Otci, oběť chvály (chvaebnaja, blagodarstvenaja) za dary skrze Krista nám udělené, a spolu oběť smírná (umilostivitelnaja), obětovaná za všechny zbožné žijící i zemřelé, a za jejich spasení a odpuštění hříchů.“

1. Ze Starého zákona největší váhu má:

a) Proroctví Malachiášovo. Prorok kárá židovské kněze, že obětujíce Bohu oběti poskvrněné, neduživé, špatné,

spíše jej zneuctívají nežli ctí. Poté oznamuje jim, že Hospodin je zavrhně a ustanoví si kněžstvo nové s novou obětí. Práví: „Nemám zalíbení ve vás, praví Hospodin zástupů, a darů nepřijmu z ruky vaší. Neboť od východu slunce až na západ veliké jest jméno mé mezi národy, a na každém místě kadí se a obětována bývá jménu mému oběť čistá, neboť veliké jest jméno mé mezi národy“ (Mal. 1, 10 n.). Sněm tridentský, následuje nepřetržité podání církve, praví, že jest to proroctví o mši sv. Dí: „Ona jest čistou obětí, které žádná nehodnost nebo zloba obětujících nemůže poskvřiti, ji předpověděl Pán skrze Malachiáše svým jménem, které bude veliké mezi národy a na všelikém místě čista obětována.“ Český překlad znamení-tého proroctví vyjadřuje správně původní slova. Aby důkaznost jeho byla pravá a jistá, jest nezbytno, aby obsahovala tři věci: a) že se týká doby messiánské neboli Nového zákona, b) že mluví o skutečné oběti, c) že se může vztahovati jen na mši sv.

Proroctví se týká doby messiánské. Bohopocta, o níž prorok mluví, bude všeobecná po vší zemi: „od východu slunce až na západ,“ nejen v Jerusalemě, nýbrž „na každém místě,“ netoliko mezi Židy, nýbrž „mezi národy.“ Slovo „národy“ znamená vždy neisraelity. Všeobecnost bohopocty jest uváděna od proroků jakožto zvláštní rys doby messiánské (Žal. 21, 28; 71, 10. n; Is. 2, 2. n.; 11, 9; 49, 6; Amos 9, 12. a j.). Slova prorokova týkají se tedy doby messiánské. Přítomný čas nevadí, neboť přítomného tvaru hebr. slovesa se užívá také o věci budoucí, a proroci mluví často o událostech budoucích jako o věcech, jež právě vidí a popisují. O době proroků současné nelze slov těch vůbec rozuměti, neboť je v nich řeč o zrušení bohopocty levitské a ustanovení nové; nic takového se tehdaž nestalo. Ale snad možno mysliti na nějakou jinou dobu? Nikoliv. Ne na dobu předmessiánskou. Nikde mimo u Israelitů nebyl pravý Bůh ctěn, i nebylo jeho jméno veliké mezi národy; všude vládla modloslužba, kterou apoštol zove ne úctou Boží, nýbrž úctou démonů (1. Kor. 10, 20); nelze tedy mluvit o oběti čisté. V Jerusalemě trvala bohoslužba levitská až do Krista. Nelze mysliti na doby, kdy Židé budou rozšířeni mezi národy. Tehdy obětovali jen v Jerusalemě, tedy oběti, jež Hospodin zruší; nebyli rozšířeni tak, aby se mohlo říci, že jsou na všech místech mezi národy, v horlivosti náboženské stáli za Židy jerusalemskými.

Bohoslužba prorokem předpověděná je pravá oběť. Prorok užívá slov, které znamenají pravou oběť, a nikoliv jen bohopoctu vnitřní, dary a p. Týchž slov užívá před výrokem i po něm několikrát o vlastní oběti. Zvláště hebrejský výraz „minchá“ znamená v duchovní řeči vždy oběť; v Písmě tak přichází asi stokrát a znamená kromě jednou vždy oběť nekrvavou, jež se požívá. Bilczewski píše, že volbou tohoto jména chtěl

prorok naznačiti, že nejen celopalné oběti krvavé, nýbrž především vedlejší nekrvavé, které se k oněm družily, svým tvarem (nekrvavým) předobrazují budoucí oběť všeho lidstva. Slovo „kadí se“ znamená původně pálení kadidla, ale užívalo se ho často o oběti vůbec, takže znamená tolik co „obětuje se“. Někteří nevidí příčiny, proč by se nebralo ve smyslu původním, řkouce, že se tím nepraví, jakoby pálení kadidla označeno bylo jako oběť, nýbrž jen, že se ho při nové oběti bude užívat. Že je řeč o pravé oběti, vysvitá ostatně samo sebou z protikladu, do něhož prorok staví oběti levitské a budoucí oběť: staré padnou, nová nastane. Nemluví o „vnitřní“ oběti levitů, nýbrž o zevní, jelikož vyčítá chyby obětních zvířat; nová oběť bude tedy také zevní. Oběti staré byly předobrazné, nástinné. Výtky prorokova nevztahuje se jen na neúctu, kterou má Bůh z porušených obětních zvířat, nýbrž i na to, že nová oběť je takovým způsobem nedůstojně předobrazována.

Proroctví vztahuje se toliko na mši sv. Tři předpověděné známky nové oběti: všeobecnost, nekrvavost a neposkvrněnost nalézají se toliko při eucharistické oběti. — Všeobecnost. Přináší se po vší zemi od východu slunce až na západ. Tím liší se nejen od obětí starozákonních, nýbrž i od obětí kříže. — Nekrvavost. Mše sv. je oběť nekrvavá. Oběti starozákonní a pohanské byly hlavně krvavé, takže nekrvavé jen k nim přistupovaly. Do smrti Pána Ježíše na kříži, která lidstvo vykoupila, naznačovaly krvavé oběti vhodně vinu hříchu a zasloužený trest smrti; po smrti Páně se zase sluší, aby žádných krvavých obětí nebylo, jelikož vina a smrt jsou přemoženy. Proto jsou krvavé oběti zrušeny a mše sv. je jedinou obětí nekrvavou. Prorok, předpověděv toto, učinil zajisté skvělé proroctví. — Neposkvrněnost. Prorok vyčítá nejen nehodnost kněží, nýbrž také vady obětí, ano tyto uvádí jako důvod hněvu Božího. Oběť nová bude vždy neposkvrněná, bezvadná, dokonalá. Co je lidské, je nedokonalé. Ale eucharistie, v níž Syn Boží sebe obětuje, nemůže býti nedokonalá. Je a zůstane bezvadná, i když ji vykoná kněz nehodný.

Sv. Otcové obracejí proroctví na mši sv. s jednomyslným souhlasem. Sněm tridentský potvrzuje je vahou neomylnosti.

b) Jiné proroctví Starého zákona o mši sv. je proroctví Melchisedechovo. Jest to proroctví věčné, neboli předobraz. Tři místa sv. Pisma vztahují se na ně. a) Melchisedech, král sálemský, obětoval chléb a víno, neboť byl knězem Nejvyššího, požehnal mu (Abrahamovi) . . . a dal mu (Abraham) desátky ze všech věcí (1. Mojž. 14, 18). b) Řekl Pán k Pánu mému . . . Ty jsi kněz na věky podle řádu Melchisedechova (Žal. 109, 1. n.). c) Kristus ne sám sebe oslavil, aby byl nejvyšším knězem, ale ten, kterýž mu řekl: Syn můj jsi ty, já dnes zplodil jsem tebe. Jakož i na jiném místě praví: Ty jsi kněz na věky, podle řádu Melchisedechova (Žid. 5, 5. n; viz též 7, 1.).

Že slova žalmu: „Ty jsi kněz na věky podle řádu Melchisedechova“ týkají se Krista, dotvrzuje Nový zákon (Mat. 22, 42; Mar. 12, 35; Luk. 20, 41; Skut. 2, 34; Žid. 5, 6; 6, 20; 7, 17.). Sv. Otcové užívají jich o Kristu napořád. Také Židé je vykládali o Messiáši. Je tudíž jisto, že Kristus je knězem podle řádu Melchisedechova.

V čem záleží jeho podobnost s králem sálemským? V kněžství, a to v kněžství téhož řádu. Kněz a oběť si odpovídají. Jaký kněz, taková oběť, a naopak. Má-li Kristus býti knězem podle řádu Melchisedechova, musí obětovati stejným řádem. Ve způsobu oběti je Melchisedech antitypus (předobraz), Kristus typus (vyplnění, vzor). Jde o oběť a její způsob.

Co a jak obětoval Melchisedech? Chléb a víno. Právě-li protestanští rozumáři, že přinesl znaveným chléb a víno na posilněnou, odporují Písmu. Abraham a jeho soudruzi měli nadbytek pokrmu a již se byli občerstvili (1. Mojž. 14, 11. n.). Zřejmě se podotýká, že Melchisedech byl knězem. Těmito slovy odůvodňuje, proč mohl obětovati chléb a víno. Není tedy pochyby, že jde o skutečnou oběť. Židé vždy tomu tak rozuměli a dosud rozumějí. Ze sv. Otců není jednoho, kdo by to popíral. I v Novém zákoně máme svědectví. — Melchisedech přijal od Abrahama desátky. Z toho sv. Pavel soudí, že kněžstvo podle řádu Melchisedechova je větší, nežli kněžství levitské (Žid. 7, 4. n.), an ten, jenž přijímá desátek, je víc nežli ten, který jej dává. Slova Pavlova mají smysl jen tehdy, přinesl-li Melchisedech skutečnou oběť. Při mši sv. v kánonu oběť Melchisedechova se připomíná slovy: „kterou (oběť) tobě přinesl nejvyšší kněz tvůj Melchisedech, oběť svatou, dar neposkrvněný.“ Sněm tridentský to ve svých výnosech předpokládá. Ptáme-li se, v jaké oběti je Melchisedech předobrazem Kristovým, nemůže býti v odpovědi pochybnosti: jest jím v oběti mše sv. Námitka, proč se sv. Pavel na uvedeném místě o oběti nezmiňuje, nemá ceny. Sv. Pavel dokazuje, že kněžství Kristovo je vznešenější nežli kněžství levitské. Poněvadž to dokazuje na Melchisedechovi, předobrazu Krista, bere důvody z jeho osoby: že žehnal Abrahamovi a že přijal desátky. V tom, že Melchisedech obětoval chléb a víno, žádné přednosti nad levity nemá, neboť to činili též. Opakujeme krátce: Povaha obřadu dává knězi ráz. Kristus je zván knězem podle řádu Melchisedechova. Proto Kristus musí v obětním obřadu souhlasiti s Melchisedechem, neboť tu právě Melchisedech je nástin a Kristus vyplnění. Melchisedech obětoval chléb a víno; Kristus musí obětovati ve způsobách chleba a vína. To se stalo. Je tedy mše sv. pravá oběť, ovšem dokonalejší nežli její předobraz.

c) Jsou ještě jiná proroctví Starého zákona o novém kněžství, i z pohanů vzatém, a tudíž také o nové oběti, ale pomíjíme je (Is. 66, 21; k tomu Žid. 8, 3. a Is. 19, 19. n; dále Dan. 8, 12. n; 1. Král. 2, 35. a j.). Jen o velikonočním beránku

se zmíníme. Všecky pokusy protestantů popřít obětní povahu této slavnosti jsou marné, neboť je v Písmě výslovně zván „obětí“ (2. Mojž. 12, 27.), a celý obřad to jasně a určitě ukazuje. Velikonoční beránek byl arci předobrazem Krista a jeho smrti, ale slavnost byla spojena s obětní hostinou. Tělo beránka bylo třeba požít. V tom je velikonoční beránek nástinem mše sv. Požívání těla a krve Páně je účast na oběti. Co tedy předcházelo při poslední večeři před přijímáním, totiž proměnění chleba a vína, byla oběť.

2. Z Nového zákona dávají svědectví:

a) Sama slova ustanovení, k nimž připojeno je o těle: „Které se za vás vydává (Luk. 22, 19), které za vás vydáno bude“ (1. Kor. 11, 24.), a o krvi: „Krev má Nového zákona, která se vylévá za mnohé na odpuštění hříchů (Mat. 26, 28.), krev má Nového zákona, která se vylévá za mnohé (Mar. 19, 24.), kalich Nového zákona o mé krvi, která se za vás vylévá“ (Luk. 22, 20.). Slova: „tělo se vydává, krev se vylévá na odpuštění hříchů“ znamenají podle jazyka sv. Písma pravou oběť. Poněvadž jsou řečena o mši sv., je mše sv. pravá oběť.

Rčení: „dátí tělo, život“ a p. znamenají v Písmě oběť. Syn člověka přišel . . . aby dal život svůj na vykoupení za mnohé (Mat. 20, 28; Mar. 10, 45; Jan 10, 11.). Vydán jest pro hříchy naše (Řím, 4, 25; 8, 32). Vydal sebe sama za hříchy naše“ (Gal. 1, 4; Ef. 2, 25. a j.). Ostatně slova sama jsou jasná. Dátí něco Bohu náboženským obřadem, který znamená zničení, je oběť; a to je v slovech obsaženo. Rčení: „vylíti krev za jiné, za hříchy“ znamená v Písmě též pravou oběť. V Starém zákoně slova: „vylíti krev pro hříchy“ je obvyklé rčení pro: „přinést krvavou oběť na odpuštění hříchů“ (3. Mojž. 1, 5. n; 3, 2. n; 4, 7. n; 7, 2. n; 11, 12. n; 14, 17. n; 17, 11. a j. Žid. 9, 22.). Týmiž slovy mluví Písmo často o oběti kříže. V něm máme vykoupení, skrze krev jeho, odpuštění hříchů (Ef. 1, 7; Kol. 1, 14; srov. Řím. 3, 25; 5, 9; Žid. 9, 11. n; 1. Petr. 1, 2, 19; 1. Jan 1, 7. a j.).

Že Kristus mluví o oběti, arci protestanté nepochybují; avšak vztahují slova na oběť kříže. Že tak činí neprávem, vysvětluje z těchto důvodů. Slova ustanovení jsou řečena v přítomném čase: které se za vás vydává, které se vylévá. Které tělo a která krev? Jež je pod způsoby chleba a vína. Smysl je tedy: toto tělo se nyní vydává, a tato krev nyní vylévá. Řecký původní jazyk užívá přechodníku přítomného času: tělo „vydávané“, krev „vylévanou“, jehož místo času budoucího sotva lze užít. Proto uvedená rčení týkají se nejprve a přímo těla a krve pod způsoby, a teprve druhotně a nepřímo oběti kříže. Sv. Lukáš mimo to dí, že se „kalich“ vylévá. Úsloví to znamená ovšem, že se vylévá to, co je v kalichu. Ale rčení to nepřipouští mysliti na krev na kříži prolitou, nýbrž ukazuje ne-

zbytně na to, co se z poznačeného kalichu vylévá, tedy na krev svátostnou. O Kristu na kříži nelze zajisté říci, že vylévá kalich své krve.

Namítá se, že se ve Svátosti krev nevylévá. Avšak neprávem. Krev se tu vylévá, ovšem mysticky. Způsob vlna je obrazem krve od těla oddělené, prolité. — Namítá se, že Vulgata neboli úřední latinský překlad mají tvar budoucího času: „které za vás vydáno bude, která vylita bude“. Podle ní překládaly české bible až po překlad Sýkorův. Odpověď. Překlad není slovně správný. Věcně není chybný, neboť eucharistické tělo a krev jsou též obrazem oběti na kříži. Eucharistie je oběť a zároveň připomíná oběť na kříži. Původní řecké rčení přímo mluví o oběti eucharistie a nepřímě o oběti na kříži. Slova Vulgaty vztahují se přímo na oběť na kříži a nepřímě na oběť eucharistickou. Za Jeronyma, jenž překlad ten pořídil, nikdo o mši sv. jako oběti nepochyboval, a proto se přímé spojení mše sv. s obětí na kříži samo překladateli vnucovalo, zvláště když se tak čtlo již v Itale, starším překladě latinském. Když nyní protestanté popírají eucharistii jako oběť, dlužno doslovný překlad více zdůrazňovati. Bilczewski praví krátce a pěkně: Slova ustanovení znamenají tolik, jakoby Kristus řekl: Toto jest tělo mé „obětní“, toto je krev má „obětní“.

Co Kristus Pán ustanovil, dříve již předpověděl. Samaritánka se ho ptala, kde náleží se klaněti Bohu, v Jerusalemě-li anebo na hoře Garizin? Samarští vystavěli si tam totiž nový chrám a obětovali v něm. To byla jedna z hlavních příčin nenávisť Židů, kteří hlásali, že jest jen jeden chrám, chrám jerusalemský, a že se jen tam smějí konati oběti. V obětech záležela veřejná bohoslužba. Pán Ježíš odpověděl Samaritance: Ženo, věř mi, že přichází hodina, kdy se nebudete klaněti Otci ani na této hoře ani v Jerusalemě... Kdy praví ctitelé se mu budou klaněti v duchu a pravdě (Jan 4, 20.n.). Jde o oběti, nebo modlitebny, sbornice (synagogy) mohly býti a byly všude. Když tedy Kristus odpovídá, že se budou lidé klaněti Otci všude, mluví ne o modlitbě a p., nýbrž o oběti. Prorocství toto připomíná prorocství Malachiášovo. Že o mši sv. lze říci právem „klaněti se v duchu a pravdě“, nepotřebuje výkladu.

b) Jiná svědectví z Písma o eucharistii jako oběti jsou ze sv. Pavla. Protestanté právě z něho kuji proti mši sv. námitku. Uvádějí proti nauce církve, že prý podle sv. Pavla jest jen jedna oběť, oběť kříže a jen jeden kněz, Kristus; to prý výslovně sv. Pavel dokazuje, jelikož soudí z opakování starozakonních obětí kněžími novými a novými na jejich neúčinnost. Vizme: Jednou obětí zdokonalil navždy ty, kteří se posvěcují (Žid. 10, 14). Oněch (levitských kněží) zajisté mnoho učiněno jest kněžími, protože jim smrt bránila, aby nezůstali; ale tento má kněžství nepomíjející, poněvadž zůstává na věky (Žid. 7, 23.n.). Tážeme se: Je-li v těchto slovech něco proti oběti mše sv.?

Apoštol se jí ani nedotýká. Oč mu jde? Aby ukázal, že jediná oběť nás vykoupila, a to všechny lidi a na věky: smrt Páně na kříži. To jest svrchovaně pravda. V tom smyslu nelze obětí starozákonních ani k oběti kříže přirovnati, nebo neměly vykupitelské moci vůbec, ukazující toliko na oběť, jež ji bude mlti. Je-li proto mše sv. zbytečná? Ne, neboť vykoupení dlužno si osvojovati. To se děje svátostmi a mší svatou. Či je také křest zbytečný? Staré oběti jsou bezcenné, poněvadž jsou v oběti Kristově vyplněny a poněvadž si jimi nyní nelze milost ani vyprošovati.

Namítají: Ale Kristus je knězem na věky! Dříve bylo jich mnoho; když jeden zemřel, následoval druhý. Než Kristus trvá věčně. Není tedy kněží, a bez kněží není oběti. Mše sv. není oběť. Tak asi protestanté. Avšak nechápou, nebo nechť sv. Pavla chápati. Co míní apoštol? Vylučuje-li kněze novozákonní? Bůh uchovej! Jest rozdíl mezi kněžími levitskými a Kristovými. Když levitský kněz konal svůj úrad, konal jej svým jménem, a nikoliv jménem jiného kněze. V Novém zákoně žádný kněz nesloužil mši sv. jménem svým, nýbrž jménem Kristovým. Hlavním knězem je stále jediný Kristus. Jedna je oběť kříže a jedna mše sv., nekrvavé opakování oběti kříže. Žádných jiných obětí není. Jeden je hlavní kněz, Kristus, který oběť kříže vykonal sám a v obětech mše sv. ji skrze kněze dává opakovati. Proto dí: Tak o nás suď člověk jako o služebnících Kristových (1. Kor. 4, 1.). To v Starém zákoně nebylo. Kněži byli sice kněžími Hospodinovými, ale Hospodin nebyl hlavní obětující, jehož by zastupovali. Slova Pavlova jsou tedy správná a hluboká; proti mši sv. není v nich nic.

Sv. Pavel jinde mluví mimo to o mši sv. dosti zřejmě. Píše: Máme oltář, s něhož nemají moci jísti ti, kteří slouží stánku (Žid. 13, 10.). Aby židé netoužili po krvavém oltáři starozákonním, ukázal jim bezcennost bývalých obětí a poukazuje jim na oltář nový. Zdaž není tu ře. o oběti mše sv? Zajisté, nebo kde oltář, tam oběť. S jakého oltáře jedí křesťané? S oltáře eucharistického. Je tedy pokrm, jež požívají, pokrmem obětním. Mše sv. je oběť. Někteří vykládají místo o oběti kříže, ale výklad právě uvedený je přirozenější. — Korinfany napomíná, aby se chránili oltářů pohanských. Píše jim: Střeďte se modloslužebnosti . . . Chléb, který lámeme, není-liž účastenstvím těla Páně? . . . co obětují pohané, zlým duchům obětují, a ne Bohu. Nechci však, abyste byli společníky zlých duchů; nemůžete kalicha Páně píti a kalicha zlých duchů; nemůžete účastňovati se stolu Páně i stolu zlých duchů (1. Kor. 10, 14. n.). Stůl, řecky trapeza, znamená stůl oltářní. Obětnímu pokrmu model odpovídá tělo Páně; je tedy také obětním pokrmem. Pohané obětují démonům a mají tak v nich účastenství; křesťané mají účastenství v Bohu, že Bohu obětují. Co obětují? Tělo a krev Páně, neboť o nich je

řeč. I zde je tedy zřejmě zmínka o eucharistii jako oběti. — Jinde mluví o „sloužití oltáři“ (1. Kor. 9, 13). Úřad zve se liturgia (Skut. 13, 2), což ukazuje na oběť (Luk. 1, 23; Žid. 9, 21).

Malinovskij dokazuje obětní povahu mše sv. z Písma podobně jako my. Zajímavé je, že vede důkaz ze slov: Toto jest tělo mé . . . Zdaliž tím neopouští východní nauku, že se proměnění děje epikleší? Věřu se zdá. Klada obětní povahu mše sv. správně do proměnění a dokazuje ji ne ze žehnání a modliteb, nýbrž ze slov: Toto jest tělo mé . . . , volky nevolky ukazuje, že slova ta proměňují. Je k tomu ovšem nucen, neboť Písmo jiných slov neuvádí.

3. **D ů k a z z r o z u m u.** Každé náboženství mělo obět jakožto projev úcty jedině Bohu příslušné, a proto je nezbytno, aby dokonalá víra měla také nejen oběť, nýbrž oběť nejdokonalější. Touto obětí nemůže být smrt Páně. Oběť kříže je obětí celého světa. Všecka milost, kterou lidstvo po prvním hříchu obdrželo, byla z ní. Třeba, aby křesťanství jako zvláštní náboženství dostalo zvláštní oběť. Oběť kříže musí být viditelný obřad, ale oběť kříže je pro nás viditelná toliko vírou; oběti kříže nemůžeme se účastnit. Oběť náboženská musí být obřad, náležející k bohopoctě. Smrt Páně nebyla vůbec obřadem. Smrt bohočlověka nemůžeme vůbec jako úkon chtít, nebo nelze Krista znovu ukřížovati.

Jiný důvod plyne ze Starého zákona. Starý zákon měl oběti, i sluší se, aby je měl také zákon Nový. Spasitel nezrušil ustanovení Starého zákona, nýbrž je zdokonalil; totéž má platnost důsledně o oběti. Bez oběti byl by Nový zákon vlastně nedokonalější Starého, neboť oběť je nejvyšší projev veřejné bohopocty. Modlitby, pocty, svátky a jiné způsoby bohopocty starozákonní zůstaly, změnivše se toliko vhodně podle zákona milosti; není tedy důvodu, proč by nezůstala oběť. Oběti starozákonní předobrazovaly smrt Kristovu, z níž plynou všechny milosti vykoupení do minulosti a budoucnosti. Tak ustavičně ji připomínaly. Když se stala, je třeba, aby nová oběť jako věčná památka udržovala ji v paměti. A poněvadž v oněch byl stín Krista, musí v této být Kristus skutečně, neboť Nový zákon je vyplnění Starého. Mše sv. proto není jen památkou, nýbrž touž obětí jako oběť kříže, neboť týž hlavní kněz ji přináší; pouze způsob obětování je jiný. Tak trvá oběť kříže mezi věřícími ustavičně. Uvaž tyto důvody a zbožně užasneš nad Boží moudrostí a láskou.

Mše sv. je pravá oběť. Důkaz z podání.

Veškeré podání od počátku vydává svědectví, že mše sv. je oběť. Není hned článku víry, který je v něm tak doložen. Luther a reformatoři to věděli. Luther ve svém bojovném spise

proti mši sv. napsal, že byl od ďábla poučen, že mše sv. je modlářstvím. V jiném spise prohlašuje svědectví ze sv. Otců, které mu král Jindřich VIII. na obranu mše sv. uvedl, za svědectví jen lidí, andělů a démonů, vůbec za nic; jediné Písmo má u něho platnost. Víme ovšem, jak s ním zacházel; našel tam vždy to, co sám chtěl. My ctíme svědectví minulosti. Jdou-li až do časů apoštolských, ctíme je tím více, nebo zjevují nám, co apoštolé od Krista přijali a nástupcům svým odevzdali. O mši sv. jako oběti máme zevrubných svědectví více nežli k neomylně jistému důkazu potřebujeme. Tím více dlužno kárat ty katolíky, kteří se protestanskými spisy dávali svěsti a v nauce o obětní povaze mše sv. všelijak bloudí. Píše-li v novější době Wieland: Eucharistie záležela v prvních dobách církve v tom, že se modlitbou nad chlebem a vínem děkovalo Bohu, kteráž (modlitba) chléb a víno proměňovala v tělo i krev Kristovu k požití, obřad měl povahu společné hostiny, ale pokládán byl za oběť Nového zákona, kterou se stával tím, že modlitbou díky Pán Ježíš učiněn byl přítomným vzhledem jeho oběti kříže, oběť byla tedy obřadně (liturgicky) pojata jako modlitba,“ — pravíme, píše-li tak katolík, dlužno poblouzení nejen odsouditi, nýbrž litovati takového matení a pohoršení, které se tím dává. Proto byla jeho kniha právem podrobena zasloužené kritice.

1. Nejpřirozenějším svědectvím jsou liturgie neboli mšešní obřady. Opakujme si krátce o liturgiích, co jsme dříve řekli podrobněji. Slovo liturgie samo znamená oběť. Liturgie „Ustanovení apoštol.“ sahá do I stol. Poněvadž popis liturgie, jež podává Klement Římský (asi r. 100), s ní úplně souhlasí, zvana bývá také liturgie Klementinská. Je základ všech ostatních. Asi ze IV stol. jest liturgie Jerusalemská zvaná též liturgií sv. Jakuba. Z Jerusalemské vznikly liturgie sv. Basila a Jana Zlatoústého, dosud užívané. Podle nich vznikly zase jiné. Římská liturgie přičítá se co do prvního původu apoštolům a rozvíjela se pod vlivem sv. Ducha dále. Naše nynější liturgie navazuje na sakramentáře Gelasia I. (†496), ale byla všelijak doplňována a krácena. Milánská od sv. Ambrože (†397), dosud užívaná, liší se od Římské jen málo. Bilczewski-Tumpach uvádí v knize „Eucharistie“ nejstarší liturgie velmi obšírně, ukazuje v přehledných tabulkách, jak opakují při proměnění slova ustanovení, co k nim tu a tam přidávají a j. Čtenář neubrání se pohnutí nad velikou vírou v eucharistii křesťanů prvních století, od doby apoštolské počínajíc, a nad jejich láskou k sv. oběti. My můžeme uvést jen málo. Co jsme z nich uvedli již dříve, hodí se většinou i sem, nebo vše ukazuje i přítomnost Kristovu ve Svátosti i její obětní povahu. Vedle slov liturgií uvedeme také výroky sv. Otců o nich.

Všecky liturgie nazývají mši sv. „oběť svatou, duchovní, příjemnou, živou, nekrevavou, božskou, hroznou“. To opakují stále a s takovým důrazem, že nejsou-li

tato svědectví přesvědčující, nemá lidská řeč vůbec schopnosti, býti svědkyní pravdy. — V liturgii apoštolské čte se: „Nechť přijme Bůh z rukou mých... tuto oběť, kterou slabost má přináší na tomto oltáři.“ Po vložení kadidla:.... „abychom s důvěrou, jež je od tebe, dokonali oběť tuto hroznou a božskou.“ — V liturgii sv. Cyrilla Jerusal.: „Stojíme před tebou a oběťujeme ti tuto oběť svatou, duchovní a nekrvavou na odpuštění svých hříchů.“ Nebo: „Když duchovní oběť, nekrvavé klanění (obětní)“ jest skončena, voláme nad smírnou touto obětí k Bohu... za všechny potřebné a oběťujeme tuto oběť. Pamatueme na zemřelé.... Máme za to, že jest jim užitečné, když se před touto svatou a hroznou obětí za ně modlíme... Krista za naše hříchy zabitého oběťujeme, abychom usmířili Boha se zemřelými a sebou....“ V liturgii sv. Basila čteme: „Račiž, Pane, učiniti nás služebníky svého Nov. zákona.... abychom hodni přinesli tobě dary a oběti pro své hříchy a nevědomosti tvého lidu. Dej nám, abychom s bázní a čistým svědomím přinesli ti duchovní a nekrvavou tuto oběť, kterou přijmiž na oltáři svém svatém, nadnebeském a duchovním jako vůni libeznou...“

O obětní povaze mše sv. svědčí, když liturgie zovou proměnění chleba a vína: „Bohu žertvu obětovati“, „Oběť konati, v níž Kristus je obětním darem a knězem, kterou Melchisedech předobrazil, již spravedlivý Abel je nástinem.“ — V liturgii sv. Ambrože čteme: „Pohleď na tuto oběť, kterou ti přinášíme za příčinou postu večere Páně (Zeleného čtvrtku), při které náš Pán Ježíš Kristus, Syn tvůj, ustanovil obřad obětní Nov. zákona, když proměnil chléb a víno, které Melchisedech v předobraz budoucího tajemství jako kněz obětoval, v tajemství svého těla a krve“. — V liturgii Jana Zlat. dí kněz: „Učiň mne mocí sv. Ducha svého schopna,.... abych tvé svaté a neposkvrněné tělo a drahou krev proměnil, slouže při svatém oltáři tvém: nebo ty jsi, jenž obětuješ a obětován jsi, přijímáš a rozdáván býváš, Kriste Pane náš.“ — V sakramentáři sv. Řehoře: „K tvé cti oběťujeme dar obětní, jejímž předobrazem je spravedlivý Abel, na kterou beránek Zákona ukazuje, kterou slavil Abraham, Melchisedech kněz konal, ale kterou beránek pravý a věčný velekněz, dnes zrozený Kristus, vyplnil“.

Opět praví se v liturgiích, že jest tu vždy t á ž o b ě t n í ž e r t v a, že se ve věčné oběti přináší týž beránek, že žertva se zabíjí, že je to oběť smírná za hříchy. — V sakramentáři Gelasianském: „Duchovní žertva, která se nevýslovným tajemstvím vždy táž obětuje.“ — V Gotickém: „Beránek Boží, jenž když se pro nás obětuje, nepřestává, jenž obětován nikdy neumírá, jenž zabit stále žije.“ — V liturgii sv. Basila: „Vidíme na oltáři zabitého beránka, ale beránek je duchovní a meč netelšný (slovo) v této oběti.“ — V Syrské: „Obětuji tuto oběť nekrvavou na odpuštění hříchů....“ Podobně ve všech.

Po pravdě píše Malinovskij, že ve všech známých liturgických eucharistie je přímo zvána nekrvavou obětí.

Podotýkáme, že obvyklý výraz liturgií pro „obětovati“ (immolari) vzat je z krvavých obětí a znamená „zabíti a obětovati“. O římské liturgii jsme se ani nezmnili. Luther právě proto ji zavrhl, že v ní všechno „zní a zavání obětí“. Zmírnili jsme trochu hrubost jeho výrazu.

Sv. Otcové nazývají konání eucharistie „obětí“, obětí Bohu přinášenou a p. Činí rozdíl mezi obětí vnitřní v srdci a obětí zevní na oltáři, mezi mší sv. a jinými modlitbami nebo obřady. Přirovnávají oběť mše sv. k oběti kříže a k oběti Melchisedechově. Práví, že jest to oběť, kterou Malachiáš předpověděl. Učí, že při ní je Kristus knězem, obětním darem a přijimatelem. Z nepřehledných svědectví jen některá.

V „Učení 12. apoštolů“ z prvního stol. čteme: „V neděli, když se sejdete, lámejte chléb a děkujte, vyznavše své hříchy, aby vaše oběť byla čistá. Kdo žije s bližním v rozbroji, nepřicházej s vámi, leč až se smířili, aby vaše oběť nebyla poskvrněna. Nebo toto jsou slova Páně: „Na každém místě a všude přinášejte mi oběť čistou, nebo jsem veliký král, dí Pán, a jméno mé je podivuhodné mezi národy.“ — Ignác Muč. († 107) nazývá tělo a krev Páně často obětí. Dí: „Jeden oltář, jakož jeden biskup s kněžstvem a jáhny.“ Kde je oltář, je oběť. — Sv. Justin († 166): Obětování běli (3. Mojž. 14, 10) . . . bylo obrazem svátostného chleba, ježto Ježíš Kristus na památku utrpení . . . činiti přikázal, abychom spolu děkovali Bohu (za vykoupení) . . . Protož o obětech od vás dříve přinášených dí Bůh: Nemám zalíbení ve vás a oběti vašich nepřijmu z rukou vašich, poněvadž od východu slunce až do západu . . . (Malach. 1, 10). O obětech od nás pohanů (ovšem pokřtěných) na každém místě jemu přinášených, to jest v chlebu svátostném a v kalichu podobně svátostném, předpovídá již tehdy, přidávaje i to, že jméno oslavujeme . . .“ Zajisté výrok, který jediný by stačil na obhájení výry v obětní povahu mše sv. v době poapoštolské. — Tertullian (nar. asi 160) radí těm, kteří se z bázně před vrhnutím bojí jíti „k oltáři“, aby si vzali tělo Páně domů a tak se stali „účastni oběti“. Ženám dovoluje mimo jiné vycházeti, když se „přináší oběť“. — Ireneus († 202) vypravuje, jak Kristus při poslední večeři proměnil chléb a víno v tělo a krev svou a učil nové oběti Nového zákona, kterouž církev od apoštolů přejavši, po veškerém světě vzdává Bohu . . . o čemž Malachiáš předpověděl: „Nemám zalíbení . . . (Mal. 1. 10. n), čímž naznačuje, že prvnější národ (israelský) přestane obětovati Bohu, ale že na každém místě se bude podávati jemu oběť a to čistá.“

Z uvedených svědectví možno posouditi cenu slov Harnackových, že obětní povahu do mše vnesl teprve Cyprian. Ovšem je výrok Cyprianův nad jiné znamenitý. Sv. Cyprian († 258),

biskup kartaginský, zdůrazňuje, že při mši sv. dlužno vše tak konati, jak to Kristus ustanovil. Zvláště se obrací proti těm, kteří místo vína užívali vody. Poukazuje na Melchisedecha, kněze, jenž obětoval chléb a víno. Kristus jest nejvyšší kněz, který obětoval totéž, jako Melchisedech, chléb a víno, t. j. tělo a krev. „Z toho je patrné, pokračuje, že se neobětuje krev Kristova, není-li vína v kalichu, že se oběť Páně neslaví oprávněným posvěcením, neodpovídá-li dar a oběť utrpení. Kněz zastupuje Krista, když to, co on činil, napodobuje, oběť plná a pravá obětuje se v chrámě Bohu Otci, když tak obětuje, jakoby samého Krista obětovati viděl.“ — Cyrill Jer. († 386) popisuje obřad vlastní oběti, liše od ní přesně ostatní modlitby. Uvedli jsme něco z něho prve při liturgiích. Dí: „Když duchovní oběť, nekrvavé klanění je ukončeno, modlíme se za . . .“ Jiná věc je tedy vlastní oběť, a jiná pak následující modlitba, aby „zabitý Kristus“ (ovšem mysticky, duchově) usmířil hříchy živoucích a zemřelých. — Jana Zlat. († 407) uvedli jsme již dříve. Ve spise o kněžství píše: „Vida, jak Pán tu leží jako žertva, kněz před obětí stojí a se modlí, my všichni od drahé krve rudí se zdáme: myslíš-li býti ještě mezi lidmi a na zemi dlíti? Když kněz svolává sv. Ducha a převznešenou oběť vykonává, rci mi, na jaký stupeň jej postavíme?“ „Kristus založil kněžskou službu, upravil sám oběť a poručil, abychom místo zabíjení nerozumných zvířat obětovali jeho samého.“ „Obětuje vždy téhož, ne dnes tohoto beránka a zítra jiného, nýbrž vždy téhož. Když je obětován na jiném místě, je-li pak několik Kristů? Ne, všude je jeden. Jako ten, jenž na mnohých místech se obětuje, je jedno tělo, ne mnohá, tak jest také jedna oběť.“ Podobně mnohokrát. — Sv. Augustin prohlašuje, že každé náboženství musí míti zevní obřady a bohoslužbu. V Novém zákoně všechny oběti ustoupily mši sv. „oběti právě nejvyšší“, v níž Kristus je knězem a žertvou. „Ježíš Kristus kněz sám obětuje, sám je i obětí.“ „Takovou chtěl míti v církvi oběť.“ Dí, že se na kříži obětoval jednou, na oltáři se obětuje stále na památku oběti kříže. Židům předvádí předpověď Malachiášovu a vyzývá je, aby prohlédli, ana se vyplnila. Na celém světě se obětuje, ne podle Arona, nýbrž podle řádu Melchisedechova.“ Vypravuje, jak jeho matka denně bývala na mši sv. a jak si žádala vzpomínku při oltáři za svou duši.

Mohli bychom pokračovati a uvést sv. Efrema, Řehoře Naz., Theodoret a jiné a jiné, ale není toho zajisté třeba. Od poslední večeře Páně do dnešního dne koná se přesvatá oběť jakožto hlavní bohoslužebný úkon církve kat., církve východní, různých sekt, všech věřících křesťanů. Jest jim také nade všecko drahá. Posud z toho hrozný čin reformátorů, kteří svatokrádežnou rukou a s hroznou smělostí zrušili to, co nám Kristus odevzdal jako stálou památku na sebe, nevyčerpatelný zdroj milosti, nejčistší bohopoctu. Ký div, že několik století poté

odhazují jejich synové samého Spasitele, svlékajíce ho z jeho božství.

K a t a k o m b y. Budou-li tito mlčeti, kamení bude volati (Luk. 19, 40), pravil Spasitel k fariseům při slavném vjezdu do Jeusaléma. A kamení už často promluvílo. V posledních desetiletích učiněno mnoho vykopávek a podobných objevů, které potvrzují rozmanité pravdy Písma a podání. K nim náležejí katakomby. Byly odkryty sice již r. 1575, ale jejich náboženské poklady byly zevrubně prozkoumány teprve v polovici minulého století. O jejich věroučné váze není soud ještě ustálen, ale není pochybnosti, že v symbolických obrazech míst, kde křesťané konali svou bohoslužbu, jsou obsaženy pravdy náboženské. A zcela přirozené jest, že symboly eucharistické jsou v katakombách zastoupeny nejvíce. Nalézáme tu oltáře, vyobrazené kněze, události Star. zákona, mající vztah k nejsv. Svátosti, znázornění mše sv.

Navštívme tak zvanou **Řeckou kapli** v katakombách sv. Priscilly, sahajících stářím až k době apoštolské. Po umývání stěn vodou a chemickými prostředky odkryty zde obrazy velikého významu. Vizme jeden z nich. Za polokruhovým stolem sedí šest osob, pět bez vousů, a jedna žena, zakrytá závojem: šestý muž s vousy sedí na čestném místě, vztahuje přímo před sebe ruce, jejichž napětí ukazuje, že láme chléb. Všecka jeho pozornost obrácena je na úkon. Vousy této osoby znamenají, že jest vzácnější ostatních osob. U jeho nohou je kalich o dvou uchách, talíř s dvěma rybami a miska s pěti chleby. Po obou stranách stolu je sedm košů naplněných chleby.

Víme, že obrazy katakomb jsou symbolické a že jako náznaky brány jsou osoby a události ze Starého a Nového zákona. První pohled na náš obraz řekne nám, že připomíná zázračné nasycení lidu na poušti. Než nač poukazuje chléb v rukou vážného vousatého muže a kalich? Patrně také na nějaké nasycení, které s divem nasycení na poušti souvisí. Poněvadž veškerý křesťanský starověk viděl v nasycení lidu dvěma chleby a pěti rybičkami předobraz eucharistie, jak se při oběti mše sv. koná, máme beze vší pochybnosti na obraze zobrazenou mši sv. Křesťanský starověk viděl v nasycení předobraz eucharistie, poněvadž sám Spasitel na ně poukázal a se zaslíbením Svátosti spojil (Jan 6, 26. n) a poněvadž div a kupící se k němu okolnosti to naznačují. Origenes píše: „Proto (t. j. pro nehodné přijímání) jsou mezi vámi mnozí nemocní a mdlí, a mnozí umírají.“ Nejprve sluší uvážiti, že dříve než dal Kristus apoštolům chleby požehnání k rozdělení mezi zástup, uzdravil nemocné, aby se zdrávi mohli účastniti požívání požehnáných chlebů. Neboť ti, kdož jsou nemocní, nemohou ještě přijímati chlebů požehnáných Ježíšem. Tací jsou povinni užítí o sobě slov: „Zkusiš pak sám sebe člověk a tak z toho chleba jez a z kalicha pij (1. Kor. 11. 28), avšak

bohužel, se stává, že právě oni toho nedbají a opovážlivě sahají po těle a kalichu Páně, čímž upadají v útrapy a nemoci a umírají, abych tak řekl, následkem vnitřní síly v chlebě přebývajících.“ Vychází tedy Origenes od nasycení lidu na poušti a bere si z něho důvod k výstraze před nehodným přijímáním.

Jiný příklad souvislosti divu nasycení s eucharistií, starověku obvyklé, jest krásná promluva, kterou měl papež Liberius u sv. Petra při obláčce Marcelliny, sestry sv. Ambrože. Práví: „Dobré jsi, dcero má, vyvolila zásnuby. Vidíš-li, co se lidu sešlo v den tvého snoubence (Krista), a nikdo neodejde nenasycen. Onť je to, jenž pozván jsa na svatbu, proměnil vodu ve víno... Onť to, jenž pěti chleby a dvěma rybami nasýtil čtyřtisícový zástup (Luk. 9, 13). Mohl jich nasýtit i více, kdyby počet hladových byl býval ještě větší. Věru, mnohem více pozval jich na své hody, při kterých však nerozdává chleba ječného, nýbrž tělo s nebe.“

Kdo tohle má na mysli, není ani okamžik na rozpacích, že obraz Řecké kaple představuje mši sv. a přijímání. Muž s vousy je biskup, jenž proměňuje a láme chléb na tolik částí, kolik je přítomných. Žena je pod závojem, jelikož sv. Pavel tak nařídil (1. Kor. 11. 5). Možná dost, že tu máme skutečný obraz posunku, kterým biskup v prvních dobách konsekroval. Místo pak hodilo se na oltář, takže umělec na oblouce znázornil, co se dole dělo. Ostatní osoby zastupují křesť. obec. Volba námětu „lámání chleba“ je případná, nebo tak se zove mše sv. v Písmě a zvala od křesťanů aspoň sto let, nežli se ujala jména jiná. Sv. Ignác píše Efesanům, aby s myslí nerozdělenou poslouchali biskupa a kněžstva, jeden chléb lámajíce. Každý křesťan obrazu rozuměl. Pohan, jenž by tam vnikl, nebyl by viděl leč nějakou hostinu. Protestanté rozumáři také v tom nechtí vidětí víc.

Jiný symbol pro mši sv. bylo umučení Páně. Sv. Pavel řekl, že připomíná jeho smrt (1. Kor. 11, 26). „Oběť, kterou přinášíme, jest umučení Páně,“ píše sv. Cyprian; všechny liturgie vzpomínají smrti Páně. Křesťané prvních dob smrti Páně nezobrazovali leč v symbolech, jelikož by, jak vykládá Tertullian, z vyobrazení skutečné smrti Páně vzniklo pohoršení. S oblibou volili oběť Abrahamovu jako symbol. V katakombách je velmi často. V Řecké kapli je vedle obrazu právě popsaného. Není pochyby, že s ním významem souvisí. Co znázorňuje? Ukazuje podstatný svaz mše sv. s obětí na kříži. První obraz představuje mši sv. více jako hostinu, ač i tu její obětní charakter je vyřčen; tento obraz poukazuje na její obětní povahu zřejmě a hlavně.

V téže kapli je ještě obraz křtu jakožto první podmínky spásy a vzkříšení Lazarovo, které spásu tu představuje. Při vzkříšení Lazarově není Kristus přítomen, aby bylo patrné, že

není tu zobrazen biblický div, nýbrž symbol, vzkříšení k věčné blaženosti, znázornění blahem sester Lazarových.

Křest, mše sv. jako oběť, kterou se nám osvojují zásluhy oběti kříže, přilimání s čistou duší a život věčný, hle základy naší víry! Kamení mluví.

V katakombách sv. Kallixta nalézají se šest malých jizeb z II. stol. které mají název „Kaple svátostí“. Právem. Všecky kaple jsou opatřeny eucharistickými obrazy. Vidíme tu čtyřikrát hostinu, skládající se z ryby a chleba, spojenou s divem nasycení lidu na poušti. Symbolism je zcela zřejmý. Je tu rovněž oběť Abrahamova. Zde je zřejmý poměr k eucharistii zřejmý. Isak nebyl zabit. Kristus při mši sv. se obětuje jako na kříži, ale neumírá. Zde vystupuje v pořadí obětní povaha mše sv. Nalézáme tu oltář (přenosný), na něm chléb a ryby. Patrně naznačení toho, co se na obraze děje. Ryba byla v té době obrazem Krista: I-esus, Ch-ristos, Th-eos, Y-ios, S-oter: Ježíš Kristus, Boží Syn, Spasitel. Spojení prvních slov, dostaneš Ichthys-ryba. Odtud znak, nám dnes trochu divný, ale křesťanům obvyklý. Obraz rozmnožení chleba na poušti (div nasytění) potvrzuje výklad, aby o významu oltáře s rybou a chleby nebylo pochybnosti. U oltáře, jenž má podobu trojnohu, stojí kněz. Pohyb rukou znamená u něho buď konsekraci anebo podávání Svátosti. Obraz ženy jest symbol církve matky, podle jiných obraz duše, těšící se z věčné blaženosti. Opět dlužno říci, že kamení mluví.

Kdo se chce zevrubně seznámiti s eucharistickým a vůbec věroučným obsahem katakomb, tomu doporučujeme dílo Bilczewského v českém překladě od dra Tumpacha, nebo díla Wilpertova (německy).

Oběť kříže.

O Kristu jako knězi a jeho vykupitelské smrti jednali jsme v knize o Pánu Ježíši, vykupiteli světa. Poněvadž mše sv. s obětí kříže podstatně souvisí, zopakujeme zde několik hlavních myšlenek.

Sv. Pavel píše: Každý velekněz, jsa brán z lidí, ustanovuje se pro lidi ve věcech, které se vztahují k Bohu, aby přinášel dary a oběti za hříchy... Nikdo nebere té důstojnosti sobě sám, nýbrž jsa povolán o Boha, jakož i Aron. Tak ani Kristus neosobil si sám důstojnosti velekněze, nýbrž (dal mu ji ten), jenž k němu pravil: Syn můj jsi ty... Ty jsi kněz na věky podle řádu Melchisedechova (Žid. 15. 1 n). Kristus je tu jmenován knězem a jeho dílo nazváno je tu pro-ře ničením. Nikdo není tak knězem jako Kristus, nebo nikdo tak neprostředničil a neprostředničil jako on. Jeden zajisté jest Bůh, jeden

těž prostředník mezi Bohem a lidmi, člověk Kristus Ježíš, dí sv. Pavel, a přicává hned hlavní kutek prostředníčtí: jenž dal sebe sama ve výkupné za všechny (1. Tim. 2, 5). Kristus Pán přijal tento úkol. Sv. Pavel klade mu do úst slova ze žalmu 39 pravě: Vcházeje na svět (Kristus) praví: Oběti (krvavých) ani darů jsi nechtěl, ale tělo připravil jsi mi . . . Tu jsem řekl: Hle, přicházím, . . . abych vykonal vůli tvou, Bože (Žid. 10, 5 n). Dr. Sýkora podává výklad takto: „Poněvadž David byl Kristovým předobrazem, sv. Pavel přičítá slova S nu Božímu, kterak on, vcházeje na svět svým vtělením, projevuje ochotu, že bude jako Boží člověk poslušen nebeského Otce svého až k obětování sebe sama za hříchy lidstva věda, že Otec takové poslušnosti žádá, poněvadž oběti starozákonní nestačí, aby učinily zadost za hříchy lidstva a zjednaly milost a spásu. Dovojuje z toho, že místo nich nastoupila jediná oběť Kristova jakožto taková, která ospravedlnění a věčnou spásu všem idem z ednati může a skutečně zjednává těm, kteří si prostředky od Krista ustanovenými přivlastňují jeho zásluhy.“ Jsou to hlavně zásluhy kříže.

Kristus je tedy knězem a prostředkovatelem mezi lidmi a Bohem. Vzdal Bohu neskonalou počtu, kterouž urážku, v hříhu obsaženou, vyrovnal, hněv Boží usmířil a Boha cípět milostivým učinil. Milost posvěcující, nadpřirozený stav, synovství Boží, blažené patření jsou vráceny. Odpověď trest a zbavil člověka věčného zavržení. Ustanovil prostředky, jimiž si lze vykoupit Kristovo osvojovati.

Hlavní prostředníčtí neboli velekněžský skutek Kristův byla jeho smrt na kříži.

Smrt Páně je pravá oběť. Byla tu žertva, posvátné-člověčenství Kristovo, s Božstvím spojené. Stala se s ní změna, Kristus byl zabit. Byl tu obětník Kristus. Židé ho sice zabili, ale on přijal smrt dobrovolně, máje moc, vyhnouti se jí, obětoval ji Otci za vykoupení světa. Slyšeli jsme, že zabítí žertvy konali levité; nebyl to tedy kněžský úkon. Ten záležel ve vylití krve knězem na oltář s příslušnými modlitbami. Kristus obětoval svou krev Otci.

Oběť smrti byla zástupná. V Starém zákoně kladl obětu ící na hlavu zvířete ruce, čímž se naznačovalo, že žertva zastupuje člověka, který jí v oběť dal. Při oběti smírné bylo též vyznání hříchů. Obětující přenášel tak hříchy své na žertvu. To byl předobraz. Na Kristu se vyplnil.

Prorok zvěštoval: Hospodin vložil naň nepravosti nás všech . . . On zraněn jest pro nepravosti naše, potřín pro hříchy naše a zsinaloší jeho uzdravení jsme (Is. 53). Apoštol píše: Kristus nás vykoupil ze zlořečenství zákona, stav se pro nás zlořečenstvím (Gal. 3, 13), t. j. čeho nemohl zákon Mojžíšův, učinil Kristus, vzal na sebe kletbu hříchů a učiniv za ně zadost, vykoupil nás. Toho, jenž hříchu neznal, dí opět sv. Pavel,

učinil za nás hříchem, abychom se my stali v něm spravedlností Boží (2. Kor. 5, 21). Smysl je týž.

Kristus vykonal tedy svou smrtí pravou oběť. Oběť jeho je vykupitelská, vykoupivši svět. K této oběti má eucharistická oběť podstatný vztah.

O podstatě mše sv.

Vylíčili jsme, co je oběť a že Písmo a podání prohlašuje mši sv. za oběť. Avšak dosud jsme neukázali, že se výměr oběti, který jsme dali, na mši sv. skutečně hodí. Něco jiného jest, řeknu-li, že Kristus ustanovil mši sv. jako oběť a že jí církev za ni pokládá, a něco jiného, táži-li se: má-li mše sv. žertvu, je-li tato žertva viditelnou věcí, jež se přinaší Bohu a nějakým způsobem ničí. Jde hlavně o poslední požadavek, poněvadž, jak jsme viděli, k pojmu oběti patří, aby se žertva nějak mařila. Nějaké zničení žertvy je nezbytnou podmínkou, aby obětní úkon měl povahu oběti ve vlastním smyslu. Jest nám tedy ukázati, že mše sv. má vše, čeho výměr pravé oběti žádá, zvláště pak že se žertva při ní nějakým způsobem ničí. Bohoslovci zovou to, co patří při mši nezbytně k oběti, podstatou mše sv.

Avšak při oběti mše sv. přistupuje k podstatě mše sv. ještě něco zvláštního, co u jiných obětí není. Pán Ježíš ustanovil mši sv. tak, aby měla vztah k oběti kříže. Tento vztah patří také k její podstatě. Patří k ní sice jen z ustanovení Božího, ale patří k ní nezbytně.

Jest nám tedy ukázati, a) že se při mši sv. žertva nějak maří, a udati, v čem se to jeví, nebo jinými slovy, v čem záleží obětní povaha mše sv., a b) že mše sv. má podstatný vztah k oběti kříže a vyložiti jej. Promluvíme nejprve o otázce druhé, o vztahu mše sv. k oběti kříže jako o podstatném jejím rysu.

Vztah mše sv. k oběti na kříži.

1. Mše sv. jest oběť vztahná (relativní). Vlastně jsou všechny oběti světa vztahné, neboť předobrazovaly oběť kříže a zvláště vyjadřovaly nutnost zadostiučinění za hřích; zvlášť zřejmě jevílo se to při obětech záhřisných. Mimo to všechna milost, kterou si židé obětmi získávali byla z kříže. Jedině oběť kříže je oběť naprostá, beze vztahu. Avšak mše sv. má k ní vztah zcela zvláštní. Sám tridentský dí, že Kristus zanechal choti své církvi oběť, aby skrze ni krvavá oběť, na

kříži jednou přinesená, byla představována (representována) a její památka až do konce světa zůstala. Opět dle: že se též Kristus obětuje při mši sv., jenž se obětuje na kříži, a že jen způsob obětování je jiný. Tento podivuhodný vztah oběti mše sv. k oběti kříže náleží nejen k podstatě mše sv., nýbrž jest jejím nejpodstatnějším rysem. Bohoslovci praví, že mše sv. je podstatně oběť představná (repraesentativní) oběti kříže.

2. Oběť mše sv. má podstatný vztah k oběti kříže neboť u obou je též obětník a táž žertva.

Táž žertva. Slovy ustanovení praví Pán Ježíš, že pod způsoby je jeho tělo a krev, jež se vydává a vylévá na odpuštění hříchů. Sv. Otcové učí, že též beránek je obětován, který byl obětován na kříži. Liturgie všecy vyjadřují rozmanitým způsobem touž pravdu. Neobětuje se tedy v eucharistii Bohu podstata chleba a vína. K oběti náleží jen potud, že se od ní obětní úkon začíná, že mizí, aby učinila místo žertvě, tělu a krvi Páně, jež má býti obětována. Často říkáme, že se obětuje chléb a víno. Také sv. Otcové tak píší. Tu už máme slova chléb pro tělo a víno pro krev, to, co očima vidíme pro to, co nevidíme, způsoby pro obsah. Někdy tak mluvíme i proto, poněvadž před proměněním je zasvěcení chleba a vína Bohu, jež se zove obětování (offertorium). Slovo offerre, obětovati, neznamená vždy oběť v přesném smyslu, nýbrž užívá se ho o každém posvěcení darů Bohu. Ale poněvadž se ho užívá také o skutečné oběti, řízení „obětovati chléb a víno“ samo se naplňuje. Žertvou nejsou; žertvou je toliko tělo a krev Páně. Také způsoby se neooběťují, nýbrž Kristus pod způsoby, pod viditelnými znaky, jak dle tridentský sn m. Jsou jen potřebné, aby byly zevním znaménkem, kde Kristus je, aby tělo a krev mohly býti představeny jako oddělené a tak Kristus zjevit se mohl jako zabítý, mrtvý.

Též obětník. Kristus Pán je při mši svaté hlavním obětníkem, kněz toliko jeho zástupcem. Kristus je knězem na věky podle řádu Melchisedechova. Zastává kněžský úrad tím, že skrze viditelné kněžstvo obětuje. Liturgie a sv. Otcové tuto myšlenku často vyjadřují, vždy předpokládají. Sněm lateránský IV. dle: „jedna jest církev . . . v ní jeden je kněz a oběť, Ježíš Kristus, jeho tělo a krev ve sv.osti oltářní pod způsoby chleba a vína jsou vpravdě obsaženy.“

Proč smíme říci, že Kristus je hlavním obětníkem? Proto-li snad, že mši sv. ustanovil a skrze ni udílje milost? To nestačí. Oběti starozákonní ustanovil Bůh a dával při nich mnohé milosti, avšak nikdo n-praví, že Bůh při nich byl obětníkem. Více je třeba. Je třeba, aby oběť podle ustanovení byla obětována jménem Pána a Ježíše od kněží, kteří jako vyslanci jeho osobu představují a v obětním úkonu ho zastupují. K též sluha dá jméno svého pána almužnu, od pána připravenou, pokládán je právem pán za hlavního dárce. Modlitby, které

kněz vykonává jménem církve, pokládají se za modlitby církve jakožto hlavní modlenky; proto se dří, že pro její svatost jsou Bohu příjemné. Když kněz při mši sv. zastupuje Krista, koná je ji jeho jménem, máme vše, čeho je třeba, aby Kristus mohl býti zván hlavním obětníkem. Mnozí bohoslovci mimo to soudí, že Kristus při mši sv. také zvlášť skutkem své vůle působí k oběti. Pak ovšem je hlavním obětníkem tím více. Jako důvody uvádějí: že se tím vyhovuje více nauce sv. Otců a řeči liturgie; že žertva je skutečný Kristus, i že se tedy sluší, aby přispěl k oběti také skutečnou činností, že je vhodné, aby Kristus slova proměňující nebo-li konsekrační provázel svým souhlasem, ana se tím důstojnost oběti zvyšuje. Veliká jest důstojnost mše sv., i sluší se, aby se při ní dělo všechno způsobem zvlášť důstojným. Jako více se eví milosrdenství a láska působí, když pán sám dá almužnu, jako úcta, projevená někomu králem osobně, je vzácnější, nežli skrze vyslance, tak důstojnost vznešeného tajemství je vyšší, když k němu Pán Ježíš skutčným projevem vůle též působí. Při poslední večeři sám obětoval, mše sv. je touž obětí, i je jaksi přirozeno, že nyní se slovy kněze, těmi slovy, jež on tehdež vyslovil, projevuje aspoň souhlas a tak Otcí se obětuje. Pak je v plném smyslu slova hlavním obětníkem.

3. Oběť mše sv. liší se způsobem obětování podstatně od oběti kříže. Co do žeťvy je Kristus v eucharistii nesmrtelný a nemůže trpěti, kdežto na kříži trpěl a byl smrtelný. Co do obětníka obětoval Kristus na kříži viditelně, v eucharistii neviditelně. S Kristem v eucharistii obětuje a obětuje se také jakýmsi způsobem i jeho tělo mystické. Co do povahy je oběť kříže oběť naprostá, oběť mše sv. vztaaná. Co do významu je oběť kříže všeobecná, z níž vůbec všechna milost plyne, majíc s Novým zákonem jen ten zvláštní svaz, že s ní začal; mše sv. náleží jen Novému zákonu a to jako podstatná část jeho, neboť touto obětí jest v něm Bůh nezbytně uctíván. Oběť kříže byla vykupitelská, oběť mše sv. ovoce její jen přivlastňuje. Oběť kříže byla za celý svět, mše sv. je hlavně pro členy církve. Na kříži obětoval se Kristus krvavě, zde podává se Otcí nekrvavě.

Ptáme-li se, které z těchto růzností jsou nahodilé a které podstatné, odpovídají bohoslovci, že podstatný rozdíl záleží jen v různém způsobu obětování na kříži a při mši sv. Kde je týž obětník a táž žertva, podstatný rozdíl oběti může zajisté záležeti jen ve způsobu obětování.

Bezděky se naskytá otázka, zdali se pro různý způsob obětování, který jistě je druhově jiný, mše sv. a oběť kříže take druhově liší. Většinou se odpovídá, že ano, anať oběť záleží v úkonu, kterým se žertva Bohu přináší. Kdyby stejný beránek byl obětován vždy jiným obřadem, měli bychom oběť druhově

vždy jinou; způsob obětování při mši sv. a na kříži liší se ještě více.

4. Oběť mše sv. má podstatný vztah k oběti kříže. Oběti Starého zákona „předobrazovaly“ oběť kříže. Mše sv. jest „památkou a představením“ (repraesentaci) oběti kříže. Staré oběti byly předobrazy nejen proto, že Bůh a proroci to o nich hlásali, nýbrž i proto, že smrt Páně byla smrtí zvířat t. j. v obětování jejich krve věčně znázorněna. Mše sv. není jen proto památkou na Krista, že řekl: „To činíte na mou památku“, nýbrž také proto, že podle jeho ustanovení věčně představuje smrt Páně. Pán Ježíš tak ji ustanovil, že sama sebou, tím, ak se koná, představuje smrt Páně. Kristus Pán mohl mši sv. ustanoviti i jinak, a byla by oběť, ale on ji ustanovil právě s tímto rysem. Mše sv. je oběť, která je tak sestavena, že smrt Páně představovati musí; kdyby kněz udělal při mši sv. takové chyby, že by se tento vztah ztratil, nebyla by jeho mše platná, t. j. nebyla by vůbec mší svatou.

Poněmžme do Písma. Na kříži a pod způsobami je totéž tělo a tatáž krev. Na kříži Kristus vydal své tělo smrti a prolil svou krev. Při poslední večeři řekl o tele pod způsobou chleba, že se vydává, a o krvi pod způsobou vína, že se vylévá. Poměr je zřetelný. Co se na kříži dělo skutečně, tu se děje mysticky, obrazně. Při mši sv. vydává se tělo Kristovo a krev mysticky, pod obrazem rozdělených způsob. Mše sv. má věcnou podobnost s obětí kříže, poněvadž v obou je Kristus zabit, zde skutečně, v oné mysticky. A poněvadž by mše sv. nebyla obětí, kdyby se v ní tělo nevydávalo a krev nevylévala, je její vztah k oběti kříže vniterný, podstatný. — Sv. Pavel dí: Koikrátkoli budete chléb tento jísti a kalich pít, smrt Páně budete zvěstovati (1. Kor. 11, 26). Proč ji budou zvěstovati? Ze ji Kristus ustanovil před svou smrtí? Nikoliv. Nýbrž proto, že sama sebou, svátostným proměněním způsob ji představuje. — Slova: „To činíte na mou památku“ mají též význam. Nejde o osobní citové vzpomínání, nýbrž o věčné představování smrti Páně. Slova mají smysl: to činíte a činíce to, připomínati budete proměněním chleba a vína mou smrt.

Vizme podání. Sv. Cyprian, jehož výrok dříve jsme uvedli, dí, že se, chybí-li víno, neděje pravá oběť Páně, anaf neodpovídá utrpení, že však oběť mše sv. je utrpení Páně, t. j. představuje smrt Kristovu. — Sv. Augustin dí: Židé obětmi zvířat . . . slavili proroctví budoucí žertvy, kterou Kristus přinesl. Křesťané slaví památku této oběti, již vykonané, že oběťují a účast mají v těle a krvi Kristově. — Řehoř Vel.: „Tato oběť ochraňuje duši od věčné zkázy, onať obnovu e smrt Jednorozeného, jenž vstav z mrtvých sice již neumírá . . ., ale v tajemství sv. oběti se za nás vydává (immolatur t. j. zabíjí vydává). Uvažme, jaká je to pro nás oběť. Jež pro naši spásu stále napodobuje utrpení Jednorozeného Syna.“ — Sv. Tomáš

Akv. vykládá, že slavení eucharistie je obraz, jenž představuje utrpení Kristovo a znamená skutečné obětování (immolatio, obětování zabitím), že tento obraz záleží v proměnění obou podstat, chleba a vína, nikoliv jedné, že mše sv. je obětí právě v tom, čím představuje smrt Páně a p. — Suarez dří asi: K podstatě mše sv. náleží, aby představovala smrt Páně; k tomu nezbytně je třeba proměnění obou podstat. Proměnění jen chleba nepředstavuje mrtvé tělo (roz. smrt Kristovu), nebo tělo může býti živé i mrtvé... Nezbytné je rozdělené proměnění obou podstat, aby tu bylo mystické zabití, t. j. obraz skutečné smrti.

I rozum náš praví, že musí tak býti. Oběť kříže nás vykoupila a zjednala nám všechny prostředky spásy. Toto ovoce se nám přisvojuje mši sv., připravující nám nejvzácnější duchovní pokrm. Tam i zde je týž obětník a táž žertva. Je tedy vhodné, aby mše sv. měla povahu oběti kříže, t. j. aby byla jejím nekrvavým obnovováním. Také chápeme, že proměnění obou způsob může znamenati a dobře znamená rozdělení krve od těla, ač se v skutečnosti ovšem neděje, a tak býti obrazem smrti Páně na kříži, totiž mystickým zabitím.

Vztah mše sv. k oběti kříže náleží tedy k podstatě eucharistické oběti.

Bezděky naskytá se otázka, jaký je vztah její k oběti poslední večeře Páně? Odpověď jest: rozdíly mezi nimi jsou pouze nahodilé, takže mše sv. a oběť večeře Páně jsou druhově táž oběť. Rozdíly tyto jsou: Při poslední večeři obětoval sám Kristus jako viditelný kněz; při mši sv. obětuje skrze viditelného zástupce, člověka. Žertva byla při poslední večeři smrtelná, nyní je nesmrtelná. Oběť Kristova byla záslužná, mše sv. jest jen nástrojem, kterým si lze zásluhu oběti Kristovy při večeři a na kříži osvojovati. Oběť večeře představovala smrt, jež bude následovati, mše sv. představuje smrt, jež se stála. Rozdíl ten není vniterný, nýbrž čistě zevní. Rozdíly ty nedotýkají se podstaty eucharistické oběti, nebo i při poslední večeři i při mši sv. je týž obětník, tam viditelný, zde neviditelný, je týž obětní dar, Kristus, tam na zemi žijící, zde oslavený, je týž způsob obětování, neboli obětní úkon, proměnění těla a krve pod oddělenými způsoby chleba a vína.

Podstata mše sv. je v proměnění.

V této stati pojednáme o první otázce, kterou jsme si v článku o podstatě mši sv. položili. Rekli jsme, že k pojmu oběti ve vlastním neboli užším smysle náleží, aby žertva byla nějak ničena a tím se zevně naznačovalo, že jí dáváme Bohu. Jest nám tedy odpověděti, která část mše sv. znamená takové zabití žertvy, nebo jinými slovy, který úkon

při mši sv. to jest, jenž z ní činí pravou oběť. A dále jest nám odpověděti, jak se toto zabití jeví. Kdyby při mši sv. bylo skutečně zmaření žertvy, byla by tato druhá otázka zbytečná. Ale poněvadž žertva, oslavený Kristus, je nesmrtelná, můžeme míti při mši sv. jen obraz skutečného zabití. Jest nám určití, kde tento obraz dlužno hledati.

V tomto článku klademe si otázku, v kterém úkonu záleží podstata mešní oběti, to, co podle výměru oběti činí z ní pravou oběť. Může to patrně býti jen ten úkon, který souvisí s podstatným vztahem mše sv. k oběti kříže. Tak tomu i jest. Obětní povaha mše sv. záleží v dvojím proměnění, t. j. proměnění chleba a vína. V něm uplatňuje se pojem oběti. V něm vidí ji také pravosl. Malinovskij, ale hlubšího výkladu nepodává ani zde.

2. O této věci byly časem pronášeny rozmanité náhledy. Někteří pravili, že podstatou eucharistické oběti jsou modlitby, kterými se po proměňování tělo a krev Bohu přináší. — Jiní, že povaha oběti záleží v lámání hostie a smíšení obou způsob. — Opět jiní, že vlastní oběť je ta část, kterou zoveme obětování, offertorium, při níž se před proměněním chléb a víno Bohu posvěcuje jako obětní dar, t. j. jako to, co bude proměněno. — Zase jiní, že přijímání kněze představuje smrt Kristovu, any se při něm způsoby ničí. Náhled ten zastávali vynikající bohoslovci, avšak úplně nesouhlasili, neboť někteří pravili, že se jediné v přijímání zobrazuje smrt Kristova, jiní, že je zobrazena již v proměnění, že se však v přijímání toto zobrazení dovršuje. Proměnění přirovnávali k zabití žertvy, přijímání k spálení jejímu. Tak by měla mše sv. zvláštní podobnost s oběťmi krvavými. — Ti, kdož počítali k podstatě oběti také přijímání lidu, nestáli již na půdě katolické. Vždy převládalo však mínění, dnes téměř všeobecné, že podstata oběti záleží jediné v proměnění obou podstat. Nejprve odůvodníme toto mínění a poté vyvrátíme náhledy opačné.

a) Oběť mše sv. záleží v proměnění obou podstat. Pán Ježíš při poslední večeři vykonal skutečnou oběť slovy, jimiž proměnil chléb a víno. Proto v nich záleží vlastní oběť také při mši sv. Pán Ježíš zajisté nepřijímal. Hlavním obětíkem při mši sv. je Kristus; kněz je jen zástupcem, jenž jedná ve jménu jeho. Z toho jde, že oběť je v úkonu, v kterém právě jedná jménem Kristovým. Úkonem tím jsou konsekrační slova: „Toto jest tělo mé,“ „toto jest krev má.“ — Platně může sloužit mši sv. jen kněz řádně vysvěcený. Proto záleží oběť v úkonu, který jen od něho může býti platně vykonán. Který jest tento úkon? Proměnění. Tuto moc dostává při svěcení slovy: „přijmi moc přináseti oběť,“ aniž se o moci proměnit chléb a víno činí zmínka. Co z toho plyne? Že přináseti oběť a proměňovati je totéž. Kdo může přináseti eucharistickou oběť, může proměňovati a naopak. Záleží tedy oběť v promě-

ňování. — Sv. Otcové mluví v témže smysle. Ireneus: „Vzal chléb . . . a díky čině řekl: Toto jest mé tělo. Podobně vzal i kalich . . . a novou učinil oběť Nového zákona, kteroužto církev od apoštola přejavši, po veškerém světě vzdává Bohu.“ Vidí tedy oběť jen ve slovech ustanovení. — Jan Zlat.: „Tento hlas (Toto jest tělo mé) jednou pronesený v kostelích nad každým oltářem, od oné až do nynější doby . . . působí dokonalou jeho oběť.“ — Řehoř Nys.: „Jak to učinil? (že se za nás dává v oběť). Když dal tělo své učedníkům za pokrm a krev za nápoj, tehdy zřejmě prohlásil, že oběť beránka jest vykonána.“ — Sněm tridentský učí, že moc obětovati eucharistickou oběť dána jest slovy: To čiňte na mou památku. V čem záleží tato moc? V proměňování. Sněm činí sice rozdíl mezi mocí obětovati a proměňovati, ale proto, aby vytkl blud reformátorů, kteří tuto přiouštěli, oné popírali. Jakýsi rozdíl je tu. Kdyby kněz proměnil jen chléb, bylo by to proměnění, ale nikoliv obětování. Avšak kněz dostává moc proměňovati při mši sv., a zde jsou vždy dvě způsoby; jen omylem je možné proměnění pouze chleba nebo pouze vína. Moc obětovati a proměňovati je jedna moc.

Proč je k oběti třeba obojího proměnění? Jsou bohoslovci, kteří tvrdí, že i proměnění jedné podstaty je obětí. Avšak důvody jejich jsou slabé. Jsou asi tyto. Kdo přizná, že proměnění jedné podstaty, na př. chleba, je platné, může připustiti, že se stala oběť, ač ani papež nemůže dovoliti, aby se mše sv. konala jen s jednou způsobou; stala se ovšem nedovoleně. — Příkaz církve, že mše sv., kde se stalo jen jedno proměnění, dlužno opakovati, nedokazuje, že byly neplatny, nýbrž jen, že kde je jistá povinnost, nestačí nejisté vyplnění. — Cyprian káral kněze, kteří z bázně před pohany neproměňovali kalichu, jen z nevědomosti a prostoty, ale nepravil, že se oběť nestala. — Důsledný název mše sv. „lámání chleba“ ukazuje pravděpodobně, že se slavila také bez kalichu. — Odpověď. Tyto důvody jsou, jak patrně, holé dohady. Důvody pro obojí proměnění, jež jsme prve uvedli, jsou nepoměrně vážnější. Opakujeme: Kristus obětoval pod obojí způsobou. Ke krvi zvlášť přidal, že se vylévá na odpuštění hříchů, ukazuje tak, že se prolitím krve na kříži stane úplné zadostučinění. Proto musí mše sv. smrt Páně představovati, což se děje dvoji rozdělenou způsobou. Pravě: „To čiňte na mou památku“, poručil proměnění obojí podstaty. I dlužno za to míti, že kněz nevyhoví rozkazu Páně, jenž slouží pod jednou. Melchisedech, jenž je předobrazem eucharistické oběti, obětoval chléb a víno. Mše sv. je věcným představením oběti kříže. To záleží v tom, že jako se na kříži oddělila krev od těla, při mši sv. jsou oddělené způsoby chleba a vína. Dvoje proměnění je „mystickým mečem“, jenž podle slov sv. Otců zabíjí Krista. — Sv. Řehoř Naz.: „Neprodlévej modliti se za mne, . . . když nekr-

vavou ranou tělo a krev Páně rozlučuješ, užívaje slova jako meče“. Jedna způsobu nepředstavuje smrt Páně, leda velmi nedokonale, takže by podstatnému vztahu, který má mše sv. k oběti kříže, nebylo dostatečně vyhověno. Podstata mše sv. záleží tedy v proměnění chleba a vína.

b) **Vyvrácení jiných náhledů.** Oběť záleží v modlitbách před proměněním nebo po něm. Tento náhled mohl by býti zastáván jen tehdy, kdyby pravdu měli ti, kteří praví, že se jimi děje proměnění, tedy zastánci epiklese, a to ti její zastánci, kteří při tom od slov ustanovení vůbec odezírají. Tento náhled je zcela bludný. V Písmě o modlitbách není zmínky. Modlitby ty nekonají se jménem Krista, nýbrž jménem kněze, církve, věřících, aby jim oběť prospěla; nenáleží tedy k podstatě oběti. Jímí se s obětním darem nic neděje, ale k podstatě oběti náleží, aby se se žertvou stala nějaká změna. — Oběť nezáleží v lámání hostie a smíšení způsob. Kristus jich neustanovil. Lámal chléb a podal kalich jen pro přijímání. Když se hostie láme, jest už smrt Kristova představena. Lámaní týká se jen způsobu hostie, ale způsobu není žertvou a se neobětuje; žertvou je Kristus. Způsobu jest jen viditelným znamením neviditelného těla Páně. Mimo to kalich se neláme. Když by hostie spadla knězi do kalicha, může lámání vynechatí. — Smíšení způsob není od Krista, nýbrž od církve. Připustiti však lze s mnohými bohovědci, že lámání hostie je z ustanovení Kristova. — **Přijímání věřících** nemůže náležeti k podstatě, nebo pak by mše sv., při které nikdo nepřijímá, nebyla obětí. Sněm tridentský dí: „Kdo by řekl, že mše sv., při níž jen kněz přijímá, jsou nedovoleny a mají se odstraniti, je v klatbě. Pius VI. odsoudil podobné mínění sněmu pistojského. — **Obětování** (offertorium) není obětí, neboť tu není Kristus ještě vůbec přítomen. Mše sv. není oběť chleba a vína, nýbrž oběť těla a krve Páně. Proto žádný úk n před proměněním nemůže náležeti k podstatě oběti. — I zbývá už jen přijímání kněze.

Přijímání kněze není podstatou oběti, nebo není obrazem smrti Páně. Slovo sv. Pavla: „Kolikrátkoli jísti budete chléb tento . . . smrt Páně budete připomínati“, neznamená, že přijímání je obrazem, věcnou památkou smrti Páně, nýbrž že se přijímající stává účasten oběti, jež smrt Páně představuje. Nelze dokázati, že Kristus při poslední večeři přijímal. Avšak co sám nečinil, nenáleží k podstatě oběti. Přijímání znamená zničení způsobu, ale neznamená smrti Páně, nebo pak by bylo říci, že se oběť mše sv. neděje na oltáři, nýbrž v útrokách kněze. Takové pomyšlení je nerozumné a církvi úplně cizí. Oběť záleží v tom, že se nějaká věc vyloučí z užívání a dá Bohu. Ale přijímáním nedává se Kristus Bohu, nýbrž nám k našemu duchovnímu prospěchu. Církev nikdy neviděla v přijímání oběť, nýbrž vždy, jak i sv. Pavel dí, účast v oběti.

Přijímání mohlo by jediné přirovnáno býti k pohřbu Pána Ježíše, ač i tu ne dokonale, ano tělo Páně zůstalo v hrobě neporušeno.

3. Když přijímání nenáleží k podstatě oběti, naskytá se otázka, jaké má při mši sv. místo. Jistotně náleží k ní více, nežli ostatní obrady. Když hrozí nebezpečí, může kněz vše po proměnění vynechat, a e přijmouti je povinen. Když po proměnění onemocní, dlužno jinému i nelačnému mši sv. dokončiti, aby se stalo přijímání darů. Proto dí někteří, že přijímání kněze je integrální, doplňující částí oběti (ruka je integrální část těla, část téže lidské podstaty). Jiní to nepřipouštějí, rkouce že přijímání je jen nutné k zevnímu ukončení oběti, takže by mše sv., před přijímáním přerušená, byla přec obětí. Tělo a krev pod způsobami chleba a vína jeví se jako pokrm, pokrm pak žádá po ití. Proto by byla oběť bez přijímání kněze zevně nedokončena.

Je-li mše sv. na Velký pátek obětí? Není. Mluví-li modlitby o oběti, míní oběť vnitřní, oběť srdce. Víno se neproměňuje, poněvadž, jak dí sv. Tomáš Akv., v ten den tekla skutečná krev Páně. Tělo Páně se zachová z předešlého dne a přijímá, aby církev nebyla bez užitku, jenž plyne ze smrti Páně.

Obřady mše sv., mimo slova proměnění, jsou od církve Sněm tridentský dí: „Poněvadž svaté věci dlužno svatě konati a naše svatá oběť je ze všech svatých věcí věc nejsvětější, ustanovila církev, aby se mše sv. konala důstojně a uctivě, svatý kánon (část mše sv. od sanctus do přijímání), prostý všeho bludu tak, aby v něm nic nebylo, co by nedýchalo největší svatosti a zbožnosti a nepozvalo mysl obětujících k Bohu. Záležel ze slov samého Pána, z podání apoštolských a ustanovení papežských.“ Poté uvádí rozmanité důvody, proč církev užívá obřadů. Obřady mešní mají hluboký smysl. Tak lámání hostie znázorňuje násilnost smrti Páně, smíšení kousku hostie s krví spojení těla a duše Kristovy při zmrtvýchvstání, jednotnost oběti a p. O tom jednájí výklady mše sv. Každý katolík má obřady mše sv. nejen znáti, nýbrž také s je ich hlubokým významem se obeznámiti. Učiní-li tak, bude mu obcování mši svaté dvojnásobně poučné, milé a užitečné.

Jak proměnění značí zabití žertvy.

Jde o otázku bohovědné badavosti. Nechceme se jí vyhnutí, anať nemálo přispívá k hlubšímu porozumění přesvaté a předrahé oběti. Vlastně jsme ji už rozřešili. Pravili jsme, že obětní povaha mše sv. záleží v proměnění darů. Nyní se ptáme, co v proměnění má tuto povahu oběti. Při oběti žertva je zabita, její krev se obětuje a maso spaluje. Dlužno mysliti na

oběť krvavou, nebo Kristus na kříži, k němuž má mše sv. věčný vztah, jí byl. Ma tedy při mši sv. obětní dar nezbytně nějak rys zabité žertvy. A poněvadž jsme ukázali, že její obětní povaha záleží v proměnění, dlužno tento rys zabité žertvy hledati v něm. Tu se rozcházejí bohovědci v různé náhledy, z nichž pomalu nabývá převahy mínění, že vlastní rys oběti záleží v dvojím proměnění, poněvadž dvě způsoby, od sebe oddělené, zobrazují oddělení krve od těla a tak smrt Páně představují; z toho důvodu nazývá se dvojí proměnění „mystickým zabitím“. Uvedeme nejprve odlišné náhledy a potom odůvodníme názor tento.

1 **Odlišné náhledy.** Suarez T. J. vymyslel toto rozluštění. Oběť mše sv. je oběť zvláštní, nebo u ní nejde o zničení žertvy, nýbž o to, aby se stala přítomnou. Jiné oběti děly se přirozeně, tak že se při nich žert a zabíjela a kněz dal z ní něco Bohu, aby uznal jeho svrchovanost nade vším, co jest. Oběť mše sv. děje se nadpřirozeně. Podstata chleba a vína se ničí, ale hlavní účel eucharistie je, aby Kristus byl s tělem a krví vytvořen na oltáři. Není třeba, aby se obětovala táž žertva, s kterou se stala změna (chléb a víno), když místo ní nastoupí lepší, ano božská. Již tím, že nebeský Kristus je na oltáři místo chleba a vína, obětuje se Bohu a je mu bohoslužebně v čest. K oběti tedy stačí, že se stane změna na proměněním, ač je to změna ne k horšímu, jako při obětech, nýbrž k lepšímu, vznešenějšímu: k přítomnosti těla a krve Páně. I kadidlo, páleno jsouc na uhlí, mění se v lepší věc, ve vonný dým. Suarez mluví také o „mystickém zabití“ podle náhledu, k němuž se my hlásíme, ale někteří bohoslovci přidrželi se toliko předcházejícího výkladu. — Tento výklad, ač důstojný, se nezamlouvá. Podle něho žertvou byly by vlastně chléb a víno. Suarez to netvrdí, ale ve skutečnosti bylo by tomu tak. To se obětuje, co se v čest Boží ničí. Podle Suareza je to chléb a víno. Avšak při mši sv. je žertvou Kristus a jen on. Neobvyklé je tvrzení: Když změnou (chleba) vzniká něco lepšího (Kristus) a když se k tomu (Kristu) obrací úmysl obětníka, obětuje se ne to, co zaniká, nýbrž co vzniká. Tu by se chrám ku počtě Boží mohl zvát také obětí. Nepěkně zní: chléb a víno se ničí, tělo a krev Páně se vytvářejí (producuntur). Obvyklý a správný způsob mluvy je: chléb a víno se mění v tělo a krev Páně. Podle tohoto mínění bylo by obětí také proměnění jen chleba nebo jen vína; avšak to nestačí, aby smrt kříže při mši sv. byla náležitě představena.

Proslavený je náhled Vasquezův, T. J. Ještě dnes jej mnozí přijímají. Vasquez činí rozdíl mezi obětí naprostou a vztažnou, pravě, že při oné je změna žertvy nezbytná, nikoli však při této. Při oné je potřebná, poněvadž jinak nelze dáti na jevo svrchovanost Boží a podrobenost naší, v čemž spočívá podstata oběti; při oběti vztažné lze je vyjádřiti beze změny

žertvy, a proto potřebné není. Ovšem, dodává, musí vztažná oběť býti památkou, zobrazením oběti naprosté. Nesmí býti jen známkou smrti, nýbrž musí obsahovati nějak i toho, jehož smrt zobrazuje. Eucharistie je takovou obětí vztažnou. Proměněním je pod způsoby chleba a vína tělo a krev Kristova, čímž se krvavá smrt na kříži představuje. — Někteří chválí tento náhled proto, že se hodí na obranu mše sv. proti protestantům, jelikož nic nežádá nežli: přítomnost Páně pod způsoby a památku oběti kříže v obraze. — Proti němu uvádějí se tyto vážné důvody. Správné jest, že mše sv. má podstatný vztah k oběti kříže, ale to na oběť nestačí. Oběť musí mít sama něco, co jí dává povahu oběti. Z toho, že se na divadle představuje smrt Přemysla Otakara II., nenásleduje, že tu český král skutečně anebo mysticky umírá; to je pouhé líčení. Obřad při starých obětech předobrazoval smrt Páně, ale při nich se kromě to žertva skutečně zablýkla; pro zablýkní, ne pro předobraz byly pravými oběťmi. Ovšem dle Vasqueza, že žertva z naprosté oběti (Kristus z oběti kříže) musí býti ve vztažné oběti přítomna (mši); ale ani to nestačí. Stačilo by, kdyby přítomnost měla povahu skutečné žertvy; toho však Vasquez nežádá. Příklad. Kdyby sám král, jenž byl raněn, na divadle představoval, jak byl poraněn, řekl-li by někdo, že je nyní raněn? Neřekl. Kdyby dcera Jeftova vstala a na divadle sama představovala, jak byla od otce obětována, řekl-li by někdo, že je obětována nyní skutečně? Nikdo. Nesprávné je dále, že povaha oběti záleží ve vyznání božské svrchovanosti nad životem a smrtí, a že při mši sv. toto vyznání je obsaženo v jejím vztahu k oběti kříže. Oběť záleží si e v takovém vyznání, ale jen tehdy, když se žertva skutečně nebo mysticky ničí. Žid, který by takové vyznání učinil při živém beránku, pravě, že představuje beránka před týdnem obětovaného, m zcela podobného, ale nedal ho k oběti, neobětoval by, nebo kněz by nemohl jeho krev vyhlíti kolem oltáře a maso spáliti. Konečně nelze náhled dobře srovnati se slovy tradentského sněmu. Mše sv. je sama v sobě skutečnou obětí, a nejen svým vztahem k oběti kříže; podle Vasqueza je takřka oběť pouze tímto vřahem.

Lessius T. J. hájí správně zásadu, že k oběti je třeba nějakého zničení žertvy, správně také praví, že rozdělené způsoby při proměňování znázorňují smrt Páně, oddělení těla od krve, ale výklad, který přidává, se nezamlouvá. Podle něho by slova konsekrace působila skutečně to, co se stalo na kříži, zabila by Krista; že toho nečiní, je nahořilé. Dříve, vykládá, zablýkní byly oběti hmotným mečem, čímž se tělo a krev odlučovaly. Při mši sv. mečem je slovo proměnění. Skrže ně jsou na oltáři tělo a krev, rozděleny jsouce, ovšem jen obrazně, oddělenými způsoby. Ale že se neoddělily, je nahodilé, jelikož rozdělení těla a krve nyní není možné, an Kristus je nesmrtelný. Ze slov

proměnění byla by pod způsobou chleba přítomna jen podstata těla Páně; ostatní části Krista jsou pod ní jen proto, že jsou s ním spojeny. — Proti tomuto výkladu právem se namítá: Slova: „Toto jest tělo mé“ nevylučují krve; proto i kdyby odloučení těla od krve bylo možné, stal by se skrze ně s tělem přítomným celý Kristus. Slova odnášejí se toliko „přímo“ k tělu Páně. Kdyby Lessius měl pravdu, řka, že slova mají účelem oddělití těla od krve, že však účín jejich je jen jaksi zázračně znemožnění, co by následovalo? Že se neděje oběť. Kdyby Bůh učinil, aby nůž, jenž podřezal beránka, mu neublížil, tak že by zůstal neporušen, byl-li by obětován? Nebyl. Také lze uvést, že kdyby byli apoštolové sloužili v době, kdy Kristus byl mrtev, mši sv., oběť by se podle Lessia nestala, nebo tělo a krev byly odděleny, i nebylo by „mystické rodělení“ možné; co je rozděleno, nelze již rozdělit.

De Lugo T. J., Franzelin T. J. a jiní vynikající bohoslovci praví zase, že se Kristus, přijímaje povahu pokrmu a nápoje, tak snižuje, že se tím jaksi mravně ničí. V tom dlužno viděti povahu oběti. Podle lidské řeči stává se Kristus jakoby chlebem, jelikož jej možno požívat. To je větší změna, nežli se žádá při světských obětech; proto dává mši svaté právem povahu oběti. Franzelin líčí názorně nesmírnou velebnost oslaveného stavu Kristova a staví proti němu nesmírné snížení Kristovo ve stavu eucharistickém, aby jejich rozdíl byl do očí, a končí: Takové zničení sebe stačí zajisté k vyznání svrchnované velebnosti Boží a tudíž i k tomu, aby mši sv. dávalo povahu oběti, jelikož po oběti na kříži není oběti, která by povahu oběti více vyjadřovala nežli mše sv. — Přes velikou váhu obou proslavených bohovědců se namítá, a ne bezdůvodně, asi toto: Toto snížení jest též při proměnění jedné způsobu, tak že by bylo obětí; zároveň by odpadal podstatný vztah mše sv. k oběti křížem. Avšak bez pro něnění obou podstat není mše sv. podle učení církevního obětí, a vztah k oběti kříže je mši sv. nezbytný. Pro tento nedostatek byl opuštěn náhled Suarezův, svrchu uvedený. Při Franzelinově náhledu mizí předobraznost oběti starozákonních, při nichž oběť byla skutečně zabijena a její krev vylévána; eucharistický stav Kristův jako pokrmu a nápoje nemá tohoto hlavního rysu. Mimo to stav pokrmu a nápoje směřuje k tomu, aby Kristus byl k požívání a užitku lidí; avšak při oběti je zrovna opak. Při oběti se věc odděluje od světského upotřebení a zasvěcuje Bohu. Ani eucharistický stav Kristův není takový, jak Franzelin jej líčí. Je to stav nadpřirozený, podivuhodný. Právě tito bohoslovci praví, že Kristus v něm užívá, ne sice přirozeně, ale nadpřirozeně všech smyslů vzhledem k světu hmotnému. A tak sami hlavní důvod svého mínění podkopávají, jelikož snížení Kristovo zase vyvyšují. Pravda je však, že přítomnost Kristova ve svátosti znamená nesmírné snížení k nám.

2. Jsou i jiné náhledy, méně významné a nebo výstřední; ty pomlčíme. Vyložíme ještě jen náhled, který přijímáme za svůj.

Díme: Povaha mše sv. záleží v tom, že se dvojnásobným proměněním znázorňuje rozdělení těla a krve, any jsou pod rozdělenými způsoby chleba a vína; toto svatostné rozdělení zove se právem mystické zabití. Náhled tento má skutečné přednosti ostatních mínění a obsahuje i to, čeho se jim nedostává. Podle něho nalézáme při mši sv. všechny vlastnosti, které má oběť mít, a její podstatný vztah k oběti kříže je náležitě uplatněn. Náhled náš podobá se nejvíce náhledu Vasquezovu a Le-siovu, jež zdokonaluje Vizme důvody.

Slova ustanovení praví, že se tělo vydává, krev vylévá. Povaha oběti při mši sv. záleží tedy ve vydání těla na smrt a ve vylití krve. Skutečné zabití a vylití není možné. Zůstává tedy zabití mystické, obrazné. To se jeví dvojnásobným, kterým dostáváme Krista pod dvěma rozdělenými způsoby. Poněvadž vidíme jen způsoby a způsob chleba představuje nám přímo jen tělo, způsob vína pak přímo jen krev, máme obraz oddělení krve od těla, t. j. obraz prolití krve. Slova proměnění jsou mystickým mečem, který to způsobil. Je tu zničení žertvy, o níž nejvíce při oběti jde. Je jen mystické, ale stačí, nebo vyjadřuje dostatečně uznání Boha jako původce a cíle, t. j. vnitřní oběť, kterou se Bohu úplně odevzdáváme. Tu máme výklad, proč je třeba obojího proměnění. Jen tak dostáváme obraz oddělení těla od krve, t. j. zničení žertvy. Tak je patrné, že mše sv. je věčná památka a představení oběti kříže. Na kříži se sta'lo skutečně, co se tuto oddělenými způsoby děje mysticky: oddělené způsoby jsou věčný obraz toho děje. Touže věcí je mše sv. oběť sama v sobě a obrazem oběti kříže. Oběti živých bytostí nebyly bez zabití možné Kristus je také bytost živá Proto děje se zabití mysticky. Tomuto výkladu odpovídají výborně mnohé výroky sv. Otců, na př. výrok sv. Jana Zlat: Zabit leží (na oltáři) Kristus, Řehoře Naz., že kněz slova užívá jako meče a nekrvavým sekem seká tělo a krev Páně, Řehoře Vel., že mše sv. napodobuje utrpení jednorozeného Syna a p. S tímto výkladem souhlasí znamenitě slova liturgií, na př. že beránek je zabit a přece žije, že leží zabit na oltáři, že jej zabil netělesný meč a p. Odkazujeme na hojná místa, která jsme dříve uvedli.

V tomto výkladu máme vše, čeho třeba: žertvu, kterou je Kristus, fyzické zničení žertvy, jež se stalo na kříži a je se mší sv. mravně spojnno, viditelné obětování, nebo slova proměnění v rozdělených způsobech působí mystické zabití, takže Kristus svou krev mysticky prolévá a Bohu obětuje. Mše sv. jest táž oběť jako na kříži, hledíme li na žertvu a hlavního obětníka, jímž je Kristus. Liší se od ní způsobem obětování, zástupcem obětníkem, účelem a mystickým znamením.

O účelu mše svaté.

Mše sv. je oběť chvály a díku, prosby a smíření. Dr. Kupka užívá také slov: oběť chvalná, prosebná, děkovná neboli děkoslovná a smírná. Reformátoři uznali v eucharistii, jak ji slavili, projev chvály a díků, jemuž dávali i jméno oběť, ovšem v nevlastním smyslu, upírali jí však povahu oběti prosebné a smírné. Proto se trientský sněm vyslovil zvláště o této.

Malinovskij dle správně: „Podstatná totožnost oběti mše sv. s obětí na kříži předpokládá také stejnost vlastností obou. Oběť kříže má jako vyplněný předobraz všech obětí starozákonních všechny jejich rysy. Proto i mše sv. je oběť chvály, díků, smíření za živé a mrtvé, prosby.“

1. Mše sv. je oběť chvály. Mše sv. je oběť. Oběť je nejvýznamnější projev adorace, klanění, a to tak, že tento význam nemůže od oběti ani oddělen být. Oběť dává člověk na jevo, že uznává svrchovanost Boží, že všem, co jest a má, náleží Bohu. To jest úcta latrie, klanění. Oběť je nejvýznamnější projev úcty latrie. Proto mše sv., jež je pravá oběť, je vždy oběť chvály, nebo klaněním vzdávame Bohu úctu jemu náležitou. Malachiáš předpověděl, že touto obětí bude jméno Boží chváleno po vší zemi. Mše sv. je nedokonalější oběť chvály. V ní se Kristus obětuje na oltáři s tímž latreutickým úmyslem k Otci jako na kříži. Jako žádnou obětí nemůže být Bůh více uctěn nežli obětí kříže, tak nelze mu vzdáti větší chvály nežli mši sv. Zde se mu dává nejdokonalejší a nejvzácnější dar, tělo a krev bohočlověka. Zde obětuje jej nejvýznamnější kněz, velekněz Kristus. Zde mu dává mystickým zničením sebe, tedy tak, že se způsob, jak se mu až do zničení dal na kříži, věčně, skutečně zobrazuje, totiž eucharistickou přítomností pod dvojitou způsobou. Že se Kristus obětuje skrze kněze, nic na věci nemění.

Poněvadž mše sv. je oběť, a to oběť svým významem jediná, nemůže být obětována leč Bohu. Manichejec Faustus vytýkal křesťanům, že úctou svatých obnovují úctu nepravých bohů. Sv. Augustin mu odpověděl, že ctíme jejich památku, abychom se povzbudili k následování a jejich zásluhami jakož i přimluvami byli podporováni, ale že úctu vzdáváme jen „Bohu“ mučedníků, i když jim oltáře stavíme. „Nikdy žádný kněz při oltáři neříká: Obětujeme tobě Petře nebo Pavle. Co se obětuje, Bohu se obětuje, jenž mučedníky korunoval.“ Úctou latreutickou, vykládá sv. Otec dále, ctíme jen Boha. Poněvadž se vzdává oběť, je modlárem, kdo jí přináší jinému. Nikdy i neobětujeme mučedníku. Kdo by tak činil, kazil by zřevou nauku. Tak asi sv. Augustin

A to je nauka církve i dnes. Něco jiného je, obětovati Bohu a něbo jiného, sloužiti mši sv. ke cti svatých. Každá mše sv. je obětována Bohu a jinak ani obětována býti nemůže. Ale jako

národ může uctít krále, jenž povýšil některé členy národa, takovým způsobem, že úcta padá i na ty členy, a tak jejich lásku k národu povzbuditi, tak lze Bohu obětovati na počest svatých, čímž se dává na jevo, že mu za svaté děkujeme, že jim, poněvadž je povýšil, vzdáváme tímto díkem úctu a že si chceme získati jejich přízeň. Tak činila církev vždy. — Tertulian dí: „Činíme oběti pro narození mučedníků ve výroční den“, t. j. sloužíme v čest mučedníků v den, kdy se zrodili pro nebe. — Cyprian vypravuje, že se obětuji oběti pro mučedníky, když se jejich utrpení připomíná. Slovo „pro“ znamená ne „za pokoj jejich duše“, nýbrž „pro čest“ „ke cti“ — U sv. Otců a v liturgických není vždy přesně vyjádřen rozdíl mezi mší sv. za zemřelé a mší sv. ke cti svatých. — Cyrill Jer. dí: „Poté vzpomínáme zemřelých, nejprve patriarchů, proroků, apoštolů, mučedníků, aby Bůh na jejich přimluvu a jejich prostřednictvím přijal modlitbu“. — Sněm tridentský: Ačkoliv církev slouží mše sv. ke cti a na památku svatých, nicméně neučí, že se oběť naše přináší jim, nýbrž jediné Bohu, jenž je korunoval; proto neříkává kněz: obětuji tobě Petre nebo Pavle, nýbrž vzdáváje Bohu díky za jejich vítězství, prosí za jejich ochranu.“ Slova jsou téměř do slova ze sv. Augustina. Proti reformátorům prohlásil: „Kdo by řekl, že sloužit mši sv. v čest svatých... je klam, je v klatbě.“

Mše sv. je oběť díky. Co bylo řečeno o mši jako oběti chvály, má platnost i zde. Slovo eucharistie je vzato z velikého děkování, které předcházelo před proměňováním a jež se při mši sv., ale zkráceno, dosud říká. Tak se jeví proměnění, v němž oběť záleží, jako ukončení těchto díky za dobrodiní od stvoření do vtělení a ustanovení Svátosti, a jest od proměnění svátostným díkyvzdáním do konce světa. Při oběti na kříži, jež byla hlavně vykupitelská, ustupoval dík Bohu za toto největší pobrodiní; zato při mši sv. září a hlaholí, jak jen možno. S děkováním tím spojujeme ovšem také své osobní díky. Poněvadž se díkyvzdání děje prostřednictvím pozemských darů, je tu dík skutečný, nebo tím dáváme ze svého. Zároveň vracíme mu Syna Božího, kterého nám dal na vykoupení a jako stálou eucharistickou žertvu. Při tom dáváme Bohu i sebe. Poněvadž náš dík vzhledem k Božím dobrodiním nic není, třeba se spojovati vroucně s díky, které náš velekněz Bohu vzdává.

Mše sv. je oběť prosby a smíření. Také oběť smíření je prosba. V obou prosíme, jen že se při oběti obracíme na štědrost Boží vzhledem k našim různým potřebám časným a věčným, při oběti smíření na jeho milosrdenství, o němž mluvíme vzhledem k našim hříchům a trestům za ně. Reformátoři brojili hlavně proti mši jako oběti prosby a smíření, říkouce, že se jí potupuje a snižuje oběť kříže. Sněm tridentský prohlásil proti nim: „Kdo by řekl, že mše sv. je toliko oběť chvály a díky anebo pouhou vzpomínkou na oběť

kříže, že nesmí býti obětována za živé a mrtvé, za hříchy a tresty, na zadostučinění a při jiných potřebách, je v klatbě.“ Přesvědčme se.

Písmo. Slova ustanovení vyslovují smírnou povahu mše sv. zřejmě: Tělo se „vydává“, krev „vylévá na odpuštění hříchů“. Co se tím dí? Že mají usmířiti Boha, jež naše hříchy urážejí. Že oběti starozákonní byly prosebné a smírné, víme z Písma, kde se zevrubně popisují (3. Mojž. 4, 1. n), kde je vylíčen nejednou i smírný účinek jejich (2. Král. 24 21. n; srov. 2. Mak. 3, 32). Poněvad' podle Malachiášova proroctví oběť mše sv. nastoupila za oběti staré, musí mít také jejich význačné rysy. Sněm tridentský dí, že mše sv. jest jaksi uvršení a zdokonalení všech dob, která udělovaly její předobrazy v době stavu přirozeného i Zákona. Proto mše sv. v době po hříchu ani nemůže býti bez smírné povahy. Sv. Pavel dí: Všeliký kněz pro lidi bývá ustanoven, . . . aby obětoval dary a oběti za hříchy (Žid. 5, 1). Mše sv. je oběť a sv. Pavel má ji zajisté na mysli. Proto je obětí smíření.

Sv. Otcové a liturgie mluví stále o mši sv. jako oběti prosby a smíření, pouze, jak jsme už podotkli, prosba za dobra, k svatým za přimluvu a p. nebývá zvlášť rozlišována od prosby za odpuštění hříchů. — Tertullián píše, že konáme oběť pro blaho císaře. — Cyrill, že se nad onou obětí smírnou modlíme k Bohu za obecný mír církvi, za pravé řízení světa, za císaře, vojny, druhy, za choré a nemocné, . . . vůbec za všechny potřebné se modlíme a přinášíme tuto oběť“. Nebyly tedy modlitby za jiné jen u příležitosti mše sv., nýbrž mše sv. sama byla obětována jako prosba. — Od Jana Zlat. víme, že byla sloužena též za úrodu na poli. — Jaroným dí, že biskup denně obětuje Bohu neposkvrněné dary pro své a lidu hříchy. — Sv. Augustin vykládá, že se ve mši sv., která je předobrazena oběťmi starozákonními, děje skutečně odpuštění hříchů, že nemá od přijímání býti rikdo zdržován, nýbrž k němu spíše povzbuzován. — Sv. Cyprián zdůrazňuje smírnou povahu mše sv. za zemřelé tou měrou, že dlužno mysliti na mši sv. za zemřelé.

Liturgie všechny vyslovují nejen rozmanité prosby, nýbrž mluví i o odpuštění hříchů skrze mši sv. Již nejstarší apoštolská má tento rys. Přičítá-li se odpuštění hříchu někdy přijímání, je míněno přijímání jako účastenství v oběti. Liturgie vytýkají odpuštění hříchů tou měrou, že z toho vzniká bezmála obtíž, jakoby jí přisuzovaly větší moc nežli má. — Liturgie sv. Jakoba (Jeruzalemská) dí: „Voláme k tvé dobrotě, aby tato oběť nebyla lidu tvému k odsouzení, anaf je ustanovena k naší spáse, „k odpuštění hříchů, k prominutí nerozumností . . .“ Mše sv. za zemřelé byla věc od počátku všude obvyklá. — Tertullian vyzývá vdovy, aby se „pro občerstvení duše“ zemřelých manželů modlily a „obětovaly“, ovšem skrze kněze, za ně „ve výročí jejich zesnutí.“ — V kartaginské církvi bylo zakázáno při-

jímati světské poručnictví pod trestem, že za přestupníka nemá býti po smrti sloužena mše sv. Sv. Cyprian jednou skutečně výslovně zakázal, že nesmí v takovém případě sloužena býti. — Sv. Cyrill Jer. píše: „Poté se modlíme za zemřelé (v mešní liturgii), věřice, že duším (zemřelých) je to k největšímu užítku . . . Krista již zabitého obětujeme, abychom usmířili Boha za sebe a zemřelé.“ — Monika žádala za vzpomínku při oltáři, až umře, a sv. Augustin vypravuje v svých Vyznáních, jak plakával, když pro ni byla obětována mše sv. a konány za ni modlitby.

Poněvadž mše sv. je oběť chvály, díků, prosby a smíření, jest také její účinek čtverý: chválí, díky vzdává, vyprošuje, smíruje.

O účincích mše sv.

1. Při mši sv. lze rozeznávati čtyři obětníky. a) Hlavním obětníkem je Pán Ježíš, který na oltáři obnovuje nekrvavým způsobem oběť kříže. Sněm tridentský dí, že je obětníkem skrze kněze ten, jenž sám sebe tehdy obětoval na kříži. b) Obětníkem služebným (výkonným, ministeriálním) je kněz, jenž sloužil sice jménem Pána Ježíše, ale také sám. Jen kněz může proměňovati a tudíž i sloužiti. Tu moc má ze svěcení. c) Obětníkem obecným (generálním) je církev, které Kristus mši sv. odevzdal, aby místo starozákonných obětí denně byla obětována. Ona volí a svěť kněze. Kněži jsou její vyslanci. Proto kněz obětuje také jako vyslanec církve. d) Obětníky zvláštními jsou věřící, kteří se ke mši sv. nějak připojují, jako a) ti, co dají na mši sv., mše sv. zřizují (fundace), kalichy prádlo a p. obstarají; b) ti, kteří jsou na mši sv.; c) ti, kteří nejsou přítomni, ale duchem se s obětujícími spojují.

Z toho jde, že účinky mše sv. dlužno pojímati z různých hledišť: a) jak od Krista jest ustanovena a od něho jako hlavního obětníka obětována; b) jak je obětována od církve, choti Kristovy, v níž vždy jsou lidé svatí; c) jak obětována je od určitého kněze.

2. Další otázka, jež se sama nabízí, je: jak působí mše sv.? Působí-li jako svátosti vykonaným úkonem (ex opere operato), či jen jako modlitba úkonem konajícího t. j. podle hodností, zbožnosti, horlivosti jeho? Otázka v podrobnostech velmi sporná. Jisto je, že některý účín je ex opere operato, ale je také jisté, že právě při mši sv. má osobní chování na některé účiny veliký vliv. Špletitost otázky plyne z toho, že při mši sv. je súčasen Kristus, kněz, církev, věřící.

Kristus je hlavní obětník. Od něho jest také hlavní a největší účinnost mše sv. Kristus již zásluh nenabývá, ale zásluhy své, křížem dobyté, podává v každé mši sv. Otci, aby

ovoce z nich bylo lidu osvojováno, t. j. aby Bůh hojnými pomocnými milostmi pomáhal všem, na něž se mše sv. vztahuje. Ačkoliv tato činnost Kristova ve mši sv. je činnost osobní, úkon konajícího, je na církvi, knězi a věřících nezávislá a má tak povahu účinnosti vykonaného úkonu. Kněz je zástupcem Kristovým.

Mši sv. kněz sloužil také jménem církve, nebo církvi ji Spasitel odevzdal. Sněm tridentský dí, že Kristus je obětován od církve skrze kněze. Proto mše sv. jako oběť církve nemůže býti Bohu nemilá, i když ji obětuje snad kněz nehodný. Sv. Augustin dí, že církev, jsouc tělem Pána Krista, obětuje sama nebo skrze něho. Proto není vlastně žádných mší soukromých (*missa privata*), nebo každá mše je konána jménem církve a tudíž také veřejným, úředním bohoslužebným úkonem. Sněm tridentský výslovně tak prohlásil; proto výtky reformátorů, které i rozkolníci po nich opakují, totiž o soukromých mších, jsou nesprávné. Účinek, který mše sv. jako úkon církve má, je úkon konajícího (*opus operantis*), t. j. církve, nicméně je na hodnosti kněze a lidu nezávislý, máje v tomto smyslu též povahu účinnosti vykonaného úkonu, podobnou účinnosti svátostí. Ale přistoupení asi jest, že tato účinnost, vycházející z církve, je větší nebo menší podle svátosti církve, zvláště papeže a biskupů. Kněz vyobcovaný nebo práva sloužití zbavený obětuje sice jménem Kristovým, ale nikoliv jménem církve, takže účinek, který mše sv. má od ní, odpadá.

Kněz je hlavním viditelným činitelem při mši sv. Pokud zastupuje Krista a církev, jest účinek mše sv. na jeho osobní svátosti nezávislý a jeví se jako účinnost vykonaného úkonu. Ale kněz sloužením mše sv. koná také osobně dobrý skutek, lepší nežli jiné dobré skutky, jimiž jsou modlitba, půst, almužna. Tento účinek mše sv. závisí úplně na jeho hodnosti, čistotě, zbožnosti, je úkon konajícího. Proto v tomto zřeteli je mezi mší sv., kterou sloužil kněz svatý, dobře připravený, a mezi mší sv., kterou sloužil kněz hříšný, ledabyly sloužící a p., veliký rozdíl.

Přísluhující při mši sv. a lid mají z ní pro sebe nebo pro ty, kterým ji darují, užitek podle své osobní hodnoty, zbožnosti, čistoty. Největší je v hodném svátostném přijímání, nebo svátostné přijímání je účast v oběti samé, anof přijímání má povahu obětní hostiny. Vroucí touha přijímat s přijímajícími, tak zvané duchovní přijímání, je další prostředek, jímž lze v účincích mše sv. mít účast. Sněm tridentský velmi je doporučuje. Také lze se uzavřítí do všech mší svatých a tak nějak účast v nich mít, zvláště spojujeme-li zbožný úmysl se skutečnou denní návštěvou mše sv. Jak patrné, jsou tyto účinky úkonem konajícího. Odezíráme tu od přijímání jako svátosti, jež se může dít i mimo mši sv. a působí určité milosti vykonaným úkonem.

3. O v o c e m š e s v. Když mluvíme o ovoci nebo užitečných mše sv., míníme mši sv. jako oběť prosebnou a smírnou. Mše sv. jako oběť chvály a díky má cílem Boha, jemuž vzdáváme skrze ni úctu klanění a díky. Účinek ten je vždy dosažen. Mše jako oběť prosby a smíření týká se nás, jimž má přinést určité ovoce. Každá mše sv., jak jsme řekli, je vždy čtverou touto obětí.

Ovoce mše sv. jako oběti prosby a smíření je trojí: **o b e c n é**, **z v l á š t n í** a **n e j z v l á š t n ě j š í**. Někdy se uvádí čtveré. Tu liší se ovoce plynoucí z intence na toho, za něž se mše sv. obětuje, od ovoce plynoucího na ty, kteří jiným způsobem zvlášť ke mši sv. přispívají, na př., když jsou od kněze připomínáni, nebo jinou účastí. Mluvíme o ovoci, jež je způsobeno vykonaným úkonem, ale nemusí mít neomylný účinek.

O b e c n é o v o c e je užitek, který má z každé mše sv. celá církev, jejímž jménem se slaví. Podle úmyslu církve slouží kněz vždy za přítomné, za blaho a mír církve s jejími služebníky, zvláště za papeže a svého biskupa, za všechny živé a zemřelé křesťany, za spásu všeho světa. Čím více mši sv. se slouží, tím více duchovního dobra z ní plyne na celou církev. Dobra ta jsou milost, odvrácení zasloužených trestů, obrácení nevěřících a p. Kterak jednotlivci v tomto užitku mají podíl, nelze říci. Vyloučení jsou z něho vyobcováni z církve. Nevěřící a vyobcovaným slouží nepřímě, aby se obrátili.

O v o c e z v l á š t n í odpovídá úmyslu (intenci), na který kněz mši sv. slouží. Kněz může obětovati mši sv. na zvláštní úmysl (intenci). Tak lze obětovati každý dobrý skutek, i není příčinou, proč by mše svatá, která je jistě nad jiné skutkem dobrým, byla vyňata. Poněvadž úmysl ten není od Krista určen, může jej určit kněz. Stačí úmysl bytelný, držebný (habitualný), nebo jde o jakési darování, jež trvá, jen když jednou bylo učiněno a neodvoláno. Říkáme: „sloužiti za někoho mši sv.“, nebo „dát na mši sv.“ Dříve byly nošeny ke mši obětní dary, jež sloužily na výživu kněží a pro chudé. Dávati peníze místo přírodních darů vzniklo asi v VII. stol. Kdo oltáři slouží, toho oltář má živiti. Způsob, přivlastňovati si almužnou zvláštní užitek mše sv., podporuje též horlivost kněze a lidu; u lidu je také měřítkem vlry a zbožnosti. Že takový užitek je a může úmyslem býti řízen, je jistá nauka církve, nebo Pius II. zavrhl r. 1794 opačné prohlášení pistojského sněmu. Tu se však může státi, že některý úmysl už je nesplnitelný, na př. když se slouží mše sv. za zemřelého, který přišel z očištky již do nebe. V takovém případě zvláštní užitek plyne do pokladu zásluh Kristových. Doporučuje se, aby k prvnímu úmyslu přidáván byl druhý. Když první je neuskutečnitelný, připadne užitek na intenci druhou. Jest také možná, že Bůh poskytne užitek na obojí úmysl.

Ovoce nejzvláštnější připadá sloužícímu knězi. Sluší se zajisté, aby i on měl nějaký užitek. Nemínil se užitek z přijímání, nýbrž ze mše sv. jako oběti. Užitek ten nemůže býti dán jiným, nebo plyne z vykonaného úkonu. Přítomní, kteří obětuji s knězem spolu, mají, jsouce s ním duchovně spojeni, také nějaký takový užitek.

4. Účinek mše sv. jako oběti smírné. Mše sv. jako oběť smírná týká se hříchů a trestů za hříchy, anť usmíruje Boha a působí odpuštění trestů. Jak se to děje? Jisté je, že se smrtelné hříchy odpouštějí jen ve svátostech mrtvých. Ani oběť kříže nepůsobí přímo odpuštění těžkých hříchů, nýbrž skrze svátosti, kterými si ovoce kříže osvojujeme. Ani oběť kříže ani mše sv. není svátost mrtvých. Avšak všechny liturgie a sv. Otcové vesměs mluví o odpuštění hříchů skrze mši sv. Jak se tedy věc srovná? Sněm tridentský dí, že Bůh, oběť jsa usmiřován, dá milost kajcnosti, aby hříšník hledal ve zpovědi nebo v dokonalé lítosti očistění duše. Tento účinek nesmíme si mysliti jako prosbu, nebo to neodpovídá dosti nauce církve, nýbrž jako účinek vykonaného úkonu. Bůh, jsa uražen, odpíral milosti, aspoň hojnější. Mše sv. usmíruje hněv, takže potom je dá. Odpuštění těžkých hříchů skrze mši sv. děje se tedy nepřímou. Ačkoliv je to účinek vykonaným úkonem, nemusí míti úspěchu, poněvadž se může státi, že pro velikost hříchu jedna mše sv. nestačí, že člověk milosti dané klade odpor, že Bůh dá milost ne hned, nýbrž v době, jež jeho moudrosti odpovídá.

O odpuštění malých hříchů dlužno souditi podobně. Bůh, usmiřován jsa, dává více pomocných milostí, člověk s nimi spíše působí a tak si zasluhuje rozmnožení milosti posvěcující. Tedy také nepřímou. To má na mysli sněm tridentský, když dí, že mše sv. odpouští hříchy, kterých se denně dopouštíme. Malé hříchy neodpouštějí se jinak, leč rozmnožením posvěcující milosti, ale milost ta je hlavně ze svátostí. Ani oběť kříže nepůsobí přímo posvěcující milost v duši. Pro její zásluhy dává Bůh pomocné milosti, aby hříšník se kál a zjednal si ospravedlnění, anebo aby si, s nimi působě, skrze ně svou milost posvěcující rozmnožoval.

Tresty za hříchy jsou ničeny mší sv. přímo. Odpuštění trestů je možné bez osobní součinnosti hříšníka. Někdo může zaplatiti za mne peněžitý trest, aniž o tom vím. Mše sv. dává za tyto tresty krev Kristovu, jež se za ně při ní mysticky vylévá, jako se za ně vylila na kříži. Proto může činiti za ně zadost. Odpuštění děje se ovšem vykonaným úkonem. To je důvod, proč tento zadostčinný účín mše sv. lze přiřknouti duším v očistci.

5. Cena mše sv. Ačkoliv mše sv. jest nejdrahocennější odkaz Pána Ježíše, a to jak obsahem tak účinem, není přece správné říkati, že je příčinou všech milostí, jež se jakýmkoli

způsobem dávají. Takovou příčinou je oběť kříže. Milosti z oběti kříže plynoucí udělují se lidem svátostmi a mší sv., oněmi přímo posvěcující milost a milosti pomocné, touto přímo milosti pomocné. Ale mše sv. je středem duchovního života. Svátosti jsou jako paprsky mše sv.

Chceme-li blíže určití cenu mše sv., dlužno rozeznávatí cenu vnitřní a zevní. Cena vnitřní je hodnota mše sv., kterou má z toho, že Kristus je v ní obětníkem a žertvou a že je nekrvavým opakováním oběti kříže, jejíž vykupitelskou a zásluhovou moc nám přivlastňuje. Poněvadž důstojnost Kristova a cena oběti kříže jsou nekonečné, jest v tomto zřeteli také cena mše sv. nekonečná. Nekonečný je také její účinek jako oběti chvály a díků, nebo se jí Bohu vzdává taková úcta a dík, že větších nikdo mu nemůže dátí, a poněvadž nemůže tento účín mše sv. zameziti. Jako oběť prosby a smíření je mše sv. nekonečné ceny potud, že nelze jmenovati účínu, kterého by nemohla míti. Zevní cena mše sv. záleží v souhrnu účinků, které mše sv. v skutečnosti má. Tato cena mše sv. není nekonečná ani jakostně, ani kolikostně. —

Člověk je bytost konečná, a proto může vůbec přijmouti jen milost konečnou. Mimo to dlužno za to míti, že Bůh jako Bůh moudrého pořádku zachovává i v napřírozených věcech určitý řád a že tudíž i při mši sv. jsou účiny řádem stanoveny, zajisté podle stavu člověka, podle přípravy, zbožnosti a p. a podle mnohých jiných příčin. Ačkoliv by tedy prosba a zadostiučinění, jež Kristus při mši sv. koná, mohly míti pro důstojnost osoby a zásluhy kříže účín nekonečný, je ve skutečnosti k o n e č n ý, odpovídaje poměrům. To je účín j a k o s t n ý.

Účín k o l i k o s t n í týká se více osob nežli jedné. Jest otázka, dělí-li se účín, jenž byl přirčen několika osobám, nebo zůstává-li pro všechny stejný. Slunce svítí všem stejně, ať je tu jedna nebo tisíc osob. Je-li tomu tak i při mši sv.? Dlužno činiti rozdíl mezi účastníky mše sv. a mezi těmi, za něž se mše sv. obětuje. Menší nebo větší počet přítomných účinku mše sv. ani nezvyšuje ani nezmenšuje. Každý čerpá z ní tolik, kolik náleží jeho osobní vnímavosti. Účinek mezi přítomné se nedělí, jako se nedělí světlo slunce. — Jinak se má věc, když se mše sv. za někoho slouží (ovoce zvláštní). Jsou bohoslovci, kteří praví, že ovoce je totéž, ať se mše sv. obětuje za jednoho nebo za sto osob, ale většina bohovědců učí opak. Důvod je na snadě. Kdyby ovoce zůstalo stejné, bylo by nerozumné sloužiti za určitou osobu. Rozumně by jednal, kdo by každou mši sv. obětoval za všechny, zvláště za duše v očistci, které nemohou účínu zmařiti. Také by nebylo lze vysvětliti, proč církve dovoluje bráti za mši sv. almužnu (stipendium) a žádá přísně, aby se na přijatý úmysl mše sv. sloužila. Faráři jsou zavázáni, sloužiti v neděli a ve svátky za své osadníky, a to

tak přísně, že nečiní-li tak, porušují spravedlnost. Kdyby účinek byl stejný, vyhověla by jedna mše sv. za všechny, kdož knězi na mši sv. dají. — Také výklad, proč zvláštní ovoce mše sv. není stejné, je-li více osob, není nesnadný. Bůh chce, aby se zvláštní ovoce mše sv. osvojovalo podle zvláštního užívání prostředků, které nám dává. Aby se osvojilo dvakrát, dlužno ho dvakrát užiti atd. V tom jeví se Bůh jako moudrý vychovatel, jenž žádá, aby se křesťan osobně snažil a obětoval, přijímaje ovoce podle míry své horlivosti.

6. **Povinnost kněze sloužiti mši sv.** Kněží a věřící jsou povinni v neděli a ve svátek býti přítomni mši sv., poněvadž tak církevní zákon káže. Než musí-li kněz mši sv. sloužiti? Církevního nařízení není. A je snad vázán sloužiti zákonem Božím? Někteří bohoslovci praví, že ano, druzí, že se taková závaznost nedá dokázati. Avšak jistě by těžce hřešil, kdo by nesloužil nikdy z pohodlí, pohrdání, nevážnosti ke mši sv., anebo neslouže dával veliké pohoršení. Bohoslovci míní, že těžce hřeší, kdo nesloužil aspoň třikráte, na př. na hlavní svátky nebo na jiné dny. Avšak povinnost sloužiti mši sv. může vzejíti odjinud. Zákonem Božím jsou pod těžkým hříchem povinni sloužiti *p a s t ý ř i d u c h o v n í* nejen v určitých dnech, nýbrž za osadu mši sv. také obětovati. Povinnost ta je povinnost spravedlnosti, neboť její důvod je jakási smlouva. Sv. Pavel dí, že kněz je ustanoven v těch věcech, které se vztahují k Bohu, pro lidi (Žid. 5, 1). Poněvadž úřad pastýřský je od Boha ustanoven, plyne také obětování mše sv. za lid z práva Božího. Proto nařizuje sněm tridentský, aby pastýři pro své ovečky obětovali mše svaté. Tuto povinnost mají biskupové, opati, podléhá-li jim nějaká oblast, faráři, kaplani, zastupující faráře. Mše ta zve se obyčejně „pro populo“ — pro lid. Na zemřelé osadníky se povinnost nevztahuje. Kdy za lid dlužno sloužiti, ustanovila církev. Děje se tak každou neděli a všechny svátky, též zrušené. Těchto svátků je 35, úhrnem slouží tedy řečení duchovní za lid ročně 87krát. Je-li někdo farářem dvou farních osad, je povinen sloužiti za lid v každé. Tato povinnost je taková, že když ji připadajícího dne vykonati nemůže, jest povinen vykonati ji jindy. Dále je osobní, takže jen z vážné příčiny může ji ponechat jiným. Je místní, takže podle možnosti má býti sloužena ve farním kostele, aby lid mohl býti přítomen. Konečně má býti mše sv. pravidelně sloužena v dny, na něž padá.

Povinnost sloužiti plyne dále z *i n t e n c e* neboli *s t i p e n d i a*, které kněz přijal. Peníz za mši sv. není zaplacení duchovní věci, neboť to by bylo hříšné svatokupectví (simonie), nýbrž slouží k výživě kněze. Kněz koná bližnímu službu, i má právo žádati za příspěvek k slušnému živobytí. Již v Starém zákoně připadla kněžím část z obětí. V první církvi nosili kře-

stáné dary ke mši sv., hlavně chléb a víno. Část oddělena ke mši, ostatní rozděleno mezi kleriky a chudé. Za ty, co přinesli dary, mše sv. se sloužila. Casem přestaly dary, a křesťané dávali p níže. Co se dělo takto při mši, bylo možné zajisté i mimo mši. Křesťané dali dar knězi, aby na ně pamatoval při mši sv. jako na ty, kteří při mši sv. obětovali. Asi od VII. století počítá se zvyk dávati takto na mši sv. Od té doby je také zvyk, obětovati mši sv. za jednotlivé věřící a na jejich úmysl. Poněvadž dar ten měl původně povahu almužny, jmenuje se dosud tak.

Povinnost, odsloužiti intenci, je povinnost přísné spravedlnosti. I jedna zanedbaná intence pokládá se za těžký hřích. Když jde o větší částku, nastává také těžká povinnost náhrady (restituce). Povinnost ta je podrobnými a přísnými zákony církevními určena, aby nikdo nemohl intence hromaditi, jimi obchodovati, za menší částku jiným je přenechávati, odkládati a pod. Tresty na přestupky v této věci jsou velmi přísné.

Povinnost sloužiti mši sv. může také vzniknouti z obročí nebo úřadu. Mnohá místa, úřady, výsady zavazují sloužiti v určité dni nebo určitý počet mší sv., poněvadž zakladatel těchto míst, úřadů, výsad tak určil. Povinnost ta plyne ze spravedlnosti. Sem počítati možno všechny fundace vůbec. Kdo převezme obročí, bere na sebe povinnost sloužiti tyto mše, třeba odměna za ně prodlením dlouhé doby je nepatrná, takže vlastně jsou břemenem. Někdy povoluje tu sv. Stolicе zmenšiti počet mší.

Také poslušnost je důvodem, proč kněz může býti zavázán sloužiti mši svatou. Představený může jej nejen zavázati k sloužení určitých mší, nýbrž uložiti mu také intenci.

Kněz neslouží vůbec na Velký pátek, jedna mše sv. toliko slouží se v kostele na Zelený čtvrtek a Bílou sobotu. Za to může kněz sloužiti tři mše sv. na Narození Páně a na Dušičky.

Sloužiti je dovoleno od úsvitu do poledne. Úsvitem rozumí se rozednávání, které ovšem není všude stejné. Udání toto netřeba bráti do minuty a písmene. Než mše sv. hodinu před udanou dobou a hodinu po ní pokládá se za těžký hřích.

V nouzi o kněze bývá dovolena binace, t. j. sloužiti jednomu knězi dvě mše sv., ale tak, že jen za jednu smí vzíti stipendium (dar). Po první mši sv. musí zůstatí lačný, t. j. mimo tělo a krev Páně nesmí nic požití.

Mši sv. lze v některých případech přerušiti, ovšem z dostatečné příčiny. Tak po evangelium lze konati promluvy, modlitby za zemřelé, prohlášky a pod. Po obětování, přijdou-li poutníci nebo vynakající muži (panovník, patron), kteří by jinak neměli mši sv., lze sv. oběť začítí znova. Před kánónem smí kněz přerušiti mši sv., když vidí, že mu začíná býti nevolno, když si vzpomene, že není lačný a j. Po pozdvihování nelze mši sv. přerušiti, leda kdyby bylo třeba umírajícího pokřtiti

nebo rozhřešiti. Po svém přijímání může kněz míti promluvu nebo donést Nejsvětější v ciboriu nemocným v okolních místnostech, bylo-li tam aspoň jeho hlas slyšet.

Kdyby kněz onemocněl po konsekraci chleba, jest jinému knězi, i nelačnému, mši sv. dokončiti, leda že by byla naděje, že se nemocný brzy zotaví, v kterémžto případě jest čekati.

Svátost pokání.

Pokání vůbec je bolest nad nějakým činem od nás dříve spáchaným. Pokání jako ctnost jest bolest nad křícem, jehož jsme se dříve dopustili. Když tato bolest vychází z nějaké ctnosti, jež má vztah k Bohu, máme pokání jako ctnost ve smyslu všeobecném (širším). Když vychází z ctnosti kající, máme pokání zvláštní. Toto zvláštní pokání jako ctnost jest bolest a zavržení hříchu, jehož jsme se dopustili, poněvadž jest urážkou Boží. V tomto zvláštním pokání jako ctnosti je ještě mnoho jiných skutků, jako ošklivost nad hříchem, bolest z něho, vůle napravití jej a zadostiučniti za něj, polepšiti se. Ale podstata tohoto pokání záleží v bolu a zavržení hříchu (*dolor et detestatio*). Nedíváme se na hříchy spáchané jen jako na nějakou věc, událost, nýbrž díváme se na jejich zlobu, jež záleží v potupě Boží, na to, že se sluší napravití ji. Bohoslovci říkají: formální (zvláštní, zorný) předmět pokání je zloba hříchu jako urážky Boží a čestnost napravití ji.

Pokání je svátost, ve které kněz k zpovídání zplnomocněný jménem Božím hříšníkovi odpouští po křtu svatém spáchané hříchy, když jich srdečně lituje, upřímně se z nich vyzná a má opravdovou vůli se polepšiti a za hříchy dosti učiniti. Kdyby nebylo dědičného hříchu, nebyl by potřebný křest. A kdyby nebylo hříchů po křtu, nebyla by potřebná svátost pokání. Sněm tridentský dí: Kdyby vděčnost k Bohu všech obrozených byla taková, že by spravedlnost, ve křtu dobrodiním a milostí jeho přijatou, trvale zachovali, nebylo by třeba k odpuštění jiného zařízení mimo svátost křtu. Bůh zajisté si přeje, aby člověk nadpřirozeného života, křtem nabytého, nikdy nepozbyl. Ale poněvadž Hospodin, bohatý milosrdenstvím, znal naši slabost, dal těm, kteří se opět vrhnou do otroctví hříchu a v moc ďábla, prostředek života, svátost pokání, kterým se po křtu padlým osvojuje dobrodiní smrti Kristovy. P. Stuffer T. J. jmenuje ji svátostí milosrdenství a právem.

Dokud nebylo svátosti pokání, jediná cesta pro hříšníka, nabytí ztracené milosti, byla dokonalá lítost, spojená s předsevzetím se polepšiti. Tato lítost zove se ctnost pokání. Tak se ospravedlnili Ninivetští, když Jonáš jim kázal, tak i Židé,

jež mimo to mnohé oběti a obřady ke kajcnosti povzbuzovaly. Zpověď nestala se ctnost kajcnosti zbytečnou, nebo i při ní je třeba litosti s předsevzetím se polepšiti, ale nabyla určitého tvaru a účehyplné jistoty, anať svátost působí vykonaným úkonem. Kajcnost, t. j. odložení hříšné vůle a předsevzetí se polepšiti je k svátosti tak potřebná, že bez ní je neplatná, ano že ani Bůh nemůže hříšníkovi odpustiti. Jako člověk nemůže ctíti velikého hříšníka jako člověka spravedlivého, jelikož by to byla nepravda, tak nemůže Bůh míti za přítele, t. j. za spravedlivého, kdo neodložil a nezavrhuje hříšné smýšlení, nebo i v tom byla by lež. Pán Ježíš nemohl odpustiti městům Korozaím a Betsaidě, ač by tak byl rád učinil. Jest to patrné z bolestných jeho slov: „Běda tobě, Korozaím, běda tobě, Betsaido!“ Neboť kdyby v Tyru a Sidonu byly se udály divy, které se děly ve vás, byli by dávno v žíní a popelu sedíce činili pokání (Luk. 10, 13). Totéž vyjadřuje jeho pláč nad Jerusalemem. V žíní a popelu, dí Spasitel. Tak projeví ctnost pokání Ninivetští. Hřích je vzpoura proti Bohu, jehož práva porušuje. Spravedlnost žádá zadostiučinění. Pýše, obsažené v hřichu, odpovídá jako zadostiučinění spravedlnosti: ponížení. Proto lidé projevovali vnitřní kajcnost zevními kařícími skutky, žíní a popelem. Poněvadž kařící skutky lidské jsou proti urážce hřichu jako nic, pomáhá Kristovo zadostiučinění.

Moderní osvícenost prohlašuje kajcnost za mysl otrockou. Avšak uznati svůj špatný skutek, zavrhnouti jej, umíniti si, lépe jednati, před Bohem za porušení jeho zákona se pokořiti, není mysl otrocká, nýbrž ušlechtilá spravedlnost. Lidstvo vždy se kálo. Vrah, jenž s výmluvou: byl to osud, nemohu zabitému vrátiti život, jde klidně dál, není povýšený nad lidstvo, nýbrž hluboce pod ním. Nekajcnost je nelidskost. Solovjev praví, že káti se a očistiti tak od hříchů, je potřebnost všelidská, neboť nelze nelitovati pochybení a nelze nežádati býti zbaveni viny; avšak břímě hříšnosti poznávají a pocífuji lidé všichni. Lituji! A vlastním hřichem svým jsem trápen, píše Ovid. Krásné myšlenky o pokání a křesťanském životě vůbec tohoto knížete mezi moderními mysliteli (míním Solovjeva), nelze dost a dost doporučovati. — Jak krásný, jistý, lehký, přiměřený a blaživý prostředek dal nám Pán Ježíš ve svátosti pokání! Víme bezpečně, jak můžeme Boha usmířiti, mravní ošklivost z duše odstraniti, milost si získati, máme od Boha daný způsob, jak máme ctnost kajcnosti projeviti, abychom jistotně nabyli zase přátelství Božího.

O svátosti pokání nyní pojednáme. Zove se po části, jež nejvíce do očí bije, také zpověď. Sv. Otcové říkali jí často „vkládání rukou“, poněvadž skrze ně býval kajcník v křesťanském starověku usmířován, též druhým křtem, druhou nadějí, poslední nadějí, druhou záchrannou deskou po ztroskotání, spásným lékem po pádu. Kdykoliv užijeme prostě slova po-

kání nebo zpověď, míníme tím svátost pokání. Pro část, zvanou zpověď, užijeme slova vyznání hříchů.

Pravoslavný katechismus má o zpovědi výměr: Jest svátost, v které při ústním vyznání hříchů, spáchaných po křtu, kajcník dostává skrze kněze milostné od Boha odpuštění svých hříchů a spolu s tím sílu, která kajícího a rozhřešeného hříšnika posiluje v křesťanském životě.

K podstatě svátosti patří: zevní znamení, jež působí milost a je od Krista ustanoveno. Ukážeme, že pokání tyto části má. Především je třeba dovoditi, že Kristus dal církvi moc odpouštět hříchy, po křtu spáchané.

Pán Ježíš ustanovil svátost pokání.

Slovy: „Pán Ježíš ustanovil svátost pokání“ tvrdíme, že Spasitel dal apoštolům a jejich nástupcům moc odpouštět hříchy po křtu spáchané a že tuto moc připojil na zvláštní viditelné znamení. Tak máme: zevní znamení, od Krista ustanovené, jež dává milost. Hříchy se odpouštějí totiž v řádě, v němž žijeme, toliko vlivem milosti. Zevním znamením liší se pokání ode všech jiných svátostí.

1. O svátosti pokání bludně učili v starověku křesťanském montanisté a nováci. Rozdělovali hříchy na takové, jež biskup může odpustiti, a na takové, jichž odpustiti nemůže. K montanistům přidal se také Tertullian, — Ve středověku kathaři a valdští přisuzovali moc odpouštět hříchy také laikům. Podobně čeští bratři, neboť neměli posvěcených kněží. Reformátoři odstranili zpověď vůbec. — Luther prohlásil po dlouhém váhání zpověď za pouhé ohlášení, nikoliv odpuštění. Podle jeho nauky ospravedlňuje důvěřivá víra v Krista. Hříchy se však neodpouštějí, nýbrž jen přikrývají spravedlností Kristovou. Pokání je podle něho prohlášení, že hříchy jsou důvěřivou vírou odpuštěny, t. j. se nepřičítají. Svátost pokání tedy nepůsobí nic. Pokání, nemajíc zvláštního zevního znamení, není zvláštní svátostí, nýbrž jakési navrácení ke křtu, není lítosti nad hříchy, nýbrž projevem lásky k spravedlnosti a předsevzetí nového života. — Kalvín prohlásil je přímo za pouhou vzpomínku na křest. Pokuty za hříchy dlužno zavrhovati, jelikož Kristus za všechny hříchy učinil zadost. Zpověď je znásilňování svědomí. Církev má moc jen na zevní kázeň. Tak z pokání zbývá jen jakási vnitřní kajcnost. — Moderní protestanté učí všelijak. Někteří prohlašují zpověď za zřízení Boží, jiní za zřízení pouze církevní. Někteří hlásají potřebu zpovědi osobní, jiní uznávají zpověď pouze všeobecnou, t. j. všeobecné přiznání hříšnosti, opět jiní zavrhuji vše. Někteří praví, že moc odpouštět hříchy mají jen pastoři, jiní, že ji má každý. Tu a tam bývají dítky voděny k zpovědi.

Anglikáni zovou pokání svátostí neevangelickou, t. j. svátostí, jež není ustanovena přímo od Krista. Při ranní a večerní bohoslužbě vyzývá duchovní přítomné, aby vyznali své hříchy. Oni tak činí, ale všeobecnou formulí vyznávací a kající. Před přijímáním vyzývá duchovní ty, jež svědomí znepokojuje, aby vyznali svou bědu knězi. Také při zaopatřování má kněz povzbudit nemocného k vyznání hříchů (a special confession), zvláště znepokojuje-li ho svědomí; ale závaznou zpověď není. Právo rozhřešiti od hříchu má podle anglikánské nauky jen kněz. Činí tak slovy: „Pán náš Ježíš Kristus, jenž dal církvi moc rozhřešovati všechny hříšníky, kteří se upřímně kají a v něho věří, odpouští tobě ze své milosti hříchy; a mocí jeho mně udělenou tě rozhřešuji ode všech tvých hříchů ve jménu Otce i Syna i sv. Ducha. Amen.“ Však není nezbytné užiti právě jen těchto slov. Jak patrně, jest v anglikánské církvi značný pozůstatek z katolické doby.

Starokatolíci věřili s počátku v pokání po katolicku, ale zavrhlí odpustky a některé jiné pravdy, souvislé s touto svátostí. Později, hlavně vlivem svého biskupa Herzoga, upadli do bludů. Podle něho nedal Kristus moc odpouštět hříchy apoštolům a jejich nástupcům, nýbrž církvi, čímž rozumí všechny věřící. Kněží jsou jen orgány církve a nemají na ní jiné moci, než kterou jim dá. Tajná zpověď není závazná, ani před přijímáním ne, místo ní stačí obecná kající modlitba. Tajná zpověď je prý z novější doby; v staré církvi nebyla. Starokatolíci přiblížili se patrně k protestantům.

Pravoslavná církev uznává pokání za svátost od Krista ustanovenou. Propracování nauky je u nich chudé. Malinovskij věnoval mu 20 stránek, polemice s katolíky a protestanty 30 stránek. Za bludy reformatů činí odpovědnou katolickou církev, již obviňuje z takových bludů a zlořádů, že by tím duch a povaha svátosti byla úplně zkažena.

2. Sněm tridentský vyložil nauku o svátosti pokání neméně zevrubně, jako nauku o eucharistii. Ustanovení zpovědi týká se první tři kánony. První dí, že pokání je pravá svátost na odpuštění hříchů po křtu spáchaných; druhý, že pokání je jiná svátost nežli křest; třetí, že se slova Kristova u sv. Jana 20, 21. n. vztahují na moc odpouštět hříchy, a nikoliv na moc učitelskou.

Vizme Písmo. Pán Ježíš, zjeviv se po zmrtvýchvstání apoštolům, řekl k nim: Pokoj vám; jako mne poslal Otec, i já posílám vás. A to pověděl dechl (na ně) a řekl jim: Přijměte Ducha sv. Kterým odpustíte hříchy, odpouštějí se jim, a kterým zadržíte, zadrženy jsou (Jan 20, 21. n). Na tento výrok vztahuje se právě uvedený třetí kánon; kánon první a druhý jest jejich důsledkem. Protestanté vykládají slova buď o křtu nebo o kázání slova Božího, anebo o zevní kázni, hlavně o vyučování a přijímání do církve. Výklad nemožný. Že

v slovech Páně je řeč o odpuštění hříchů, je jasné. Otázka může být i leda: o jakém? Odpověď, kterou dává přirozený smysl slov, je: Kristus mluví o skutečném odpuštění hříchů, toto odpuštění je jiné nežli při křtu, tuto moc dostávají apoštolové a jejich nástupci.

a) **S k u t e č n é o d p o u š t ě n í h ř í c h ů.** Jde o hřichy, a nikoliv o oběti za hřichy, o žádostivost, o tresty za hřichy, kteréžto tři věci se někdy zovou též hřichy. Na oběti za hřichy nelze naprosto mysliti, nebo starozákonní oběti za hřichy jsou zrušeny. Slova: Komu zadržíte oběti za hřichy, zadrženy jsou, nemají smyslu. Též ne na žádostivost, již nelze ani odpustiti ani zadržeti. Mimo to žádostivost je jedna, ale Spasitel mluví o hříších. Snad tedy na tresty za hřichy? Též ne. Odpuštění věčných trestů je nemožné bez odpuštění viny, nebo jinými slovy, odpuštění věčných trestů je zároveň odpuštěním hříchů. Tak máme, co chceme. Ale snad míněno je odpuštění časných trestů? Pak by byl možný tento případ: Apoštolé zadrželi navždy časný trest, t. j. vůbec ho neodpustí, a Bůh, hle, nemůže ho též odpustiti na věky, nebo je vázán svým slovem. Má-li to smysl? Nemá. A což možno časné tresty vůbec zadržeti? Vždyť může každý po vůli různými skutky je odpykati.

Pán Ježíš mluví tedy o s k u t e č n ý c h h ř í š í c h. Slova jsou tak jasná, že jen zúmýslnost, jež se vzpírá světlu, může v nich viděti něco jiného. Dává apoštolům moc, odpouštěti je. Co znamená odpouštěti? Jen-li pouhé prohlášení, jež nic nepůsobí, nikoho neobmývá, duši neposvěcuje? Protestantské prohlášení jistě ne, neboť s tím se nesrovnává: „komu zadržíte . . .“ Podle protestantů prohlásí pastor o těch, kteří vyznali, že jsou před Bohem hříšní, že jsou pro svou důvěřivou víru v Krista ospravedlněni, t. j. že se jim hřichy nepřičítají, že jsou spravedlností Kristovou přikryti. Víc nemůže. Zadržeti prohlášení nemůže, a také by nebylo nic platné, anžť důvěřivá víra měla by svůj účinek. Avšak slova mluví zcela jasně o odpuštění. Také slavnostní okamžik ukazuje na něco velikého, neobyčejného. Příprava, dechnutí, slova: Jako mne poslal Otec, i já posílám vás — jaká důraznost! Tak slavnostně mluvil Spasitel k apoštolům, když je posílal do celého světa, k Petrovi při zaslíbení prvenství.

Z celého výroku plyne, že apoštolové dostávají tutéž moc, kterou měl Pán Ježíš. Pán Ježíš však odpouštěl hřichy. K ochrnunému řekl: „Doufej, synu, odpouštějí se tobě hříchové tvoji.“ Někteří ze zákoníků řekli u sebe: „Tento se rouhá. Ježíš, vida jejich smýšlení, řekl: „Proč myslíte zlé v srdcích svých? Co jest snaze říci: Odpouštějí se hříchové tvoji, anebo říci: Vstaň a choď? Abyste však věděli, že Syn člověka má moc na zemi odpouštěti hřichy, tedy dí k ochrnunému: vstaň, vezmi lože své a jdi do domu svého.“ I vstal . . . (Mat. 9, 5. n).

Tuto moc dal apoštolům. Co činí tato moc? Očisťuje duše. Kde byl dříve hřích, tam zmizel, zničen jsa, a místo něho nastoupila milost. Odpouštění hříchů děje se tím, že je vždy spojeno s udělením milosti. Tak odstraňuje křest skrze obmytí vodou nejen dědičný hřích dítky, nýbrž dává i posvěcující milost. Nejinak děje se odpouštění osobních hříchů ve zpovědi. Proto odpouštění hříchů, o němž Pán mluví, je právě obmytí, obmytí k svatosti, kterou dává milost. Tato moc je moc Boží. Proto Kristus na apoštoly dechl na důkaz, že dostávají sv. Ducha, a vyslovil to také. Spolu přijali ovšem milost, aby úřad ten hodně zastávali. Jako se voda stala ustanovením křtu nástrojem Božím k znovuzrození, tak oni se stali nástrojem Božím k obrození člověka padlého.

Tato moc byla apoštolům slíbena. K sv. Petru řekl Kristus: Tobě dám klíče království nebeského, a cokoli svážeš na zemi . . . (Mat. 16, 19). K apoštolům: Cokoli svážete na zemi . . . (Mat. 18, 18.) Všichni dostali všeobecnou, neohraňčenou moc vázati a rozvazovati, Petr pak ji dostal ještě zvlášť ve vrchní moci klíčů. Církev je společnost náboženská; moc svazovati a rozvazovati vztahuje se tedy na věci náboženské, duchovní, takové, které se týkají úcty Boží a spásy duše. Či týká se snad jen zevního řízení církve? Jen prohlášení: to je dovolené, to je nedovolené? Nebe se zavírá tomu, dí sv. Tomáš Akv., kdo hřešil, a otevírá tomu, kdo se hříchu zbavil. Proto moc klíčů obsahuje i moc: očisťovati od hříchů (otvírati nebe) nebo zadržovati je (neotvírati nebe). Moc klíčů obsahuje nejen moc pravomoci neboli duchovní vládu, nýbrž i moc nad hříchy. Tuto moc dal Pán Ježíš apoštolům poté ještě zvlášť slovy: Komu odpustíte hříchy . . . Slova „vázati a rozvazovati“ ukazují více na moc dávatí zákony, trestati a p., slova „odpouštětí a zadržovati“ jen na moc nad hříchy. Zadržovati je tolik jako neodpustiti, a proto „svazovati“ vzhledem k hříchu znamená nikoliv: „někoho hříchem svázat“, nýbrž toho, jenž sám si dal okovy ďáblovy, nerozvázati. Slova, jimiž Pán Ježíš dal apoštolům moc odpouštětí a zadržovati hříchy, určují slíbenou moc klíčů, zvlášť vzhledem k hříchům; jsou její částí. Jako moc panovnická znamená moc zavazovati ve svědomí, tak také moc klíčů znamená rozvazovati ve svědomí, očisťovati nebo neočisťovati v duši. Omezovati slova Páně u sv. Jana jen na zevní kázeň, pouhé prohlašování, jež nic nepůsobí, je bez převrácení slov a jejich smyslu nemožné. — Ještě lze uvést, že obrazy Starého zákona dávaly jen zákonitou spravedlnost zevní, a že svátosti Nového zákona udělují spravedlnost vnitřní, nadpřirozenou milost. Proto odpovídá zcela duchu Nového zákona, že se hříchy ve svátosti pokání v pravdě odpouštějí a milost uděluje.

b) Moc odpouštětí hříchy, slovy u sv. Jana apoštolům daná, je moc jiná nežli křtíti. Vykládati slova ta o křtu přirozeně nelze. Křest může se udělit jen jednou, ale moc od-

pouštěti hříchy, slovy u sv. Jana daná, je neomezená. Řecký původní text má dvojitě zobecnění, tak že doslovný překlad je „kterémukoli“, „komukoli“. Patrně mohou býti odpuštěny také již pokřtěnému. Jest tedy ještě jiné odpuštění hříchů, nežli křtem, a Pán Ježíš nemluví o křtu, nýbrž o řečeném jiném odpuštění. O křtu nelze užítí slov: „komu zadržíte hříchy . . .“ Lze někomu odeprítí křest, ale nikdo o něm neřekne, že mu byly hříchy zadrženy. Proč? Poněvadž zadržovati hříchy znamená nějaký soud od toho, kdo má nad hříšníkem takovou soudní moc. Je-li křest také rozsuzování o hříchu? Nikoliv. Jest obmytí. I u dospělého, jenž se chce dáti pokřtiti, nerozsuzují se při zpovědi jeho hříchy, nýbrž toliko, je-li dostatečně připraven. Pán Ježíš ustanovil křest jindy, proč by jej ustanovoval znova? Křtu dal obřad obmytí z vody; o tom zde není ani zmínky. — Sv. Otcové užívají sice slov u sv. Jana o křtu, ale poněvadž uznávají pokání jako pravou svátost, je zřejmé, že jich o křtu užívají pro podobnost, kterou má zpověď se křtem. Zovou pokání „druhou deskou po ztroskotání“. Smysl je: loď je ochranou před utonutím, pokání po ztroskotání záchrannou deskou.

Že slov Páně u sv. Jana nelze užítí o kázání slova Božího, je na blledni. I kdyby „odpouštěti hříchy“ mohlo znamenati „kázati víru“ a tak lidi vésti k ospravedlnění, nelze „zadržeti hříchy“ o víře nijak vyložití. Či má znamenati „kázati nevěru a tak lid v hříchu udržeti“? Či nekázati, aby víry nepoznali? Nechť jakkoli přemýšlíš, smylu nedostaneš.

c) Moc odpouštěti a zadržovati hříchy přešla také na nástupce apoštolů. Říci, že jen apoštolové měli moc odpouštěti hříchy, je nedůsledné a neodůvodněné. Dostali-li tuto moc oni, dostala ji církev. Když dal jim Spasitel moc učiti, křtiti, eucharistii konati, mluvil také jen k nim. Což právě jen moc odpouštěti hříchy omezil na ně? Kde je důvod? Není ho. Kde důslednost? Vždy jsou hříšníci, i je vždy třeba prostředku k očištění. Sv. Tomáš uvádí přirovnání z přirozeného života. Zrození dává život, ale kolikrát je nemocemi ohrožen, ba zničen! Pokání je lékem, jenž hojí duchovní nemoc. Pán Ježíš, který pro všechny důležité chvíle života zřídil duchovní prostředky, nemohl nemyslet na to, že přemnozí, snad většina, upadnou po křtu do smrtelného hříchu. Dobře dí Pacian k novaciánskému bludaři. „Či je dovoleno (odpouštěti hříchy) jen apoštolům? Pak i jim toliko sluší křtiti, jen jim sv. Ducha dávati, jen jim očišťovati hříchy národů, nebo vše to nebylo naříděno nikomu, leč jim Když tedy moc koupele (křtu) a křížma, ano i větších charismat přešla na biskupy, dostali i právo vázati a rozvazovati.“

Je tedy jisto, že Pán Ježíš ustanovil svátost pokání. Svátost pokání záleží totiž v moci nad hříchy.

Než svátost má viditelné znamení. Kde je při pokání? V slovech, kterými se hříchy odpouštějí. Zde není

třeba obmytí, mazání a j., nebo jde o rozsouzení a odpuštění viny. Přirozeným znamením je tu osvobozující soudní výrok: Já tě rozhřešuji, já ti odpouštím hříchy a p. Bez zevního projevu lidé by nevěděli, že se jim svátost uděluje, ale rozhřešení jako zevní znak svátosti, jež odpouští hříchy, stačí, ano je právě vhodný. Sněm tridentský dí o slovech Páně u sv. Jana toto: „Pán ustanovil svátost pokání hlavně tehdy, když zmrtvých vstalý dechl na apoštoly pravě: Přijmete Souhlas veškerých Otců měl vždy za to, že tímto vynikajícím skutkem a slovy tolik jasnými byla apoštolům a jejich pravým nástupcům dána moc odpouštět a zadržovati hříchy na usmíření věřících, kteří po křtu hřešili. Církev kat. prohlásila a odsoudila jako kacíře právem novaciany, kteří kdysi moc odpouštět hříchy popírali. Sněm, schvaluje a přijímáje tento zcela pravdivý smysl slov Páně, odsuzuje výklady, které převrací ona slova proti ustanovení této svátosti, bludně vztahující je na moc hlásati slovo Boží a evangelium Kristovo zvěstovati.“

Slovem „hlavně“ naznačuje sněm, že jsou ještě jiná místa Písma, z nichž se ustanovení dá dokázati. Tak tomu i jest. Moc klíčů, dána Petru a apoštolům, obsahuje jako podstatnou část také moc rozhřešovati. Sv. Pavel nepokládal křest za hlavní úkol svůj, a přece dí, že Bůh jemu a apoštolům dal úřad usmířovati s Bohem. Mluví tedy o jiném způsobu usmířování nežli jaký je křest (2. Kor. 5, 18. n). Sám také vyloučil hříšníka křesťana a po vykonaném pokání jej zase přijal.

3. Podání. Století II. a III. je chudší na zprávy o pokání. Asi proto, že pro znamenitou dokonalost křesťanů bylo ho méně třeba a častá zpověď z pobožnosti nebyla snad v obyčeji. — *Hermas* (asi r. 150) píše ve svém „*Pastýři*“ o pokání asi toto: Jakož je jeden křest, tak jest také jediné veřejné pokání, jelikož ten, kdo, hřešiv a pokání činiv, opět do hříchu padl, stěžl se obrátí. Opradově kající samovolně podniká všeliká trápení, posty a almužny, aby zadost učinil spravedlnosti Boží. Na onom světě není k pokání času. Kdo hříchy podmaněn byl, má jich litovati a se z nich vyznávati. — *Polykarp* (asi 160) napomíná kněze, aby nebyli přísní na soudu k jiným, vědouce, že všichni jsme dlužníci hříchů. Je-li tu řeč o svátostném soudu, nelze říci. — *Ireneus* (202) vypravuje, že gnostik *Markus* v kraji na řece *Rhoně* svedl mnohé křesť. ženy, z nichž jedny veřejně konají pokání, jiné, kterým je to příliš těžké, pro sebe zoufajíce nad božským životem odpadly nebo se kolísají . . . Zde dlužno mysliti na vyznání a pokání nejen soukromé, nýbrž před církví. V té době vznikl již montanismus, jenž hově tvrdé přísnosti zavrhoval mírnou kající kázeň církve. K montanismu odpadl také *Tertullian* (nar. asi r. 160). Ve svém spise „*O pokání*“ nazývá křest a pokání „*dva majáky spásy*“, ale dovoluje veřejně pokání podle tehdejšího zvyku jen jednou. Jako montanista hlásal neodpusťitelnost

některých těžkých hříchů a vystupoval prudce proti papeži Kallixtovi a jeho kázni, podle níž se odpouštěly hříchy všecky. Kde není odpuštění, je pokání zbytečné, vytýká církvi, předpokládaje, že na některé hříchy odpuštění není. Podle jeho slov byl tudíž způsob „kanonického“ pokání ten, že po různých kajících skutcích následovalo odpuštění, t. j. rozhřešení viny. — Origenes († 254) píše: „Ten, na něž Ježíš dechl, jakož i na apoštoly odpouští, co by odpustil Bůh, a nevyléčitelné hříchy zadržuje V evangelium podle sv. Jana je psáno, co o odpuštění bylo dáno: Přijmete Ducha Sv. . . .“ Vyjmenovav různé způsoby, jimiž lze dojít k odpuštění hříchů, jako křest, mučednictví a j. d.: „Jest ještě sedmý, arci těžký a trudný způsob, pokáním, když hříšník slzami smáčí své lože . . . , když se nestydí vyznati své hříchy knězi a léku hledati . . .“

Asi v polovině III. stol. vznikl novacianismus, který viklal na samé podstatě svátosti pokání. Byl na římském sněmu odsouzen. Odsouzení to je svědectvím, že si tehdaž církev prisuzovala moc odpouštět všecy hříchy. Proti novacianismu psali Cyprian, Pacian, Ambrož a j. — Cyprian († 258) viděl spousty, které způsobilo hrozné pronásledování za Decia. Mnozí odpadli vůbec, přemnozí aspoň na oko. Vystříhaje se tvrdého novacianismu, napomíná ve svém spise „O padlých“ odpadlíky, již se zase vraceli, aby vzledem k velikému hříchu činili mimořádné pokání; učiní-li tak, slibuje jim smíření t. j. rozhřešení. K zpovědi je povzbuzuje slovy: „Nechť každý, prosím vás, předrazí bratři, vyzná hřích svůj, dokud na světě jsa, může býti připuštěn k vyznání dokud zadosti učinění a odpuštění, dané kněžími, je u Boha milé.“ Nikdo nemá býti vyloučen, jelikož v pekle není vyznání (zpověď) ani usmíření. — Pacian († 390), biskup barcelonský, píše: Každé pojednání novacianů . . . obsahuje: „že po křtu není lítosti, že církev smrtelného hříchu odpustit nemůže, že se přijímajíc hříšníky sama hubí“. A táže se: „Kdo to praví? Mojžíš-li? či Pavel nebo Kristus? Nikdo z nich. Kdo tedy? Novacian. A kdy? Tři sta let po utrpení Páně. Nuže . . . prorokoval-li, křísil-li mrtvé? To mu bylo činiti, chce-li zaváděti nové evangelium.“ Poté dokazuje, že církvi je dána moc vázati a rozvazovati, z které se mohou odpouštět hříchy. Namítá si: Řekneš, že se slova týkají katechumenů? t. j. křtu? A odmítá námitku poukazem na sv. Matouše 16, 19, kde je řeč o pokřtěných; moc rozvazovací vztahuje se tedy na křesťany. Vyzývá ho: Čti Cyprianovu knihu „O padlých“, a poučíš se o pokání. Z Tertulliana, dokud byl katolíkem, se dovíš, že těm, kdož se vyznávají, může církev odpustiti hříchy. Na námitku, že jen Bůh odpouští hříchy, odpovídá: Ano skrze kněze. K čemu slova k apoštolům, že co sváží na zemi, bube svázáno i na nebi, nelze-li lidem rozhřešovati? Či jen apoštolům bylo to dovoleno? Pak i křtiti i dávatí sv. Ducha směřj jen oni . . . Opět píše, že žádný hřích není vyňat z moci rozhřešiti. —

Sv. Ambrož odpovídá novacianům, chlubicím se, že uctívají Pána, ponechávajíce moc odpouštět jen jemu, slovy, jimiž Ježíš ustanovil pokání (Jan 20, 21. n) pravě, že víc mu vzdává čest, kdo je jeho slov poslušen, nežli kdo jim odporuje; novaciany viní z kacířství. Opět vykládá, že moc odpouštět a zadržovati hříchy přešla z apoštolů na kněze. Na námitku, že je to nemožné, odpovídá poukazuje na křest. Jaký je rozdíl, táže se, odpouštět hříchy křtem nebo pokáním? Obojí jest tajemství. Chce říci: obojí účín je z moci Boží. Opět dří, že ten, jenž se nade všemi smilovává, dal moc kněžím rozhřešovati „bez všeliké výjimky: Pán neučinil výjimku se žádným hříchem.“ — Sv. Jeronym († 420) nazývá křest a pokání dvěma dveřmi, jimiž člověk do církve vchází a opět se vrací; co do účínu staví je na roveň vedle sebe. — Sv. Hilarius: „Není nám dovoleno, odpuštění omezovati počtem (t. j. na některé hříchy), jelikož skrze evangelium dána jest nám milost od Boha bez omezení.“ — Jsme u sv. Augustina († 430). Varuje před kacíři, kteří dří, že církev nemůže odpouštět všecy hříchy. Rozdíl mezi křtem a pokáním je vysloven v jeho slovích: Vražda, spáchaná od katechumena, obmývá se křtem; spáchaná od pokřtěného, pokáním a usmířením (rozhřešením) se hojí.“

Svědectví z další doby jsou zbytečná, nebo námitky proti svátosti pokání v církvi všude udělované nejsou vůbec již možné. Dotkněme se krátce východních sv. Otců. — Klement Alex. nazývá pokání druhým narozením, Řehoř Naz. namáhavým křtem, Epifanius druhým klíčem. — Cyrill Alex. píše: „Dvojím způsobem odpuštějí lidé, na něž sv. Duch dechl (t. j. kněži) hříchy, připouštějíce hodné ke křtu anebo kajícím dítkám Církve odpouštějíce.“ — Athanasius († 373): „Jako člověk, jenž byl od kněze pokřtěn, osvícen bývá milostí sv. Ducha, tak přijímá ten, jenž se v pokání vyzná, skrze kněze odpuštění pro milost Kristova.“ — Timotheus Alex. († 384) učí, že žádný hřích není z odpuštění vyňat. — Jan Zlat. († 407) píše v knize „O kněžství“: Kněží přijali moc, kterou Bůh nedal andělům ani archandělům. K nim neřekl: Cokoli svázete na zemi... (Mat 18, 18). Pozemským vladařům dal moc vázati, ale jen těla; tato pouta týkají se však duše a vnikají až do nebe. Co kněží činí zde, Bůh potvrzuje tam, a Pán schvaluje ortel svých sluhů. Či dal jim něco jiného, než moc nad věcmi nebeskými? Ne. Nebo dří: Komu odpustíte hříchy... (Jan 20, 21. n). Může-liž býti vyšší moci? Nerozumné by bylo, opovrhovati tak vznešenou mocí, bez níž nelze nám dosíci spásy ani slíbených statků. Nejen nás znovuzrozuji, nýbrž po znovuzrození mohou nám spáchané hříchy odpustiti.“

Sněm lateranský IV. Prohlásil, že rozhřešení není jen prohlášení, že se usmíření stalo. Někteří bohoslovci učili, že (poněvadž dokonalou lítostí kajícího hřích je odpuštěn), roz-

hřešení má již jen povahu prohlášení. Že se takové prohlášení úplně liší od prohlášení protestantského, netřeba podotýkati. O poměru dokonalé lítosti k rozhřešení bude řeč později. Že pokání je svátost, učí souhlasně všichni bohoslovci západu a východu od počátku, takže tu máme opět případ, kdy bohoslovecký souhlas má povahu neomylnosti.

4. Z rozumu lze uvést mnohé důvody vhodnosti. Bůh dal církvi moc, aby v lidech budila a udržovala nadpřirozený život. Je tedy vhodné, aby měla prostředek, kterým lze ztracenou milost vrátiti. Moc odpouštětí hříchů dává církvi důstojnost, jež padá i na jednotlivé kněze, zvláště když ji hodně a horlivě vykonávají. Sluší se, aby člověk, jenž se hříchem proti Bohu vzepřel a od něho odvrátil, nemohl se jinak k němu vrátiti, leč pokořením, které v pokání je obsaženo. Pokání učí všecky, prosté, mocné, kněze, biskupy pokoře před Bohem, nebo každému předvádí jeho hříšnost. Převeliká je útěcha, duchovní poučení, povzbuzení k dobrému, jež ze zpovědi plyne do srdcí lidských, zvláště na osoby hříchů tísněné, na mysl pokleslé, nepokojem zmitané, po vyšší dokonalosti toužící.

Tanquerey, probrav všecky prameny o pokání, shrnuje výsledek v tyto věty: Jisto je, že od počátku byla v církvi zpověď hříchů, též tainých, ať veřejná nebo tajná, že tato zpověď byla pokládána za nutnou k odpuštění hříchů, že byla pokládána za nutnou právem Boží z ustanovením Pána Ježíše. Otcové první doby mnoho psaly o namáhavém a dlouhém pokání, málo o zpovědi samé, avšak každé pokání bylo svátostné, t. j. předpokládalo zpověď. Co tedy Otcové píší o potřebnosti pokání, má platnost též o zpovědi.

Moc církve rozhřešovati vztahuje se na hříchů všecky.

1. Že některé hříchů nelze odpustiti, učil Montanus. Býval pohanským knězem a pocházel z Phrygie. V letech 150.—170. založil spolu s dvěma ženami, Priscillou a Maximillou, vyšší, jak pravil, duchovní církev, nežli je katolická. Členové její měli prý zjevení, prorokovali, upadali do vytržení. K vyšším darům Božím bylo třeba se připravovati větší přísností života. Montanus zakazoval proto druhý sňatek, nedovoľoval požívatí v postě vařeného masa, hlásal nej přísnější pokání. Rozeznával trojí dobu církve, postupem dokonalejší. Starý zákon byl dobou Boha Otce, pak přišla doba Syna, nyní nastala doba sv. Ducha; začala Montanem. Druhý příchod Kristův se blíží. Z církve, jelikož má býti nejskvělejší, dlužno vymístiti hříšníky, zvláště modláře, smilníky a vrahy. Tyto hříchů zóve „peccata capitalia“, hříchů hlavní. Církev nemá moci odpouštětí tyto hříchů. To

může jen sv. Duch, ale on nechce. Chce li je odpustiti, učiní tak skrze lidi obdařené od něho zvláštními dary (charismaty, dary darem danými). Poněvadž Bůh tyto hříchy odpouští leda až v onom životě, dlužno v pokání za ně setrvati až do konce života. Tertullian, jeho přívrženec, uvádí někdy i jiné neodpustitelné hříchy, ale ne vždy tytéž. K odpustitelným hříchům počítal: přihlížení k bojům gladiatorským, účast při divadlech, hostinách a slavnostech pohanských, rouhání, zapření víry dvojakými slovy (neurčitými) a j. Pro takové hříchy měl býti křesťan na čas vyloučen z církve, ale po pokání biskupem přijat. Sekta montanistů zanikla v V. století.

Montanovy zásady bezměrné přísnost obnovil asi po stu letech Novacian, římský kněz, jenž od svých přívrženců se dal prohlásiti za papeže, ale zůstal jen bezvýznamným vzdoropapežem. Z hněvu, že nebyl zvolen, způsobil odboj proti Korneliovi, jenž se stal papežem. Za záminku si vzal, že Kornelius přijal ty, kteří za hrozného pronásledování Deciova odpadli na oko od víry, zase do církve. Prohlásil, že je to nedovolené; jen Bůh může prý jim odpustiti. Casem rozšířil neodpustitelnost na tři kapitální hříchy. Jeho přívrženci potom popřeli, že by vůbec církev měla moc tyto hříchy odpouštět. Sekta novaciánů šířila se daleko široko. Zásadu svého zakladatele rozšířila na všechny smrtelné hříchy. Zanikla v VI. stol. Montanismus nebyl úředně prohlášen za kacířství, ale všichni jej za ně pokládali. Tertullian sám neměl se za katolíka a nechtěl za něho býti jménem. Novacian byl odsouzen od papeže Kornelia, proti němuž vystoupil jako vzdoropapež, na sněmu římském. Jeho nauka nazvána tu „ukrutnou,“ kteroužto výtku potom sv. Otcové opět a opět opakují.

2. Není žádného hříchu, jehož by církev neměla moc odpustiti. Pán Ježíš slovy, jimiž ustanovil svátost pokání (Jan 20, 21. n.), žádného hříchu nevyňal, nýbrž mluvil všeobecně. Stejně všeobecná byla slova, jimiž udělil moc svazovati a rozvazovati (Mat. 18, 18.) Kdybychom oba výroky spojili, dostali bychom asi: cokoliv komukoli odpustíte na zemi..., tedy bez výjimky.

Proti tomu zdá se býti výrok Pána Ježíše: Všeliký hřích i rouhání odpustí se lidem, ale rouhání proti Duchu sv. se neodpustí. A kdo by řekl slovo proti Synu člověka, bude mu odpuštěno, kdo by však mluvil proti Duchu sv., nebude mu odpuštěno ani v tomto věku ani v budoucím (Mat. 12, 31. n.). Novaciani užívali slov na důkaz svého bludu. Sv. Augustin viděl v nich nemalou nesnáz. Avšak obtíž není tak veliká. Podle slov Ježíšových neodpouštějí se hříchy proti sv. Duchu ani zde ani „na věčnosti.“ Kdyby se proto neodpouštěly, že jsou vůbec neodpustitelné, znamenalo by to, že jich ani Bůh nemůže odpustiti. Plyne-li z toho něco proti moci církve? Ne. Rozumí se samo sebou, že církev má moc od-

pouštěti jen hříchy, které Bůh může odpustiti. Námitka není tedy proti moci církve, nýbrž proti moci Boží. Církev některé hříchy nesnadno odpouštěla, ale hříchy proti sv. Duchu mezi nimi ani nejsou. Hříchy, pro něž vylučovala ze společnosti křesťanů a jež nesnadno odpouštěla, byly: odpad, vražda a smilstvo; o ty býval s kacíři spor. Jest tedy patrné, že slova Páně mají jiný smysl. Tak tomu také jest. Spasitel mluví o zatvrzelosti proti poznání pravdy. Mluví k fariseům, kteří proti lepšímu svému přesvědčení přičítali divy Kristovy ďáblu. Kde je tedy vina, že se tyto hříchy neodpouštějí? U hříšníka, u fariseů. Bůh může a chce odpustiti každý hřích, ale hříšník se musí obrátiti. K tomu dává mu dostatečnou milost. Jakmile se hříšník obrátí, může odpustiti také církev. Mnozí, kteří jako fariseové odplrali poznání pravdy, po zmrtvýchvstání Páně uvěřili a byli přijati do církve. Sv. Lukáš dle výslovně, že se i mnozí kněží židovští obrátili (Skut. 6, 7.). Máme tedy hojné příklady, že hříchy proti sv. Duchu byly od církve odpouštěny. Smysl slov Páně tudíž je, že zatvrzelost nemůže býti odpuštěna, když trvale odplrá milosti. To má platnost o zatvrzelém setrvání do konce života v kterémkoli těžkém hříchu. Tak vykládá místo sv. Augustin sám, ano počítá k zatvrzelosti také blud těch, kteří upírají církvi moc odpouštěti hříchy, ani opovrhují zatvrzele dobrodiním Božím. — Pacian píše podobně: „V jiných hříších padáme z bázně nebo jsme přemoženi slabostí těla, tento hřích (proti sv. Duchu u fariseů) jest slepota neviděti co vidíš, díla sv. Ducha přičítati ďáblu, a moc Boží, kterou sám ďábel bývá přemožen, zváti mocí ďábelskou.“ Tato zatvrzelost mohla by býti přemožena jen zcela mimořádnou milostí, pravým divem milosti, ale té Bůh nedává, aspoň pravdělně ne. Proti moci klíčů neobsahuje tedy výrok Páně nic. Ale ovšem je velikým napomenutím, neodplráti zatvrzele jasné pravdy a milosti vůbec.

Novaciani činili námitku ještě ze slov sv. Pavla: Nemožné zajisté jest, aby ti, kteří jednou osvěceni byvše a okusivše daru nebeského stali se účastni Ducha sv. a okusili také dobrého slova Božího a sil věku budoucího, a potom padli, opět se obnovili ku pokání, (a to proto), poněvadž si Syna Božího znova křížují a v posměch vydávají (Žid. 6, 4. n). Jaký je asi smysl slov apoštolových? Sv. Pavel píše k Židům, kteří pro veliké nátisky byli v nebezpečí odpadu. Aby je upevnil ve víře, líčí jim důtklivými slovy veliká dobrodiní, která od Boha přijali. Kdyby padli, dodává, bude jim nemožné obnoviti se ku pokání. — Co znamenají jeho slova? Jiný výklad dávali sv. Otcové, jiný pozdější vykladači Písma. Sv. Otcové vykládají téměř souhlasně slova o křtu. Smysl slov by byl: Po odpadu nebudete mítí druhého křtu, který by vás tak snadně k Bohu přivedl, nebo jest jen jeden křest. Athanasius píše, že nevinnost nemůže býti již vrácena, jako nemůže býti obnoveno

panenství, když jednou bylo ztraceno. Sv. Tomáš myslí, že se židé, kteří měli nojná omývání, snad domýšleli, že i obmytí křtu může být opakováno. — Výklad tento má pro sebe váhu minulosti. Avšak proti němu je souvislost. Kdyby sv. Pavel myslil na křest, nebylo by mu třeba vypočítávat dobrodiní Boží. Smysl přirozený je: po zamítnutí takových dobrodiní pokání bude nemožné. Proto pozdější vykladači po příkladě sv. Jeronyma dávají výroku smysl podobný, jaký má výrok Páně o hříších proti sv. Duchu. Smysl tedy by byl: jestliže odpadem zavrhneme přijaté milosti, upadneme do stavu zaslepenosti, zatvrzelosti, lhostejnosti a p., z kterého se už nevypracujete.

Jinde píše sv. Pavel: Neboť hřešíme-li dobrovolně, dosáhše poznání pravdy, již nezůstává oběť za hříchy, nýbrž hrozné nějaké očekávání soudu (Žid. 10, 26). Řeč je o odpadnutí k židovství. Slova znamenají: Kdo odpadne, nemá oběti usmíření. Staré oběti jsou zrušeny, a novou oběť, oběť kříže, zavrhli. Nezbyvá jim tedy, leč soud Boží. O svátosti pokání tu není řeč, neboť ti, kteří v odpadu setrvávají, nemohou ji přijmouti.

Podobně dlužno vykládati slova sv. Jana: Viděl-li kdo bratra svého, že hřeší nikoli k smrti, bude prositi a dá mu život. . . Jest hřích k smrti, za ten nepravím, aby kdo prosil (1. Jan 5, 16). Mluví tedy patrně také o zatvrzelosti. Nepraví, že se za takového hříšníka nesmíme modliti; toliko naznačuje, že nemá takového práva na naši modlitbu jako věřící. Z toho jde, že také věřící nemají takové povinnosti modliti se za něho, jako za své. O moci klíčů tu není řeč. Mimo to sv. Jan jinde praví, že Bůh jest věrný a odpustí nám hříchy, když se z nich vyznáme. (Srov. 1. Jan 1, 9). Sám se mnoho modlil, jak vypravuje Klement Alex., za jinocha, jenž se stal lupičem a vrahem; také jej přijal opět do církve.

Důkaz z podání je obsažen ve výrocích sv. Otců, které jsme uvedli v předcházející stati. V žádném se nevypravuje o hříchu, kterého by církev odpustiti nemohla, mnohé výslovně praví, že lze rozhřešiti všecky. Když někdy píší tak, jakoby hříšník nemohl dosáti odpuštění, mají jejich slova též smysl, jako výrok Páně a sv. Pavla, svrchu uvedený. — Vizme příklad. Sv. Athanasius píše, že ti, kteří ze zloby zapírají Krista, nemohou dojít odpuštění. Že nepopírá moci klíčů, vztahující se na všecky hříchy, plyne z toho, co dodává. Proč nemohou dojít odpuštění? Poněvadž popírají Syna, od něhož by prosbou dojít mohli smilování. Jak může očekávati život ten, kdo zavrhuje toho, jenž dí: „Já jsem život?“ To jest správné. Kdo zavrhuje Krista, nemůže dojít spasení. Jinde vykládá slova Páně (Mat. 12, 31. n.), svrchu uvedená jako první námitku, tak, že je řeč ne o tom, kdo se rouhá sv. Duchu, nýbrž o tom, kdo v odporu proti sv. Duchu „setrvává“. Ani takový nemůže ovšem dojít spasení. — Sv. Cyprian

a Cyrill Alex., vykládající slova sv. Jana 20, 23. o křtu, nikterak nezúžují slova jen na odpuštění hříchů křtem, vždyť jiní, jako Pacian, výslovně praví, že tu není řeč o moci křtiti, nýbrž užívají slov v přeneseném (ako nodačným) smysle a s jakousi nadsázkou. Podobně, když jiní (Jeronym) slova Mat. 18, 18. vztahují na kázání, nevylučují tím vlastní jejich smysl. Když někdy píší, že Bůh oživuje, kn z živé osvobození, nemíní, že se odpuštění hříchů neděje skrze kněze. Mluvíce o ději ospravedlnění, uvádějí jeho přípravu pomocnými milostmi a jeho uvršení rozhřešením. Přípravné pomocné milosti jsou od Boha, jimi hříšník je buzen k životu; kněz pak snímá pouta hříchu. Když praví, že sv. Duch odpouští hříchy, nikoliv kněz, označuje tím, že sv. Duch je hlavní příčinou odpuštění, kněz závislou na něm příčinou nástrojnou; takový smysl plyne ze souvislosti nebo z jiných míst. Když sv. Jeronym napomíná kněze, aby nemysleli, že v moci klíčů mají moc očišťovati od malomocenství, kdežto mají toliko moc prohlašovati malomocného za uzdraveného, neučí protestantské nauce, že kněz neodpouští hříchů, nýbrž jen ohlašuje kajícíku odpuštění Boží. Jeronym je napomíná, aby neužívali moci klíčů libovolně jako moci vlastní, nýbrž spravedlivě a vážně jako moci Boží jim svěřené. V nejasných místech dlužno vždy přihlídnouti k souvislosti nebo k jiným výrokům o téže věci. Podobné jsou všecy námitky, čerpané ze sv. Otců. Přihlédneš k souvislosti, a rozplynou se v nic.

Několik slov o domnělém rigorismu prvotní církve a tak zvaných kapitálních hříších (peccata capitalia), Harnack, vůdce rozumářských protestantů, píše asi takto: Podle staršího pojmání byla církev společnost svatých, která vše hříšné vylučuje. Jen Bůh odpouští hříchy, pravidelně křtem, někdy zvláštním ohlášením (prorockým); kajícím hříšníkům po smrti. Církev by zasahovala do úradků Božích, kdyby těžkým hříšníkům odpouštěla. Může leda vyloučné zase přijmouti, když hřích jejich nebyl proti Bohu, nýbrž znamenal toliko přestoupení přikázání církevních, t. j. v hříších lehkých. Časem oslaběla u laiků důvěra v milost Boží a důvěra v církev. Koho církev vyloučila, byl ztracen; proto nesměla ho vyloučiti. Jen v církvi je spása. Tím se pojem církve jako společnosti svatých rozšířil, totiž zeslabil. Církev stává se zařízením, z kterého svatí teprve vycházejí; obsahuje tedy svaté i nesváte. Proto musí míti prostředek rovnocenný křtu, kterým nesvatost lze z příslušníků setřít, odejmouti. I vymyšlena byla svátost pokání. Tak asi Harnack ve svých dějinách věrouky. Vše to není nežli holá fantasie. Harnack nepodal ani stínu důkazu, ba ani se o něj nepokusil. Že protest. rozumáři myšlenky Harnackovy přijali, nelze se diviti. Vždyť tím zavržení zpovědi od reformatůrů pozbývá rysu kacírského odboje proti Kristu a jeno církvi.

Mezi katolíky jsou někteří, kteří sice správně učí o zpovědi, ale přijímají, svedení jsouce kusými a nedobře pochopenými zprávami prvních století, u prvotní církve přísnost, která je upřílišena. Pohle na př. píše ve své věrouce asi takto: Mezi katolickými doktory jsou dvě strany, z nichž jedna soudí o původní kázni kající přísně, druhá méně přísně. K první patří hlavně dějepisci, k druhé bohovědci. Podle dějepisců v ádla na počátku II. století taková přísnost, že se pro kapitalní hříchy žádné pokání nepřipouštělo. Herma, okolo r. 150, znal pro kapitalní hříchy jediné pokání (totiž jednou za života), které trvalo jen krátký čas na způsob milostivého léta; poté přestalo. Toto pokání získalo odpuštění hříchu jen u Boha, nikoliv od církve. V polovici III. století bylo v církvi římské přesvědčení, že lze u Boha dojít pokáním odpuštění hříšníku, jenž po celý život byl z církve vyobcován. Toto oslabení rigorismu rostlo, že církev povolila jedno pokání s usmířením. Avšak rostlo zvolna, vynuceno jsouc vlivem poměrů. Původcem takového dočasného povolení byl papež Kalixt. Podle Tertulliana týkalo se smilníků; vrazi a odpadlíci zůstali z církve vyloučení. R. 252 rozšířil je papež Kornel i na odpadlíky. Tím vznikl odpor Noviciánův, kterým původní přísnost měla být obnovena. Na počátku IV. věku vznikla mírnější praxe také vzhledem k vrahům. Sněm ancyrský z r. 314 připustil je na konci života do církve, Basil V. žádal jen pokání dvacet let. Tak se poznenáhla dospělo tam, že církev odpouštěla všechny kapitalní hříchy. Ale přísnost zůstala proti těm, kteří do ní upadli znova. Konečně papež Siricius (385—398) dovolil přijmouti do církve na konci jejich života i hříšníky zpětivé (do hříchů kapitalních).

Bohovědci popírají se vši rozhodností a právem, že by byla církev odepřela kdy v pravdě kajícím odpuštění hříchu, nechť byl jakýkoliv. Připouštějí, že se tak mohlo státi od některého biskupa, v některém kraji, ale nikoliv podle nauky nebo se souhlasem celé církve. Badání v této otázce není ukončeno, i nelze dát ještě odpovědi, jež by všechny obtíže a temnoty odstraňovala. Nicméně lze i dějepisně právem tvrditi, že uvedeného právě rigorismu v obecné církvi nikdy nebylo. Pravím „dějepisně“, neboť věroučně nelze o tom vůbec pochybovati, jelikož takový rigorismus odporuje duchu církve.

Těžké práce, prozkoumati prameny, jež nám zbyly, podjal se v nejnovější době P. Pourrat S. J., P. Stuffer S. J. a j., a dospěli k výsledku, jež vyjádřil P. Stuffer slovy: Klamou se, kdož se domnívají, že v obecné církvi vládl někdy rigorismus (přísnost) odpírati odpuštění kapitalních hříchů (odpad, smilstvo, vražda). Nám nelze ovšem tuto podati podrobně průběh těchto bádání, něco však uvedeme přec.

Předně ukazují, že již před Hermou (okolo r. 150 po Kr.) téměř ve všech památkách je řeč o pokání (po křtu) spojeném s odpustěním; ano dosti zřejmě dotýkají se také usmíření s církví. Vedle sv. Písma (2. Kor. 2, 5. n; 2. Tmes. 3, 24; 2. Kor. 12, 21; Zjev. 2, 12. n; 3, 3, 19) uvádějí sv. Jana apoštola, jenž přijal jinocha, který mu utekl a šel mezi loupežníky, pak svědectví z Barnaby, Klementa Římského, Ignacia Muč., Polykarpa, na konec poukazují na Marciona. Tak Klement Římský zná církevní pokání, od kněží zastavené, Polykarp církevní usmíření. Klement velebl milosrdenství Boží, jež chce spásu člověka, ukazuje je na příkladech a dodává: „Cožkoliv jsme spáchali a učinili . . . prosme za odpuštění hříchů svých . . . Lépe jest vyznati své hříchy člověku, nežli zatvrditi srdce své.“ Nevyjímá žádného hříchu, ano v příkladech ukazuje na nejtěžší. Sv. Ignác Muč. napomíná křesťany, že je rozumné, aby se stali zase střizlivými, a dokud mají čas, pokáním k Bohu se vrátili. Všem hříšníkům odpouští Bůh obrátí-li se k němu a k jednotě církve. Zvlášť zmiňuje se v tomto smyslu o odpadlících. Tertullian vypravuje o Marcionovi, jak se stal kacířem, ale učiniv pokání byl od římské církve v míru přijat. Byl vyloučen z církve několikrát a vždy zase přijat.

Jest tudíž nesporné, že se již před Hermou odpouštěly kapitalní hříchy.

Za druhé ukazují, že Hermas nic nového nezavedl, že hlásá nejen odpuštění hříchů od Boha, nýbrž i od církve, že námitky z něho od odpůrců čerpané snadno lze rozluštit. Podrobně ukazují z jeho spisu: 1. Hermas slibuje všem hříšníkům odpuštění, učiní-li pokání. 2. Toto odpuštění nedává pouze Bůh po smrti, nýbrž církev zde. Tak rozuměl Hermovi nejen Tertullian; tak praví zřetelně on sám, když přirovnává církev věži, z níž chybné kameny se odstraňují (hříšníci), ale když se očistili (pokáním), zase na své místo se kladou. Dále učí, že muž je povinen přijmouti cizoložnou ženu, jež učinila pokání, ale jednou, poněvadž pokání služebníků Božích je jedno. Toto pokání je pokání církevní. 3. Když Hermas nechce katechumenům a novokřtěným povolití po křtu pokání, zdůrazňuje toliko napomenutí, aby zachovali křestní nevinnost, od staré církve na výsost ceněnou. 4. Po době pokání druhé odpuštění hříchů po křtu spáchaných nebude dáno. Ale proč? Poněvadž podle Hermy zatím přijde konec světa. Hermas je totiž přesvědčen, že konec světa je přede dveřmi. Kristus má naléztí církev očistěnou ode všech hříchů. Hermas bloudil o konci světa, ale pravdu má, že potom nebude již pokání. Kdo nezapomíná na bludný názor Hermův o konci světa, neobviní ho z rigorismu. 5. Z Hermy je patrné, že tehdy jen někteří doktoři hověli rigorismu, podle něhož mimo křest není pokání. Z něho jde též, že již před ním druhé pokání (t. j. odpuštění ve zpovědi) bylo.

Za třetí provádějí důkaz, že Kalixt nezavedl praxi, rozhřešovati smilníky (dalo se tak již dříve), což dovozují z Tertulliana katolíka i montanisty, a že neodpíral rozhřešení vraždy a odpadu, ostatních dvou kapitalních hříchů.

Za čtvrté ukazují z listů sv. Cypriana, že není pravda, když se říká, že „po prvé“ byli modláři rozhřešení a s církví smířeni r. 251 na sněmu kartaginském. Dotkneme se věci kratince. Že tomu tak, je patrné: 1. Z jednání padlých. Žádali za přijetí. Jak by jim mohla taková věc přijíti na mysl, kdyby odpadlíci nebyli dříve nikdy přijati? Jak mohli žádati za přijetí bez dlouhého pokání? 2. Kněží hned je přijali a to proti vůli biskupově. Jak by mohli tak jednati, kdyby odpadlí nebyli bývali přijímáni? 3. Cyprian kárá přísně padlé, ale jejich žádost za smíření chválí. 4. Cyprian a jiní výslovně slibují odpadlým smíření. 5. Novacian sám před svým kacířstvím vyznával, že padlým nemá býti smíření odpíráno. 6. Kalixt nepraví, že církev má moc odpouštěti kapitalní hříchy, neboť to se rozumělo samo sebou, nýbrž že jí dosud neužívala. Nešlo o to, má-li se kázeň uvolniti, nýbrž o spor: Katolíci říkali, že Bůh odpouští všem kajícím hříšníkům a že tudíž jim má odpustiti i církev; Tertullian montanista tvrdil, že Bůh kapitalních hříchů na zemi neodpouští a že jich nemůže odpustiti ani církev.

Tolik o kapitalních hříších a jich odpuštění v prvotní církvi.

Jiná jest otázka, je-li pravda, že se povolovalo pokání s usmířením kapitalních hříchů jen jednou. Že se dalo jednou pro všechny hříchy, jsme ukázali. Než co o hříšících zpětivých? Na otázku nelze dosud určitě odpověděti. Ale jisto je, že tvrzení těch, kteří praví, že zpětivý hříšník do hříchů kapitalních byl navždy z církve vyloučen, je nemožné. Zpětivci nebyli sice připuštěni k eucharistii, ale svátostné rozhřešení obdrželi. Skutečně píše papež Siricius biskupu Himeriovi, že tací, ačkoliv se jim veřejné pokání už nepovoluje, mají býti připuštěni ke mši sv. a na konci života sv. eucharistií posilněni. A třetí kánon nicejského sněmu stanoví, aby každý před smrtí byl podle „starodávného“ zákona opatřen přijímáním umírajících (viaticum), jelikož mu v tu chvíli je zvlášť potřebné.

S otázkami, o nichž jsme tuto jednali, souvisí ještě otázka, kdy obdrželi veřejní kající rozhřešení, zdali na konci pokání či hned tehdy, když jim bylo pokání uloženo. Dosud mělo se téměř všeobecně za to, že na konci. Stuffer to popírá, ačkoliv přiznává, že důkaz jest dosud nesešný. Vizme některé jeho důvody.

Jestliže teprve vykonané usmíření přináší odpuštění hříchů, co říci jest o těch, kteří před ukončeným pokáním přijali svátost oltářní, jelikož hrozila smrt, ale potom ozdravěli? Či bylo jim pokání doplniti? Anebo přijali svátost oltářní bez rozhřešení? Kdo jen trochu nahlédl do sv. Otců, ví, že je to nemožné.

A což klerikové, kteří upadše do kapitálních hříchů, byli se-sazeni a nebyli k veřejnému pokání připuštěni? Víme, že byli, kajíce se z hřichu, připuštěni k laickému přijímání. Zdaliž přistupovali k stolu Páně bez rozhřešení? A co se stalo s těmi, kteří upadli do kapitálního hřichu tajně, když od nich veřejné pokání nebylo žádáno? Hle, obtíže, kterých nelze řešiti, je-li pravda, že se usmíření (rozhřešení) dalo teprve na konci veřejného pokání.

Z listu sv. Cypriana víme, že usmíření bylo v nepřítomnosti svěřeno někdy jáhnům. Poněvadž jáhnové, nemajíce kněžské moci, nemohli rozhřešiti od hříchů, byli kající patrně již rozhřešení a šlo jen o obřad usmíření s církví. Tutéž moc uděluje jáhnům 32. kánon sněmu illiberského.

Připuštění k pokání provázeno bylo po zpovědi vkládáním rukou. U sv. Otců je o něm často řeč. V staré církvi znamenalo vždy nějakou milost. Zdá se, že s tímto vkládáním rukou bylo spojeno svátostné rozhřešení.

Z toho, že nebyli připuštěni k eucharistii, nelze souditi, že nebyli rozhřešení. Víme o padlých z listu Innocence I., že v pronásledování byli připuštěni k pokání, ale nikoliv k eucharistii, později pak i k přijímání. Co bylo ono pokání bez přijímání? Jen-li veřejné pokání? Vždyť pro nebezpečí smrti nemohli ho nastoupiti! Patrně dostali rozhřešení; proto byli později připuštěni i k přijímání. Také sv. Augustin činí rozdíl mezi smířením a pokáním.

Jsou i výslovná svědectví, že se rozhřešení dávalo hned tehdy, když veřejné pokání bylo uloženo. Praví-li Pacian, že hříšník, dokud hřeší, je mimo církev, a že když přestal hřešiti, je zdravý, takže není k hanbě církve, znamená to, že je zdravý, když začal pokání, t. j. že byl rozhřešen. Jiná svědectví jsou u sv. Ambrože, Origena, Jeronýma a j.

V staré církvi, a to hned v prvních dobách, vznikla různá kázeň, spojená se svátostí pokání. Svátost pokání a kajickou kázeň dlužno dobře od sebe lišiti. Ona zůstává podstatně nezměněna, tato se měnila podle dob a míst; ona je od Krista, tato od církve; ona je záležitost vnitřní, tato zároveň vnější. Svátost má tři části: lítost, vyznání, zadostiučinění (pokutu). Kajická kázeň záležela v rozmanitých skutcích, jež měly odčiniti urážku, Bohu spáchanou, napravit pohoršení, dané lidem, ukázati hříšníkovi ná-zorně zlobu hřichu, napomáhati mu k vnitřní lítosti, jiné od hřichu odstrašovati. Kající kázeňské soustavy jednotlivých církví obsahovaly tedy zevní projevy lítosti a pokut. Mimo to dělo se při veřejném pokání zevní usmíření s církví vkládáním rukou. Rozhřešení a toto smíření podstatně se od sebe liší. Když veřejné pokání přestalo, přestalo i usmířování; rozhřešení však zůstalo. Když v staré církvi zpětivý hříšník přijal rozhřešení, ale nebyl veřejně s církví smířen, poněvadž nebyl ke kající kázni církve

připuštěn, byla mu, jak patrně, udělena svátost pokání. Dějepisci, kteří tomu nerozuměli, psali, že mu církev odepřela smíření s Bohem. To je omyl.

Uveďme něco málo z kající kázně církve. Vždy byla soukromá zpověď a vždy také soukromé zadostiučinění (pokuta). Vedle toho byla veřejná zpověď a vyvinuly se záhy rozmanité kající kázně. Nelze jich uvést, nebo jsou různé, ale možno je shrnouti v tři, v pokání soukromé, kánonické a veřejné. Bylo tedy v církvi soukromé pokání: jen svátost, asi jako dnes, pokání kánonické: svátost spojená s kajícími skutky, jež byly ukládány podle řádu, jež si ta která církev vypracovala, a pokání veřejné, dobrovolné a nucené. Pokání kánonické bylo veřejné i soukromé; pravidelně veřejné. I dnes ukládá se za některé hříchy „veřejná pokuta“, t. j. veřejné skutky, jako návštěva chrámu a p.; konají se ovšem soukromě, tak že nikdo o nich neví, rovněž nemůže z nich nikdo na hříchy souditi. Kánonické pokání konalo se podobně po tajné zpovědi, neurčil-li kněz, ovšem za souhlasu kajícího, jinak. Když se konalo veřejně, hříchy zůstaly, jak se samo sebou rozumí, neprozrazeny, leda že šlo o hříchy vůbec veřejné. Pravidlem bylo: veřejné hříchy dlužno vyznati a se z nich káti veřejně; tajné aspoň tajně. Veřejné pokání záleželo ve veřejném obvinění sebe před biskupem, kněžstvem a lidem, v částečném vyloučení z církve, v převzetí různých kajících skutků, v slavnostních obřadech na počátku, na př. oblečení kajícího roucha, a na konci při usmíření, jež se konalo na Zelený čtvrtek. Ukládalo se za tři hříchy: odpad, vraždu, smilstvo; mnozí konali je dobrovolně.

Rauschen, badatel z tábora dějepisců až nadkritický, píše asi takto: Veřejná kázeň kající vládla v starověku křesťanském všude vyjma Anglii a Irsko. Spočívala v rukou biskupů. Biskup určil, kdo má k veřejnému pokání býti připuštěn, jak dlouho má pokání trvati, vykonal na konec usmíření. Ve IV. století býval úřad tento odevzdáván zvláštnímu knězi, jenž se zval „kněz nad pokáním“; kdy se tak dělo, nevíme... Před tím konalo se vyznání (místo obžaloby) před obcí. On měl konati šetření o spáchaných těžkých hříších; on přijímal donesení o nich. Když se mu někdo vyznal dobrovolně, uložil mu příslušné pokuty, bděl, aby je kající vykonal, a rozhřešil ho. On byl také rádcem ve věcech svědomí. Bylo-li toto zařízení také v Římě, nelze říci.

Veřejnému pokání podléhaly všechny kapitální hříchy, někdy snad jen řečené tři, někdy i jiné, jež se k nim počítaly. Podléhaly mu, i když jejich vyznání bylo tajné. Také za hříchy, jež ke kapitálním náležely, bylo lze převzít veřejné pokání. Když veřejné pokání bylo uloženo za tajné kapitální hříchy, bylo takové, aby povaha hříchu zůstala utajena; jen ve Špa-

nělsku, kde kající kázeň byla zvlášť přísná, nebylo prý této opatrnosti dbáno. Že tomu tak, že totiž veřejné pokání neprozrazovalo tajného hříchu, svědčí sv. Cyprian, Origenes, Afraat, sv. Basil, sv. Augustin a zvláště sermo 351, jenž se přičítá sv. Augustinu. Rauschen je uvádí. My přineseme jejich výroky při jiné, důležitější pravdě.

V ý v o j k a j í c í k á z n ě na východě a na západě byl jiný. Na východě byli kající od doby Deciova pronásledování zařazováni do tříd. Obyčejně uvádějí se čtyři třídy, ale o nejnižší třídě zmiňuje se teprve sv. Basil (4. stol.). Na západě se toto roztrídění neujalo. Teprve v 9. stol. nalézáme tu jeho stopy.

Třídy kajících byly: a) Plačící (prosklaiontes) stáli v přední chrámové a prosili vstupující za přimluvu u Boha. b) Slyšící (akroomenoi) stáli za katechumeny a byli, jako tito, přítomni pouze poučné části bohoslužeb, zvané později mše katechumenů. c) Ležící (hypopiptontes) vrhali se po odchodu slyšících na zemi a biskup kladl na ně modle se ruce. Mohli-li zůstat přes celé bohoslužby, není jisto. Touto třídou začalo vlastní pokání. Jim bylo konati skutky, jež starší zovou „zhubení těla.“ Stáli v této věci pod dozorem, kdežto dřívější dvě třídy byly ponechány samým sobě. d) Stojící (systantes) stáli vedle věřících, jsouce přítomni celé mši sv., ale k přijímání nepřistupovali, rovněž ne k obětem.

D o b a p o k á n í bývala dlouhá, někdy trvala do smrti, ale mohla býti zkrácena. Zajímavý je zvláště zjev, známý nám již z 2. století, že se tak děje na přimluvu mučedníků „listky pokoje“. Věřilo se, že přimluva mučedníků je u Boha mocná, jednak pro jejich nadměrné zásluhy, jednak proto, že přijdou po smrti hned do nebe. V době sv. Cypriana neměli mučedníci právo dáti kajícím „pokoje“, jak se smíření s církví říkalo, nýbrž mohli je toliko doporučiti milosti biskupa. Cyprian soudil, že podle Písma (Mat. 16, 19) jen biskupové, kteří vládnou mocí klíčů, mohou rozhodovati o přijetí kajících (usmíření).

Veřejné pokání bylo dovoleno toliko jednou v životě. Dělo se tak podle sv. Augustina, aby neupadlo v opovržení. Hříšníci zpětí nebyli tím opuštěni. Papež Siricius († 399) dovolil jim býti přítomni celé mši sv. a přijmouti před smrtí Velebnou svátost.

Smíření s církví stalo se po uplynulém pokání, v Římě na Zelený čtvrtek, na východě o Velikém pátku. Při těžké nemoci stalo se hned. Uzdravil-li se kající, přidělen byl čtvrté třídě.

Klerikové podléhali v prvních třech stoletích veřejnému pokání jako ostatní. Ve 4. století hleděli se ho sprostiti. Papež Siricius jim je zakázal.

Ve 4. století stává se na západě veřejné pokání mírnější a řidší. Sv. Augustin píše: „V naší době stalo se tolik poklesků

zvykem, že se neodvažujeme laika vyloučiti, ba ani klerika degradovati.“ U jeho vrstevníka se čte: „Nemůžeme nikoho odmítnouti od sv. přijímání, nevyzná-li se dobrovolně, aneb není-li od světského nebo duchovního soudu usvědčen.“ Ovšem odpad byl tehdy již řídký, hříchy proti 6. přikázání zevšeobecněly, vražda znamenala by vydání hříšníka světskému soudu. Mnozí odkládali pokání, ano i křest na dobu před smrtí; mělo veřejné pokání nyní mnohé následky společenské.

Na západě uvedených čtyř skupin kajících v téměř způsobu nebylo nikdy. S kajícíky vzhledem k účastenství na eucharistii zacházeno asi jako s katechumeny. Aby v církvích, jichž kající řády se lišily, zavedena byla jednotu, byly vydávány „kající listy“, obsahující poučení o pokání. Mnohé sněmy, jako elvirský z r. 300, ancyrský z r. 313, nicejský z r. 325 vydávaly kající kánony. Zvláštní vliv měly kající výnosy papežů z doby od konce IV. stol.

Na východě byl patriarchou cařihradským Nektariem zrušen úřad kněze nad pokáním. Tím se stalo veřejné pokání číre dobrovolné, jelikož nebylo úřadu, jenž by kapitální hříchy vyšetřoval a donesení o nich přijímal. Jen tehdy, když se stal hrubý přestupek a působil veřejné pohoršení, bylo lze užití starých ustanovení o veřejném pokání. Záleželo hlavně ve vyloučení z bohoslužeb anebo aspoň od stolu Páně. Od časů Pseudo-Dionisia (asi r. 500) nečteme o veřejném pokání na východě vůbec.

Na západě udržela se kající kázeň déle. Byla přijímána často dobrovolně, ano na náhrobních nápisech čteme někdy jako chválu a zásluhu, že zemřelý mnoho let ztrávil ve veřejném pokání. Poznenáhla nabývalo povahy trestu. Na počátku středověku vznikly knihy pokutné (*libri poenitentiales*), penitenciáře, nejdříve v Irsku a Anglii, pak ve Francii a jinde. V těchto knihách byla zaznamenána pokuta na každý hřích. Počet hříchů je veliký. Náležejí k nim i takové, jako nenábožnost, holení v neděli. Pokuty záležejí nejčastěji v postu, ale pravidelně jen pro čas postní. Byly sepsovány od vynikajících biskupů, ale věroučné váhy nemají. Církev Římská, zdá se, žádných neměla.

Nejstarší církvi vyčítá se, jak jsme podotkli, přílišná přísnost, zvláště vzhledem tří uvedených hříchů: odpadu, vraždy, smilstva. Že prý odpírala rozhřešení smilníkům do počátku třetího stol., odpadlíkům do poloviny III. stol., vrahům do počátku čtvrtého století. Když je ve IV. stol. připouštěla k usmíření s církví, zůstávala nicméně nesmířitelná k zpětvěcům; teprve od IV. stol. mírnila se prý i tato přísnost.

Je pravda, že uvedené hříchy podrobeny byly jiné kázi, nežli hříchy ostatní, avšak dobře dlužno lišiti: zpověď, veřejné smíření s církví a eucharistie. — Cyprian vypravuje, že někteří z jeho předchůdců vyloučili cizoložství z pokání. Avšak přísnost

některých není kázeň církve, nýbrž výstřednost jednotlivců. Cyprian je omlouvá, že přes různou praxi neporušili jednoty církve. Bylo tedy v církvi zvykem, rozhřešovati cizoložství. Ustanovil-li sněm elvirský z r. 306, že křesťané za zvláště veliké zločiny nemají na konec dostati přijímání, je řeč o eucharistii; mlní-li se přijetí, mlní se veřejné smíření, jako bylo v obyčeji po kánonickém pokání. Z toho však nenásleduje, že jim, káli-li se upřímně, bylo odepřeno rozhřešení. Proč by Tertullian na katolíky tolik napadal, že připouštějí k pokání a rozhřešují cizoložníky a cizoložnice? — Coelestin I. (437) kárá přísně galské biskupy, že odpírají rozhřešení umírajícím, nazýváje pochybování o milosrdenství Božím bezbožností. Sněm nicejský 325 nařizuje, že každý umírající má podle starodávného církevního zákona přijmouti „viaticum“, jemu zvlášt potřebné. Viaticum je buď poslední přijímání, buď smíření s církví, totiž rozhřešení soukromé nebo smíření veřejné. Mnozí myslí rozhřešení, po něvadž sněm ještě zvlášt praví, že žádnému nemá býti odepřena eucharistie, kdo si ji žádá. Zpětiví hříšníci nebyli k pokání po druhé připouštění, ale z toho nenásleduje, že neobdrželi rozhřešení. — Když Origenes píše, že kdo upadl v cizoložství má býti napomenut, aby konal pokání a tak se uchránil nového pádu, že po druhé má tak učiniti, aby se uchránil pádu třetího, a když dodává, že se ve velkých hříších připouští jen jednou pokání, nelze slova jinak srovnati, nežli: veřejné pokání, které plně usmířovalo s církví a vracelo zase všechna práva, bylo jen jedno, avšak soukromé pokání se připouštělo, ano doporučovalo stále, a kdo v něm setrval, došel aspoň před smrtí usmíření, t. j. rozhřešení a přijetí eucharistie. — Sv. Ambrož dí, že jeden je křest a jedno veřejné pokání, že však za menší hříchy máme činiti pokání denně. Sv. Augustin praví, že se povoluje pokání jen jednou, aby, jak jsme již uvedli, prostředek tak spasitelný neupadl v opovržení, že však soukromé pokání se nikomu neodpíralo a neodpírá. — Papež Siricius, tážán jsa o zpětivých hříšnících, odpověděl, že se nemohou již veřejně káti, ale mají se spojovati s modlitbami církve. Smějí býti při mši sv., ale nesmějí přijímati, před smrtí mají přijmouti viaticum. Z toho právem soudíme, že byli usmířeni skrze rozhřešení s Bohem a církví, nebo jinak by nebyli ani do chrámu připuštění, a že odpírání eucharistie bylo trestem pro nehodnost jejich.

Přísnost prvotní církve opírala se o vážné důvody. Jako ideál křesť. života hlásáno bylo zachování křesťní nevinosti. Tento ideál stal se jaksi zákonem pro každého. Když mnohé církve zacházely příliš daleko, vylučující veliké hříšníky, zvláště zpětivé, na vždy z církve, a tudíž i z pokání, papežové zakročili a uvedli vše na pravou míru. To trvalo ovšem delší dobu. Sv. Pavel přijal smilníka zase do církve (2. Kor. 2, 6), sv. Jan jinocha lupiče. — Nastal směr nemírné

přísnosti. Církev bojuje proti němu. Vidíme zde něco podobného jako při rozvoji nauky, k němuž bludařství dalo popud. Přísná kázeň byla potřebná, neboť pohané pásli po každé příležitosti proti křesťanům. Jiné doby, jiné zvyky. Kdyby některý sv. Otec z prvních století vstoupil mezi nás, užasl by nad mírnou kající kázní naší. Avšak povzbudil by se zase, vida, že křesťané užívají horlivě svátosti pokání i proti malým hříchům, a jak úcta eucharistie rozkvetla.

Tanquerey shrnuje soud o těchto otázkách ve věty:

a) Z Písma a nejstarších památek jest dějepisně jisto, že církev přijala a vykonávala moc, odpouštětí hříchy po křtu spáchané. b) Církev přijala a vykonávala tuto moc jako moc soudcovskou. Klasickým svědkem je Cyprian. c) Moc klíčů vztahovala se na všechny hříchy, žádného nevyjímaje. d) Veřejné pokání usmiřovalo nejen s církví, nýbrž i s Bohem, odpouštělo nejen trest, nýbrž i vinu.

Spor by mohl býti o dvě věci: a) bylo-li někdy v celé církvi rozhřešení z tří kapitálních hříchů odpráno; b) bylo-li v prvních stoletích vedle veřejného pokání také pokání soukromé.

Co se týče první otázky, nejsou prameny, jichž se odpůrci dovolávají, dosti jasné, i nelze z nich jistého důkazu sestavit. Bylo-li někde rozhřešení odpráno, šlo o kázeňské předpisy. Naše důvody stačí zajisté na důkaz, že rozhřešení nebylo odpráno od celé církve nikdy.

Co se druhé věty týče, praví odpůrci, že byla sice někdy tajná zpověď, ale soukromé pokání nikoliv; totéž mělo platnost o rozhřešení, kromě u těžce nemocných, jimž se rozhřešení dávalo též soukromě. — I tu věc jsme hleděli objasniti. Že je málo zpráv o soukromém pokání, je přirozené. Veřejné pokání spojeno bylo s rozhřešením. První rozhřešení bylo svátostné, rozhřešení na konci znamenalo odpuštění trestů. Veřejné pokání spojeno nebylo s porušením zpovědního tajemství, poněvadž se ukládalo za přemnohé hříchy, podle odpůrců dokonce za všechny.

Duchovní osoby, jež padly do těžkých hříchů, nebývaly připuštěny k veřejnému pokání, laikové, již prošli veřejným pokáním, nebyli k vyšším svěcením připuštěni. Ale že docházeli rozhřešení, je patrné z toho, že konali pokání soukromé, že nebyli vyloučeni, nýbrž degradováni k úřadům nižšího svěcení. Však jsou také příklady veřejného pokání duchovních osob.

Které hříchy bylo třeba veřejně vyznati a převzít za ně veřejné pokání? Zvaly se peccata capitalia, t. j. hříchy hlavní (rozlišuj od hlavních hříchů, jak se dnes v katechismu uvádějí). Sv. Augustin nazývá je jednou přehroznou (immania) a dí o nich, že vylučují z těla církve, t. j. že přivádějí hříšníku exkomunikaci. Počet těchto hříchů není vždy stejný. Obyčejně uvádějí se tři: odpad (idololatria-

modlářství), smilstvo (adulterium et fornicatio-cizoložství a smilstvo vůbec), vražda (homicidium). Ve čtvrtém století byl kruh jejich rozšiřován. Odtud pochopíme, že sv. Jan Zlat., který vydal zvláštní spis o kněžství, uvádí 17 povinností kněžských, ale o zpovídaní se nezmiňuje. Tertullian, odpadlý k sektě montanismu, zval je neodpustitelnými. Církev pohlížela na ně namnoze tak, jak my pohlížíme na hříchy proti sv. Duchu.

Proč byly právě tyto tři hříchy pokládány za nejtěžší? Tertullian dí: poněvadž jsou proti Bohu (odpad) anebo proti jeho chrámu (smilstvo, vražda). Vliv mělo prý také rabínské podání, které tyto hříchy zvlášť odsuzovalo. Mnozí praví, že tyto tři hříchy znamenaly tři skupiny hříchů. K odpadu patřily by též věštění, čarování, k smilstvu sňatek se švakrem nebo švakrovou, se zasvěcenou pannou, k vraždě loupež, zneuctění hrobu, krádež v kostele. Avšak neoprávněno jest rozšiřovati takové místní zprávy na celou církev, protože kázeň byla na různých místech různá. Snahu, rozšířit rozsah smrtelných hříchů, znamenati lze zvláště ve 4. století. Sv. Basil kárá ty, kteří mají za těžké hříchy jen tři hříchy kapitální, a jiné, jako hněv, potupy, lakotu, pokládají za přestupky, hodné toliko malých pokárání. Podobně píše sv. Augustin. Sám prohlašuje hříchy, uvedené sv. Pavlem v listě ke Galatům (5. 19. n) a Korintským (1. Kor. 6, 9. n), jako lakotu, krádež, opilství, utrhačství, loupež, za hříchy těžké.

Od 4. stol. ukládá se veřejné pokání jen za tři kapitální hříchy. Ve středověku dáváno jméno „kapitální hříchy“ těm, jež nyní shrnujeme názvem „sedmero hlavních hříchů.“ Nejnižším stupněm veřejného pokání bylo vyloučení z účasti při mši sv. nebo při sv. přijímání. Toto vyloučení patřilo snad vždy k veřejnému pokání. Kajcník tím nebyl prozrazen, poněvadž se i jiní věřící na čas dobrovolně vzdalovali stolu Páně. Jiné pokuty veřejného pokání byly: modlitba, půst, různá zdrželivost, neuzívati koupele, prositi za modlitbu kněze, chudé a vdovy. Tertullian žádá, aby kající léhali v pytli a popelu, tělo nečistotou znešvařili, pokrmů požívali nekořeněných, modlitbu provázeli hojnými posty, vzdychali, plakali, dnem a nocí k Pánu volali, před kněžími na tvář padali, miláčkům Božím kolena objímali, bratřím se poroučeli. Změna šatu a popel byly, zdá se, zvykem jen na západě, kde se v době 4. a 5. století měli prý zdržovati též manželského obcování a nevcházeti v druhý sňatek. Bývalý veřejný kajcník nemohl byti knězem.

Na západě, zdá se, směli býti při celé mši sv., toliko nepřistupovali k stolu Páně. V chrámě měli zvláštní místo blízko dveří.

Na východě bylo, jak jsme již řekli, veřejné pokání záhy zrušeno. Na západě trvalo dlouho do středověku. Pouze v Anglii a Irsku se řádně neujalo. Obyčejným veřejným pokáním bývaly trestány: vražda, zabití, únos panny, smilstvo, lichva,

křivá přísaha, čarování, sňatek mezi příbuznými, ovšem jen tehdy, byl-li hřích vrchností uznán a trestán; však mohlo být přijato dobrovolně. Konalo se někdy velmi slavnostně. Pro soukromé pokání za tajné hříchy sloužily kněžím jako rukojeti uvedené již „knihy pokutné anebo modlitební, poenitenciáře“; některé sněmy vytýkají jim přílišnou mírnost. Za to prý v Galii zaveden od vlády krutý obyčej, aby k smrti odsouzeným nebylo dáváno rozhřešení. Karel IV. jej r. 1397 zrušil.

Obrat v kajičné kázni na západě nastal v vykupováním z pokání. Počátek vzalo v Anglii. Záleželo nejprve ve změně kánonického pokání za modlitbu, almužnu a jiné lehčí skutky. Šlechta a boháči změnili zvyk tak, že za sebe dávali se káti jiným, ovšem za odměnu. Tím byla vážnost kajičné kázně podkopána. Zvláště křiklavě rozšířil se zvyk zástupníčeho pokání v Anglii. V Německu kajičná kázeň dostala novou těžkou ránu „vykupováním peněžitým“. Kající skutky bylo lze změnit v dary na různé dobré účely. Někdy od XII. stol. užíváno těchto peněz pro obecné potřeby, na př. stavbu silnic. Ponenáhlu se celý kající řád změnil v peněžité příspěvky. Ze zvyku toho pošly nejednou těžké zlořády. Sněm lateranský IV. 1215 marně proti tomu bojoval. Teprve sněmu tridentskému se podařilo zjednatí nápravu. Pokusy, vrátit se k starým obyčejům, potkaly se vesměs s neúspěchem. Reformace je učinila vůbec nemožnými. Jansenistická přísnost nebyla z ducha katolického a proto více uškodila nežli prospěla. Blahodárná byla změna, že přísné výnosy proti každému směšování zpovědi s penězi odstranily na vždy všeliké zneužití.

Svátostná moc odpouštětí hříchů je moc soudní.

1. Nejprve několik poznámek o moci soudní.

Moc soudní ve státě je moc knížete nebo moc od něho jiným daná: ukončit spor, když byl podle zákona rozhodnut, nebo uložiti zasloužený trest těm, kdož zákony přestoupili. Moc soudní má tudíž dvojitý úkol: a) stanoviti v nejistých případech, co je podle zákona nebo proti němu, b) trestati přestoupení zákona. Proto se mluví o civilním a trestním právu.

Moc soudní je vždy spojena s právem přinucovacím, a to dvojitým směrem: a) soudce může přinutiti toho, kdo je vinen ve věci civilní nebo trestní, aby se postavil před jeho soud, b) může po rozsudku jej nutiti, aby se mu podrobil.

Vykonávání soudní moci žádá, a) aby věc sporná byla řádně vyšetřena a poznána, b) aby rozsudek byl pronesen podle zákonů.

Rozsudek soudcův je účinný. Ve věci civilní rozhoduje, kdo má ze sporných stran pravdu, a přinucuje je, aby to uznaly.

Ve věci trestní nečiní sice z vinníka nevinného ani z nevinného vinníka, ale působí, že odsouzený podléhá přiměřenému trestu, osvobozený stává se volným.

Moc soudní vztahuje se jen na poddané. Strany mohou si vyžádati od kohokoli rozsudek ve sporné věci, ale tento rozsudek není víc nežli rada znalce.

Podobnost mezi mocí soudní a mocí klíčů z povědních: a) v obojí moci jde o vinníka, b) obojí moc chce nějak potrestání vin.

Nepodobnost obou: a) Hlavní rozdíl záleží v tom, že soudní moc nemá za účel dobro jednotlivcovo, nýbrž dobro státní; proto hlavně jde jí o potrestání vinníka. Účel moci klíčů jest dobro věčné, odstranění hříchů. Proto potrestání viny přistupuje pouze jako cíl druhotný. b) Výrok soudcův pouze prohlašuje, kdo je vinen a kdo nevinný; výrok kněžský činí ve svátosti pokání nespravedlivého spravedlivým. c) Tresty soudcovské jsou číře vindikativní; pokuty při pokání činí zadost a léčí. d) Moc soudce světského týká se vnějšku (*pertinet ad forum externum*); moc kněze ve zpovědi týká se svědomí (*forum internum*). e) Před soudem obviněný, žalující a svědek jsou různé osoby; při pokání kajcník je vinníkem, žalujícím a svědkem.

Ve svátosti pokání odpouštějí se hříchů jinak nežli při křtu. Ve křtu má odpuštění hříchů povahu daru, jelikož katechumen nemůže z nich nijakým způsobem klásti účet. Ve svátosti pokání má odpuštění povahu soudního výroku, jelikož kajcník je povinen se obžalovati, a kněz podle zákonů církve jeho hříchů rozsuzuje. Pravíme, že pokání má „povahu“ soudu, nebo mezi světským soudem a soudem ve zpovědi je uvedený svrchu rozdíl. Soud zpovědní je soud Božího milosrdenství. Ale jest to pravý soud. Co náleží k podstatě soudu, ve zpovědi se nalézá. K podstatě soudní moci náleží dvě věci: osoba s veřejnou vážností (auktoritou), před níž obžalovaný povinen jest se postaviti, rozsudek ne podle libovůle, nýbrž podle zákona a zásluhy vinníka. Kdo není opatřen veřejnou vážností, není soudcem, leda smířčím. Kde se neděje soud podle zákona a zásluhy, je tyranie nebo milost. Nezbytná podmínka řádného soudu je vyšetřování a výslech svědků. K podstatě soudního výroku nepatří, neboť mohou obstarány býti také od jiného nežli od soudce. To vše je při zpovědi.

Kdo nepohlíží na moc odpouštění hříchů jako na moc soudní, nepojme pravou podstatu svátosti pokání. Pravda ta je ostatně takorba článkem víry, neb sněm tridentský dí: „Pán náš Ježíš Kristus, maje odejiti se světa do nebe, zanechal kněze, své zástupce, jako představené a soudce, k nimž všechny lidské hříchů, do nichž věřící padli, mají býti doneseny, aby mocí klíčů pronesli soud

odpuštění nebo zadržení.“ Kánon dí: „Kdo by řekl, že svátostné rozhřešení není soudní výkon, nýbrž pouhý úřad pronéstí a prohlásiti, že hříchy jsou zpovídací odpuštěny, je v klatbě.“ Prohlášení je proti reformátorům XVI. stol. Malinovskij patřil také mezi odpůrce.

2. **D ů k a z z P í s m a.** Ze slov, kterými Pán Ježíš dal apoštolům moc vázati a rozvazovati, odpouštěti hříchy a zadržovati je, soudíme právem na moc soudní. Každý uzná, že jde o moc soudní, kde je od řádné vrchnosti ustanovený soudní dvůr, kde každý vinník je povinen před tímto soudním dvorem se zjevití a přijmouti jeho soudní výrok, kterým je prohlášen za vina nebo nevina, kde soudce má právo a povinnost souditi vinníka podle určitých zákonů a podle jeho viny ho odsouditi nebo osvoboditi, pokutu mu uložití. To shledáváme ve svátosti pokání. Moc klíčů nad hříchy je apoštolům a církvi dána od Pána Ježíše, je tedy od vrchnosti nejoprávněnější, od vrchnosti božské. Zpověď je z ustanovení Božího. Každý, kdo upadl do smrtelného hříchu, je povinen vyhledati soudní moc klíčů. Světský soud předvádí k zodpovídání fyzickým nucením, soud nad hříchy nucením mravním, jelikož podle ustanovení Páně se hříšník může pravidelným způsobem zbaviti smrtelného hříchu jen touto cestou. Kněz, jenž kajčníka zpovídá, posuzuje jeho vyznání, vyptává se, vidí-li toho potřebu, zkouší velikost hříchů a lítost nad nimi projevenou. To vše odpovídá soudnímu šetření. Poté mocí od Boha sobě danou, řídě se zákony církve, hříšníku rozhřešení udělí nebo neudělí. Udělí-li se rozhřešení, uloží pokutu, kterou kajčník je povinen přijmouti a vykonati. Kněz, jenž rozhřešuje, vykonává moc vázati a rozvazati zároveň, nebo rozvazuje od hříchů, a to tak, že i před Bohem jsou odpuštěny, váže pokutou, kterou kajčníka váže též před Bohem. Odepře-li rozhřešení anebo odloží, až ještě chybějící podmínka bude vyplněna, váže, nebo hříšník zůstává hříchem vázán. To vše nesmí kněz konati libovolně, nýbrž podle zákona Páně.

Má tedy svátost pokání podstatné vlastnosti soudu. Zvláště rozsuzovati a prohlašovati vinu a nevinu je soudu vlastní, a právě na tuto věc klade Spasitel váhu, mluvě o vázání a rozvazování, odpouštění a zadržování.

Tento důkaz nabývá váhy, uvážíme-li, že říše messianská, t. j. církev byla předpověděna a od Krista opět a opět jmenována královstvím (Mat. 3, 2; 13, 1. n; Skut. 1, 3. 6.). Apoštolové očekávali proto také království, v němž budou míti vynikající místa (Mat. 18, 1; 20, 20; Mar. 9, 33; Luk. 9, 46). Proto, když jim Spasitel dal moc vázati a rozvazovati (Mat. 18, 18), a to tak, že kdo se jí nepodrobí, má býti jako publikán, t. j. vyloučený (Mat. 18, 18), apoštolové myslii nezbytně na moc, jež soudí. Když pak jim dal moc odpouštěti a zadržovati hříchy (Jan 20, 21. n.), chápali, že jest to část oné moci klíčů, kterou

přijali nad celou církví jakožto duchovní společnosti. Podle toho také jednali (1. Kor. 5, 1; 2. Kor. 13, 10).

P o d á n í svědčí kajícínou kázní o soudní povaze svátosti pokání. Hříšníku bylo se zjevití před biskupem nebo knězem, jenž rozhodl, má-li býti připuštěn k eucharistii čili nic. Usmíření s církví mělo právní platnost na zemi, rozhřešení pak před Bohem. Dejme tomu, že rozhřešení bylo dáváno teprve na konci veřejného pokání. Poněvadž pokládáno bylo za nezbytné k spáse, udělilo se, hrozilo-li pronásledování nebo nemoc, i před ukončením pokání. Sněm laodicejský z r. 343 a 381, kartaginský z r. 397 žádají, aby biskup vyměřoval pokání podle hříchu. To vše odpovídá soudnímu jednání.

Soudní povaha pokání je vyslovena i zvlášť mnohými výroky sv. Otců. — Apoštolská ustanovení píší: V kostele při kázání sudí, maje moc souditi ty, kteří hřešili. Nebo vám biskupům je řečeno: Cokoliv svážete na zemi . . . Sudí tedy, biskupe, opřen o svou moc, jako Bůh sám.“ Slova vztahují se asi na V. stol. — Sv. Ambrož, vykládaje o moci vázati a rozvazovati, dí: „Proto Pán, co dříve náleželo k jeho soudu, dal apoštolům, moc odpouštěti hříchy, spravedlivě rozvazovati, aby nebyly rychle rozvazovány a nezůstaly dlouho vázány.“ — Sv. Hilarius: „Aby všichni udržováni byli v bázni, předeslal nezměnitelný soud apoštolské přísnosti, aby ti, které na zemi sváží . . . a rozváží . . . tímto apoštolským soudem byli také v nebi rozvázáni a svázáni.“ — Sv. Jeronym a Jan Zlat. přirovnávají kněze Nového zákona ke kněžím zákona Starého a prisuzují jim nad ně pravou soudní moc. Jeronym dí, že biskup a kněz váže a rozvazuje podle svého úřadu, že když slyšel rozmanitost hříchů, ví, jak má vázati a rozvazovati, že soudí, maje klíče království nebeského, jaksi již přede dnem obecného soudu. Jan Zlat.: „Kněží jsou a bydlí ještě na zemi, ale obdrželi správu nebeských věcí a moc, kterou Bůh nedal ani andělům ani archandělům. Nebo ne k nim bylo řečeno: Cokoliv svážete . . . Kdo vládnou na zemi, mají též moc vázati, ale jen těla; toto pouto však uchvacuje i vniká do nebe, a vše, co kněží zde činí, Bůh potvrzuje nahoře, Pán stvrzuje soudní výrok svých sluhů. Nebo co jiného jim dal, leč moc nade vším nebeským? Praví: Komu odpustíte hříchy . . ., která moc může býti větší? Otec dal veškeren soud Synu (Jan 5, 22); vidím, že jest jim úplně od Syna odevzdán . . . Byl by zřejmý nerozum, pohrdati vládou, bez kteréž nemůžeme dosíci spásy, darů slíbených.“

Jest zajisté také případné, aby se hříchy po křtu spáchané jinak odpouštěly než při křtu. Sněm tridentský poukazuje, že při křtu kněz nemusí býti soudcem, poněvadž církev nikoho nesoudí, kdo se k ní branou křtu nepřidružil. Před soudnou stolicí náleží poddaný. Suarez přidává, že hříchy po křtu jsou těžší, a že proto žádají trpčícího léku; takovým lékem je nikoliv snadné obmytí a znovuzrození, nýbrž spravedlivý soud. Kdyby

odpuštění hříchů bylo příliš snadné, mohlo by být pokání povzbuzením k nim.

3. Ještě malý dodatek, týkající se rozdílu mezi soudem světským a zpovědí. Soud světský má účelem veřejné dobro společnosti, na př. chrániti před zločiny, vrahy a jinými škůdci odsuzováním jich; někdy také osvobozovati křivě obžalované. Účelem soudu svátostného je prospěch vinníka, jeho osvobození a omilostnění. Poněvadž se mu však ukládá pokuta, a obžalování sebe jest samo sebou nemalým zadostiučiněním božské spravedlnosti, je i při soudu svátostném kající trest, který při světském soudu záleží v trestech, soudním výrokem uložených. — Jiný rozdíl záleží v tom, že světský soud soudí jen zevní činy, soud svátostný skutky vnitřní. Na vnitřní smýšlení neúcty, nenávisti, nevěry, nečistoty a j. zákoník světský nemá paragrafů, kdežto kněz soudí hlavně tuto vnitřní stránku, jelikož právě v ní jest mravní vadnost. Kající kázeň minulých dob dávala svátosti pokání větší podobnost se světským soudem, majíc na zřeteli také blaho společnosti a podrobuje trestu hříšné činy také pro jejich veřejnost. — Třetí rozdíl je, že soudce zločince v duši od zlého činu neočisťuje, kněz hříšníka ano. Osvobodí-li obžalovaného, činí tak proto, že se přesvědčil o jeho nevině; neočistil ho, nýbrž uznal nevinu, jež byla již dříve. Mimo to se může klamati, anebo vidí vnitřní vinu, avšak zevní čin není dosvědčen tak, aby mohl být souzen. Odsoudí-li, vyměří trest, pro kající přiznání snad menší, ale více učiniti nemůže. Kněz ničí v duši hříšníka vinu, takže ten, jenž měl na sobě nespravedlnost hněvu, smilství, krádeže a j., je nyní před Bohem spravedlivý. To jest zajisté podivuhodná věc, kterou svátostný soud vyniká neskonale nad každý soud. Proto se zve také soudem milosrdenství. — Odsouditi k věčným trestům kněz nemůže, nebo trest za hříchy vyměřuje Bůh. Kněz musí dáti rozhřešení, když kající vyplnil podmínky, jichž církevní zákon žádá. Pokání má vrátiti milost, cestu k spáse. Proto zve se také soudem milosti.

Zevní znamení svátosti pokání.

K podstatě každé svátosti náleží ustanovení od Krista, zevní znamení, milost, skrze zevní znamení působená. Viděli jsme, že Kristus dal apoštolům a jejich nástupcům moc odpouštět hříchy, anebo že ustanovil svátost pokání. Přikročujeme k druhé podstatné vlastnosti: zevnímu znamení. Skládá se z látky a tvaru. Byl kdysi veliký spor mezi bohoslovci, v čem působivé znamení pokání záleží. Scotus († 1308) hlásal, že jest jím pouze rozhřešení, prohlašuje kající přípravu k zpovědi jen za podmínku, ovšem nezbytnou. Avšak vždy převládalo mínění, jež

nyní je opět téměř všeobecně, že k podstatě zevního znamení náleží jako látka: lítost, zpověď, dostiučinění (pokuta), a jako tvar: kněžské rozhřešení. Že rozhřešení je tvarem pokání, o tom nebylo sporu nikdy. Působivým znamením milosti není tudíž jen kněžské rozhřešení, ani jen skutky kajcníkovy, nýbrž zevní znamení jako celek, t. j. skutky kajcníkovy a rozhřešení zároveň. Jest tedy jen ono odpuštění hříchů odpuštěním svátostným, které se stalo tímto způsobem.

Pravoslavné věrouky uvádějí jako viditelné znamení jen ústní vyznání hříchu a slovní rozhřešení.

Látka svátosti pokání.

1. Rozeznáváme látku vzdálenou a bližší; onou je věc, která slouží k svátostnému znamení, touto jest svátostné užití této věci. U křtu voda je látkou vzdálenou, obmytí křtěnce látkou bližší. Při pokání není vzdálené látky, poněvadž celá svátost záleží v lidských skutečích. Poněvadž lze tyto skutky zevně poznati, mají dostatečně povahu viditelného znamení. Hříchy lze nazvati vzdálenou látkou, poněvadž jsou předmětem, o něž při zpovědi jde a bez nichž není možná; ale tak jmenujeme je toliko v nevlastním smyslu. Mezi vodou, kterou na znamení odpuštění hříchů člověk je obmýván, a mezi hříchy, z nichž je ve zpovědi očišťován, je zajisté rozdíl: voda je nástroj, hříchy ve zpovědi předmětem, voda znamená očištění, hříchy nikoliv. Proto se říká v bohosloví, že hříchy jsou látkou, „o níž jde,“ „nad níž“ se vzbuzuje lítost (materia circa quam). Nezbytnou látkou jsou všechny smrtelné hříchy a jen ony, po zpovědi spáchané a mocí klíčů dosud přímo neodpuštěné, anebo sice odpuštěné, ale nedostatečně vyznané. Přímo odpuštěné hříchy jsou ty, které se odpouštějí rozhřešením. Nepřímo odpuštěné jsou ty, které nebyly vyznány, ale udělenou milostí při rozhřešení byly zároveň s vyznanými odstraněny. Látkou svobodnou zovou se hříchy, které lze podrobiti mocí klíčů, ale u nichž to není nezbytné, na př. hříchy malé, hříchy již jednou rozhřešené. Látkou nedostatečnou jsou nedokonalosti, z nichž nelze rozhřešiti, jelikož hříchy ani nejsou. Látkou nejistou jsou hříchy, které provází kajcník slovy: snad, nevím a p. Zpravidla nejsou vůbec žádnou látkou, i nelze dáti rozhřešení, poněvadž je nebezpečí, že svátost bude zmařena. Všeobecné vyznání: hřešil jsem těžce, hřešil jsem jak lidé hřešívají a p. není látkou dostatečnou; rozhřešení lze tu dáti jen v případě nutnosti, když je podrobná zpověď nemožná, anebo když jde jen o látku svobodnou, jako malé hříchy, hříchy již odpuštěné. Látkou bližší jsou: lítost, vyznání (zpověď), zadostiučinění (pokuta).

Při křtu je bližší látkou obmytí vodou, lidský skutek svátostný, k němuž se užívá vody. Při pokání máme lidské skutky lítosti, vyznání, pokuty. Poněvadž jsou to skutky číře lidské, netřeba k nim látky jako vody nebo oleje.

Podle této nauky sv. Tomáše náleží lítost, vyznání a dosti-
učinění k podstatě svátosti, jsou její podstatné části, takže se
bez nich svátost neděje; podobně by se bez obmytí vodou
nestal křest. Sněm tridentský nazývá řečené tři skutky kající-
kovy „jako“ látkou a částmi svátosti.

Řekneme tedy prostě: lítost, vyznání a zadosti-
učinění (pokuta) je st látkou pokání. Náleží k pů-
sobivému znamení, t. j. k znamení, jež působí milost. Kdo
by jim upřel tuto působivost, upíral by, že náleží k zevnímu
znamení, a byl by přívržencem, třeba nevědomým, Šcota. Avšak
působnost těchto tří skutků není stejná. Lítost stává se zevním
znaméním, že ji kajník projevuje vyznáním. Vyznání je ze-
vním znaméním. Avšak každé vyznání není svátostné. Svátostné
vyznání je to, které má účelem dosáti rozhřešení. Aby vyznání
ho dosáhlo, je třeba, aby bylo spojeno s lítostí, nebo, jak dí
bohoslovci, aby bylo vyznáním „bolestným.“ Zadosti-
učinění, pokud náleží k podstatě svátosti, záleží v ochotě vykonati
uloženou pokutu. Vlastní látkou pokání je tudíž vyznání, ale
vyznání bolestné a spojené s vůlí, vykonati pokutu. Tak ná-
leží uvedené tři skutky kajníkovy jako látka k zevnímu zna-
mení a působí, ovšem spolu s tvarem, milost vykonaným
úkonem (ex opere operato). Člověk si může řečenými skutky
získati také milost jako zásluhu (po právu nebo po slušnosti).
Pokání může býti znamenitým dobrým skutkem. Tato milost
není z vykonaného úkonu, nýbrž osobní zásluhou. V tomto
zřeteli lítost, zpověď a dosti-
učinění nejsou látkou svátosti, ale
jsou přípravou srdce pro milost.

2. Tato nauka sv. Tomáše, nyní takořka všeobecná, se
doporučuje z těchto důvodů:

Podle stálé nauky církve skládá se každá svátost z látky
a tvaru jako z podstatných částí. Dokud se tedy vážnými
důvody neukáže, že pokání činí výjimku, dlužno za to míti, že
i tato svátost je má. — Eugen IV. ve výnosu pro Armény na-
zývá jako-látkou skutky kajníkovy. — Sněm tridentský pak
výslovně je jmenuje, pravě: „jako-látkou této svátosti jsou
skutky kajníkovy, totiž lítost, vyznání a zadosti-
učinění. Po-
něvadž se k úplnosti svátosti u kajníka a k plnému a doko-
nalému odpuštění z Božího ustanovení vyžadují, jmenují se
části pokání. Sněm nazývá skutky kajníkovy „částí“ a „jako-
látkou“ pokání. Část je něco jiného nežli podmínka. Podmínka
se předpokládá, nenáleží k věci samé; část k ní náleží.
Sněm dí, že jest jich třeba k „úplnosti“ svátosti. Z toho jde,
že kdyby jedna chyběla, svátost byla by neúplná. Dlužno
tedy mysliti na část nejen nahodilou, nýbrž podstatnou. Dále

dí, že se řečené tři části vyžadují k odpuštění hříchů. Co působí spolu k účinu, není podmínkou. Víra u křtu dospělého jest nezbytná, a přece není „jako-látkou“, je právě jen podmínkou, ne částí. Že skutky kajčnickovy náležejí k „působivému“ viditelnému znamení, jde ze slov sněmu, když dí, že síla pokání je „hlavně“ ve slovech: Já tě rozhřešuji . . . t. j. ve formě. Dí „hlavně“, což znamená, že záleží ještě v něčem. V čem? Účinnost svátosti záleží jen v látce a tvaru.

Je tedy lítost, vyznání a pokuta část zevního znamení, t. j. látka. Nevadí, že jsou zvány „jako-látka.“ Jméno je vzato ze sv. Tomáše Akv. a proto dlužno je bráti ve smyslu, jak mu andělský učitel rozuměl. Sv. Tomáš dal jim jediné proto jméno „jako-látka“ (quasi-materia), poněvadž nezáleží ve věci hmotné, jako voda nebo olej, a v zevním jich užití, nýbrž v lidských činech. Měl je za pravou látku. Tak vykládá jméno „jako-látka“ také římský katechismus. To jde z toho, že tvar pokání, rozhřešení, nezove se „jakotvar“, nýbrž prostě tvar, ač také záleží pouze v lidském skutku bez látky. Při křtu slova: Já tě křtím . . .“ nebyla by svátostným tvarem a platná, kdyby se při nich nedělo obmytí, t. j. kdyby nebyla spojena s užitím hmotné látky. Mohla by se proto právem zvatí „jako-tvar“. Když je tedy dokonale tvarem, jsou dokonale látkou také tři skutky kajčnickovy. Mimo to užívá sněm tridentský pro ně také prostě slova „látka“, právě: „bližší látkou jsou skutky kajčnickovy, lítost, vyznání a zadostiučinění.“

Vážný důvod záleží také v tom, že pokání má povahu soudu. Soudní výrok není možný bez obžaloby a vyšetření. Obžaloba, vyšetřování, výslech svědků jest látkou, podle níž soudce soudí; jeho výnos je jako tvar, jenž látku podle zákona rozsuzuje a na obžalovaného obrací. Bez obžaloby a vyšetření žádný soudní nález není uznán platným. Při pokání je žalobníkem sám kajčník. Tedy aspoň vyznání náleží k látce svátosti. Řekli jsme již výše, že jen bolestné vyznání, spojené s vůlí vykonati pokutu, je vyznání svátostné. Náleží tedy k látce i lítost a zadostiučinění.

3. Scotus a jeho následovníci vidí tvar v slovech rozhřešení a látku v tom, co je s nimi zevně spojeno, na př. zvuk. Skutky kajčnickovy jsou jim jen nutnou podmínkou, přípravou. Proti nauce právě hájené uvádějí asi toto: Zevní znamení je to, co milost znamená a působí. Při svátosti pokání jen rozhřešení znamená osvobození od hříchu a proto jen ono ji také působí; skutky kajčnickovy ho neznamenají a tudíž také vykonaným úkonem nepůsobí. — Avšak důvod, že jen rozhřešení znamená odpuštění hříchů, lze právem popřít. Kajčící vyznání jest jím také. Při soudu síla výroku závisí zajisté také na důvodech, které se podle šetření přidávají.

Dále namítají: Kdyby kajčník spolupůsobil k odpuštění hříchu vykonaným úkonem, byl by též spoluudělovatelem

pokání a přispíval by sám k vlastnímu rozhřešení, a to nelze připustiti. — Odpověď jest, že není každý udělovatelem svátosti, kdo k ní nějak přispívá, nýbrž jen ten, kdo látku s tvarem svátostně spojuje. Při křtu ten, kdo obmýváje dí: „Já tě křtím . . .“, při eucharistii ten, kdo nad látkou dí: „Toto jest tělo mé . . .“. Proto při pokání je udělovatelem jen ten, jenž posuzuje lítost a vyznání, ukládá pokutu a rozhřešuje. Dejme tomu, že dotek pateny a kalichu náleží při svěcení k látce, řekne-li někdo, že svěcenec, jenž se jich dotkl, sám sebe světil? Neřekne.

Důvod z tridentského sněmu oslabují skotisté řkouce, že výrazy „jako látka“, „části pokání“, jichž o skutcích kajících užívá, neznamenaají, co se do nich vkládá, nýbrž že tak, jak se čtou, připouštějí náhled Skotův. Slova „úplnost“ svátosti (integritas) nemusí znamenati podstatnou úplnost. Člověk, jemuž chybí ruka, je podstatně úplným člověkem, ač není úplným integrálně. Tak sněm mluví snad jen o úplnosti integrální. Takový výklad neodpovídá slavnému prohlášení sněmu.

Vážnější je námitka, že se dává rozhřešení nemocným, kteří jsou v bezvědomí a nemohou projevit ani lítosti ani touhy po zpovědi. Tato praxe církve, dí skotisté, svědčí pro nás, nebo takové jednání je oprávněno toliko tehdy, je-li viditelným a účinným znamením jen rozhřešení. — Odpověď: Skotisté tím nic nezískají, nebo bolestná zpověď jako nezbytná podmínka je k platnosti rozhřešení nemémě potřebná, nežli potřeba její jako látky neboli části viditelného znamení. Chce-li skotista bezvědomému nemocnému dáti rozhřešení, musí ji předpokládati zrovna tak jako my, aby uhájil soudní povahy pokání. Co se týče rozhřešení bezvědomého, možno říci asi toto: Když nemocný nějak vyjádřil vůli se zpovídati, má býti rozhřešen, nebo takový projev má za těchto okolností povahu skutečné bolestné zpovědi. Neprojevili-li takové vůle, jest dvojnásobné mínění: starší, jež pokládalo rozhřešení za nemožné, novější, hlásané od učitelů mravovědy asi od dvou set let, podle něhož se pod podmínkou může, ano má dáti. Věroučně je starší mínění správnější. Lze-li takovému nemocnému pomoci, možno tak nejspíše a nejvhodněji učiniti posledním pomazáním.

Novější praxe spočívá asi na těchto důvodech: V případě největší nutnosti lze a má se užiti všech prostředků, jež slibují aspoň pravděpodobně pomoc. Takovým prostředkem je nejistá látka. V největší nouzi lze křtiti látkou, která je sice nejistá, ale přece pravděpodobně vodou. Při pokání možno v takovém případě často předpokládati aspoň pravděpodobně potřebnou látku, t. j. ony tři skutky. Člověk, jenž přijímal svátosti, vyznával tím zajisté, že je chce přijmouti i před smrtí. Toto vyznání je jako zpověď nějaká. U člověka, který sice nežil zbožně,

ale byl věřící, lze předpokládati, že se před smrtí chce s Bohem smířiti, a že tedy dříve, nežli pozbyl smyslů, vzbudil aspoň nedokonalou lítost, bez níž není účinné svátosti. O nekatolíku, jenž v dobré víře hleděl žíti podle Krista, lze též předpokládati, že chce učiniti vše, co Kristus k spáse lidské ustanovil. Někteří vidí se sv. Alfonsem touhu po svátostném smíření s Bohem také ve vzdeších a podobných projevech bezvědomého. O odpůrci víry a církve nebo o člověku bezbožně žijícím podobné předpoklady jsou velmi pochybné.

O tvaru (rozhřešení) pokání je řeč později.

Lítost.

Lítost je první skutek kajcníkův, náležející k látce svátosti pokání.

Lítost je hlavní projev ctnosti pokání. Pokání jako ctnost je bolest a ošklivost nad hříchem. Luther učil, že pokání záleželo v „novém životě“. Věta jeho: „Již nečiniti (zlého), je největší pokání, nejlepší pak je nový život,“ byla Lvem X. zavržena. Právem. Po hříchu je pokání požadavkem přirozeného zákona, zvláště spravedlnosti. Hříšník, jenž začne vpravdě nový život, nic tak nezakouší, jako bolest a ošklivost nad svými skutky, výčitky, že jimi urazil Boha, touhu, se očistiti, napravití urážku. Pokání jako ctnost zoveme **kajcností**.

V Písmě je kajcnost nesčetněkrátě doporučena a přikázána. Oběti bez kajcnosti byly Bohu ohavností. Nový zákon začíná kázáním pokání sv. Jana Křtitele; sv. Petr mluvil po seslání sv. Ducha podobně (Ez. 18, 30; Luk. 1, 3; Skut. 2, 38; Mat. 3, 2; 4, 17; Luk. 13, 3. a j.). Ale Bůh nedoporučuje a nepřikazuje, leč skutky ctnostné. Účelem jeho zákonů a rad je naše posvěcení a spasení, naše mravní a hlavně nadpřirozená dokonalost. Pokání jest ve vůli a znamená její opravdivé odvrácení od zlého, vypuzení z duše libosti nad ním a lásky k němu, takže člověk chce nyní opak všeho zlého. S touto ošklivostí nad zlým je spojena bolest nad spáchaným zlým, nebo kdo řekne opravdově: „Chtěl bych, abych byl nehřešil,“ má ošklivost nad hříchem a odpor proti němu, má zároveň nad ním bol. Mluvíme o bolu ve vůli, ne o citu. Když se vůle takto dokonale a úplně od hříchu odvrací a obrací k Bohu, stává se v ní fysická a mravní změna. Vůle se stala jinou, ona chce nyní něco jiného. Bůh ustanovil, aby se v takovém případě vyplnilo, čeho si člověk přeje, řka: kéž jsem nehřešil, t. j. on chce, aby hřích zmizel. Člověk, podporován jsa pomocnými milostmi, usmíruje tak urážku Bohu učiněnou, a Bůh, přijímaje ve svém neskončeném milosrdenství tuto náhradu, ničí vinu a věčný trest. Když pokání je nedokonalé, připravuje

aspoň k tomuto dílu. Pokání jako ctnost jde střední cestou, varuje se výstředností, hlavně bolesti a ošklivosti až k zoufalosti.

Ctnost pokání (kajcnost) je zvláštní ctnost. Ta ctnost je zvláštní, která má vlastní důvod, proč je vzbuzována. Když láska k Bohu, spravedlnost, zbožnost neb jiná ctnost vede člověka k tomu, aby naplnil duši ošklivostí nad hříchem, a on tak učiní, není jeho kajcnost zvláštní ctností, nýbrž je projevem řečených ctností, jelikož z nich je vzat důvod k pokání. Je projevem lásky, projevem zbožnosti a j. Ale kajcnost může být také zvláštní ctností, od jiných se lišící. Na čem to závisí? Už jsme to naznačili: na důvodu. Má-li kajcník vlastní důvod, proč vzbuzuje ošklivost a bolest nad hříchy, je jeho kajcnost zvláštní ctností. Má-li kajcnost takový vlastní důvod? Má. Záležel v chvályhodné vůli pracovat o zničení minulého hříchu, jenž je urážkou Boží. Tento důvod je dobrý a nenalézá se u žádné jiné ctnosti. Božské ctnosti mají za důvod Boha. Věřím, že Bůh to zjevil atd. Z mravních ctností mají opatrnost, střídmost (mírnost) a statečnost důvody zřejmě jiné. Zbývá spravedlnost. S tou kajcnost skutečně souvisí. Napraviti bezpráví náleží do oblasti spravedlnosti. Však i tu je rozdíl. Nikdy nemůže kajcnost dáti sama ze sebe Bohu náhradu takovou, jaká byla urážka, nýbrž stává se dostatečnou jediné proto, že ji Bůh ve svém milosrdenství pro zásluhy Pána Ježíše za dostatečnou přijímá. Kajcnost náleží tedy k ctnostem, které souvisí podstatně se spravedlností, ale liší se od ní také podstatně, nemohouc prostě říci: tolik jsem dlužen, tolik vracím. Je tedy kajcnost ctnost zvláštní. Touhu po spravedlnosti předpokládá a z ní vychází, nebo kdo chce nahraditi urážku Bohu učiněnou, chce napraviti nespravedlnost.

Jiný důvod, že kajcnost je zvláštní ctnost, je ten, že mohu najednou všecky hříchy v ošklivosti mlti, jelikož jsou proti Bohu, zbavují nadpřirozených dober, přivádějí trest. Důvod takhle všeobecný, na všecky hříchy se hodící, je důvod zvláštní, jiný nežli důvod kterékoliv ctnosti.

Je-li skutkem kajcnosti láska? Když liším dobře důvod obou, odpovím: nikoliv. Láska může ovšem mlti ošklivost a bolest nad hříchem jako kajcnost. Ale tážli-li se dále: proč? důvod je jiný. Kajcnost chce napraviti potupu Bohu hříchem učiněnou, láska tohoto důvodu nemá. Láska zavrhuje hřích, že je proti Bohu, nejvyššímu dobru, zasluhujícímu svrchované lásky, úcty, oddanosti, anebo že je proti nejvyššímu dobru našemu. Ovšem i kajcností (ošklivostí a bolestí nad hříchem), která vychází z lásky, napravuje se urážka Bohu učiněná, ale nepřímou, anať není k tomu cíli řízena. Kajcnost jako zvláštní ctnost směřuje přímo k tomuto cíli.

Ctnost kajícnosti může být přirozená a nadpřirozená. Jen kajícnost obsahově (věcně) nadpřirozená, t. j. vzbuzená a vykonaná s pomocnou milostí a z nadpřirozeného důvodu (motiv), je kladnou (skutečnou) přípravou neboli disposicí k přijetí posvěcující milosti. Rozeznáváme kající skutek a kající vlohu. Hříšník může vzbudit nadpřirozený kající skutek, neboť dostává k němu nadpřirozenou pomocnou milost, ale vlité nadpřirozené vlohy kající nemá; vlohu kající nabytou může mít, koná-li často kající skutky, ovšem přirozenou. Spravedlivý může mít nadpřirozenou vlitou vlohu ctnosti kajícnosti, nebo může mít trvalou nadpřirozenou vlitou ráklonnost zachovávatí právo Boží a je napravovatí, kdyby se hřích snad stal, ovšem v předpokladu, že mravní nadpřirozené ctnosti jsou vlité vlohy. Kristus vlohy kajícnosti mít nemohl, jelikož byl vůbec bezhříšný. Hřích dědičný a hřích jiného není předmětem kajícnosti, ana kajícnost znamená změnu „vlastní“ vůle vzhledem k dřívějšímu hříchu. Tím, že zavrhuje hřích jiného, nepůsobím, že on jej zavrhuje a vůli svou obrací. Co je kajícnost, dí sv. Augustin, leč hněv proti sobě?

Vlastním skutkem kajícnosti, v němž celá tato ctnost je obsažena, jest lítost. Sněm tridentský dává o ní výměr: Lítost, první skutek kajícníka, je bolest a ošklivost duše nad spáchaným hříchem s úmyslem již nehřešiti. Co bylo řečeno o kajícnosti, má platnost také o lítosti.

Ošklivost si přeje, aby hřích se nebyl stal, odvrací se od něho, vidouc potupu Bohu v něm spáchanou, zavrhuje jej a nenávidí ho, má nad ním nelibost. Jak patrně, jde o hřích skutečně spáchaný, a ne o hřích vůbec. Tento skutek nenávisť a nelibosti k hříchu svobodně vzbuzuje ve své duši. On dává na jevo, že člověk se od hříchu odtrhl. — Z ošklivosti plyne bolest duše. Jako přítomnost milého předmětu budí radost, tak přítomnost věci nemilé, ošklivé, zahanbující plodí žal, smutek, nechuť, nelibost, nespokojenost, kteréžto stavy lze nazvat prostě bolest duše. Hříšník vidí svůj hřích a vzbudil nad ním ošklivost. Vidí jej tedy jako přítomné zlo, o němž si přeje, aby se nebylo stalo. Nenávidí ho a hrozí se ho, ale on je stále přítomen. I vzniká bolest. — Svátí v nebi mají ošklivost nad hříchy na světě spáchanými, ale nemají nad nimi bolesti, neboť hřích není pro ně zlo přítomné, nýbrž na vždy zašlé, a bolesti nejsou schopni. Sv. Bonaventura dí: Odpor proti věci, kterou nechceme, ale která přece jest, plodí bolest. To o svatých nelze říci, nebo hřích pro ně zmizel. — Poněvadž bolest plyne z ošklivosti jako z přirozeného pramene, nemůže ji člověk tak svobodně vzbudit v duši jako ošklivost, nýbrž musí jaksi čekat, až ošklivost z přítomného zla mu ji v duši vzbudí. Mohu říci: teď budu smutný, — ale nemohu učiniti, abych skutečně smutným byl, leč uvedu-li si nějakou příčinu.

Poněvadž lítost musí býti skutkem podstatně svobodným, je patrné, že záleží hlavně a předně v ošklivosti. Bolest k ní náleží jako nezbytný důsledek. Je v naší moci tím, že můžeme vzbuditi svobodně ošklivost, z níž, je-li upřímná, bolest vyplyne. Nezbytná jest jen bolest v duši, zármutek duchový. Citové vzrušení není potřebné, ale bývá nahodilým jejím průvodcem. Sv. Augustin dí: Jako bolest je průvodkyní kajícínosti, tak slzy jsou svědkyněmi bolesti. Lítost je tedy bolestná ošklivost nad hříchem.

Jako doplněk náleží k lítosti předsevzetí již nehřešiti. Vlastní předmět kajícínosti jsou minulé hříchy, ale poněvadž kajícíník v budoucím hříchu vidí totéž bezpráví Bohu, má ošklivost i před ním. Proto v lítosti je předsevzetí nehřešiti nezbytně obsaženo. Kdo by zůstal lhostejným k budoucímu hříchu, ať se stane čili nic, nemá pravé ošklivosti nad hříchem minulým. Či lze upřímně chtíti napravit potupu Bohu učiněnou, ale zároveň býti lhostejným a volným k nové? Sv. Augustin dí: Pravá lítost je, nepřipouštět, co je hodno lítosti, a co se stalo, oplakávat. — Bohoslovci se táží, patří-li k lítosti předsevzetí výslovné (formální) nebo stačí-li to, které přirozeně samo sebou je v pravé bolestné ošklivosti obsaženo (virtuální, působivé). Odpověď jest: Kde je pravá bolestná ošklivost nad spáchaným hříchem, vznikne samo sebou výslovné předsevzetí, hříchu se nedopustiti. Kdyby někdo tak byl zaujat touto bolestnou ošklivostí, že by pro přítomný bol na budoucí hřích vůbec nemyslel, ten by měl zajisté virtuální předsevzetí, t. j. byl by skutečně odvrácen od hříchu vůbec; takové předsevzetí k pravé lítosti stačí. Kdo by při zpovědi takto předsevzetí opominul, vykonal by co se týče lítosti platnou zpověď. Prakticky doporučuje se ovšem, aby kajícíník učinil předsevzetí výslovné. Kdyby někdo litoval hříchu z určitého, ne všeobecného, nýbrž zvláštního důvodu, v němž by bylo obsaženo jen odvrácení od tohoto hříchu pro tento důvod, na př. pro časný trest od Boha poslaný, pro tuto nestřídmost, nebylo by v lítosti ani virtuálního všeobecného předsevzetí. Aby byla spasitelná, bylo by třeba výslovného předsevzetí.

Tato lítost, spojená s předsevzetím, více prospívá k polepšení života, nežli bezlitosný nový život reformátorů. Sněm tridentský dí: „Tato lítost není jen odpuštění hříchu, předsevzetí a počátek nového života, nýbrž také nenávist předešlého podle slov: Odvrzte od sebe všecka přestoupení svá, jichž jste se dopustili, a učinite sobě srdce nové a ducha nového (Ez. 18, 31). A vpravdě, kdo pozoruje volání svatých: Tobě samému jsem zhřešil a zlé před tebou jsem učinil (Žal. 50, 6), ustávám v úpění svém, zmývám každé noci lože své, slzami svými smáčím postel svou (Žal. 6, 7), pozná, že vyšlo z jakési prudké nenávisti minulého života, z převeliké ošklivosti nad hříchy.“

Lítost k odpuštění hříchu je nezbytná.

Písmo mluví o tom zřejmě. Nemusí to býti kajcnost jako zvláštní ctnost, t. j. nemusí býti vzbuzena ze zvláštního onoho důvodu, ale bez lítosti odpuštění není. Latinsky zve se *contritio*, od slova rozetřiti, česky asi zkrušení (Skut. 2, 37). Vůle, jež odpírajíc milosti neodstupuje od zla, je jako kámen, který se pod úderem kladiva nehne, jako srdce kamenné (Ez. 11, 19). Lítost je rozdrobuje, ale nejen na kousky, nýbrž na prach. Srdce, nádoba hříchu (Žal. 2, 9), je rozbito lítostí a od Boha v čisté srdce přetvořeno (Žal. 50, 12. 19). Jindy Písmo naznačuje lítost slovy: roztrhnouti srdce (Joel 2, 13), soužení a ponížení srdce (Žal. 33, 19), hořkost duše (Is. 38, 15). I jiná jména uvádí, která ukazují na různé nadpřirozené důvody bolestné ošklivosti, spojené s předsevzetím zanechatí hříchu. Ale vždy žádá lítosti. Mnohokrát nabízí Bůh v Starém i Novém zákoně odpuštění, ale vždy žádá lítosti jako nezbytné podmínky. Obráťte se ke mně celým srdcem svým, s postem a s pláčem i s kvílením, roztrhněte srdce svá, a ne roucha svá, a obraťte se k Hospodinu Bohu svému, nebo dobrotivý a milosrdný jest... (Joel 2, 12.n). Nebudete-li činiti pokání, všichni zahynete (Luk. 13, 5). Podobně nesčetněkrát (Ez. 18, 21; Sir. 2, 22; Skut. 3, 19).

Sv. Otcové píší podobně. — Sv. Jan Zlat.: „Čiňte pokání úplné, ukažte zármutek rozbolněného a naříkajícího srdce. Nechť vás nezmate neprozřetelný blud nebo marná ztrnulost těch, kteří jsouce v těžké provině, raněni byli slepotou duše, že hříchů nepoznávají, ani neželejí... Kdo odstraňují lítost nad provinou, zavržají dvěře zadostiučinění.“ — Sv. Ambrož: „Hřích se neodstraní leč slzami a lítostí. Ani anděl, ani archanděl nemůže (jej odnít), jedině Pán... Hřešili-li jsme, neučiní tak, leč těm, kteří se kají.“ — Sv. Augustín: „Nechce odvrátiti tvář Boží od svých hříchů, kdo nedí z plna srdce: Poněvadž nepravost svou poznávám... (Žal. 50, 5).“ — Lev V.: „Neuče posledního hoře hříšník, který se nyní neútlíká k nářkům lítosti.“ — Sněm tridentský dí: „V každé době bylo k dosažení odpuštění hříchů potřebné i hnutí lítosti. Přípravují se k spravedlnosti..., když shledavše se hříšníky jímání jsou proti hříchům nějakým hněvem a ošklivostí.“

Jest přirozené, že bez lítosti není odpuštění. Hřích je urážka Boží, jelikož hříšník Bohem pohrdá a k stvořené věci se přikloňuje. Když urazil sluhu pána, přítel přítele, žádá správný poměr, aby, chce-li odpuštění, čin svůj zavrhoval, jak zasluhuje. První, čeho je hříšníkovi třeba, jest, aby se mysl, odvrátivši se od hříchu, obrátila k Bohu, litujíc toho, co se stalo, a umiňujíc si, již toho neučiniti, dí sv. Bonaventura. Dokud zlá a převrácená mysl trvá, odpuštění právem se odpírá. Potřeba lítosti je v řádu, v kterém žijeme, taková, že bez ní není vůbec odpuštění možné; lítost je jediným prostředkem k němu. Je

to nezbytnost prostředku. Lítost je také nařízena. Už z toho, že je naprosto nezbytná, jde, že je nařízena. Kolikrát stojí v Písmě: Čiňte pokání! (Mat. 4, 17; Skut. 2, 38 a j.). Kdo hříchu nelituje, dopouští se zvláštního hříchu, nekajlnosti, nebo přestupuje zákon Boží, pohrdá svým spasením, Boha, jeho právo a přátelství znevažuje. Avšak nelze blíže určit, jak dlouhé nekajlnosti je třeba, aby tento hřích nastal. Kdo vykonává roční zpověď, nekajlností vinen není.

Každá lítost, má-li být spasitelná, t. j. pomoci k odpuštění hříchů, musí být vnitřní, nade všechno, obecná, nadpřirozená.

Vnitřní, t. j. ve vůli. Vnitřní lítost je skutek vůle, kterým člověk z dostatečného důvodu má bolest a ošklivost nad spáchaným hříchem. To jde z toho, co jsme vykládali o bolesti a ošklivosti jakožto podstatném skutku lítosti. Mluví-li se o srdci jako prameni hříchů (Mar. 7, 21), jež musí být zkruseno, roztrženo (Joel 2, 12 n; Is. 57, 15; . . ., 2), je míněna vůle, která dává lítost citem na jevo. Citová lítost není nezbytná, ale je velmi žádoucí. Nestačí pouhé odříkání formule, není-li s ní spojen skutek vůle.

Nadpřirozená. Jde o věc nadpřirozeného života, k níž přirozený skutek není v nížádném poměru a proto nic neznamená. Lítost je nadpřirozená, když je vzbuzena s pomocnou milostí nadpřirozenou (vnitřní) a z pohnutky, která plyne z víry. Milost člověku — aspoň k modlitbě — nikdy nechybí, ale hříšník přes to má o ni prositi. Přirozené pohnutky lítosti jsou přirozená ošklivost hříchu, časná škoda a p. Ale časná škoda, pojatá jako od Boha poslaný trest, může se stát dostatečnou pohnutkou nadpřirozenou (Jer. 2, 19). Marnotratný syn byl tak veden k obrácení.

Nade všechno. Hřích je největší zlo, i musí být více zavrhován nežli všechna ostatní zla. Kdo by ho tak nezavrhovat, byl by ochoten, dopustit se pro uvarování jiného zla hříchu, čímž by vůle nevyklučovala každý hřích, t. j. neodvrátila by se dokonale od úmyslu hřešiti. Lítostí nade všechno rozumí se lítost ceněním (appretiative) nade všechno, nikoliv citem, bolestí, hořkostí. Citový bol nepatří k podstatě lítosti, není ani v naší moci, aniž lze jeho největší míru určit. Neběží o nějaké měření skutků co do síly, velikosti a p., nýbrž o opravdové ocenění a vyznání, že hřích je největší zlo a že se ho proto úplně zřekáme. Činiti přirovnání bolesti nad hříchem s bolestí nad úmrtím matky, je nerozumné, nebo bolest ona je ve vůli, tato citová. Přirovnávati hřích ke všem zlům jiným není vůbec třeba, nebo dokonalé odvrácení od zlého a obrácení k Bohu bez přirovnání stačí. Co do všedního hříchu dlužno zajisté říci, že zasluhuje odpuštění jen tehdy, když se vůle stejným způsobem zřekne hřešiti.

O b e c n á, t. j. musí se vztahovati na všechny těžké hříchy, jimiž někdo je vinen, ať si je jich vědom čili nic. Poněvadž se odpuštění děje vlitím milosti, nemůže zůstat ani jeden těžký hřích, nebo kdyby Bůh neodpustil všechny, byl by zároveň přítelem a nepřítelem člověka a člověk k Bohu zároveň obrácen a od něho odvrácen, což je nemožné. Hřích, jenž by nebyl oželen, by zůstal, nebo žádný hřích nelitovaný se neodpouští; i zůstaly by všechny. Proto je třeba, aby byly všechny odpuštěny, a aby to bylo možné, třeba všech litovati. Stačí ovšem všeobecný důvod lítosti pro všechny úhrnem; není třeba uváděti zvláštní důvod lítosti pro každý hřích, ani vůbec každého zvlášť litovati. Všeobecné důvody lítosti jsou na př.: že Bůh je hříchem uražen, že jej má v ošklivosti, že jím ztrácíme synovství Boží a p.; zvláštní: na př. zvláštní láska Pána Ježíše k čistotě a zvláštní jeho ošklivost přede vším nečistým. Kdo lituje hříchů vůbec, lituje každého zvlášť, a kdo jednoho hřichu z důvodu všeobecného lituje, lituje všech.

U m a l ý c h h ř í c h ů j e j i n a k. Kdo má v ošklivosti těžké hříchy, nenenávidí tím už také hříchy malé (všední), nebo zloba těžkého hřichu, úplné odvrácení od Boha jako posledního cíle, se u všedního hřichu nenalézá. Proto je možné zároveň: zavrhovati těžký hřích a na malém míti zalíbení. Též může býti jeden všední hřích odpuštěn bez ostatních, nebo stav milosti se s malými hříchy snáší, též lze určitého malého hřichu pro zvláštní nějakou jeho zlobu litovati, jež u jiných se neshledává. Avšak kdo lituje jednoho všedního hřichu, poněvadž je urážkou Boží, tedy z důvodu všeobecného, lituje tím všech, malých i velkých. Kdo má smrtelný hřích, tomu nemůže býti všední hřích odpuštěn leč spolu s hříchem těžkým, nebo nelze si mysliti, že Bůh odpustí nějakou vinu tomu, kdo je od něho odvrácen. Mimo to děje se odpuštění i malého hřichu rozmnožením posvěcující milosti, ale posvěcující milost a velký hřích nemohou býti zároveň v duši. U toho, kdo je v milosti, stačí jako lítost skutek božské lásky, též každý dobrý skutek, jenž se nějak protiví malému hřichu a ničí zálibu na něm, nebo tím se přátelství s Bohem posiluje a přátelství odpovídá odpouštění malé urážky. Poněvadž malé hříchy vznikají z naší slabosti, sluší se, aby také zase každé dobré hnutí, vylučující hnutí hříšné, snadně malé hříchy ničilo. Časný trest může ovšem zůstat.

Při zpovědi žádá se výslovný skutek lítosti, t. j. skutek ošklivosti spojený s bolem a předsevzetím, poněvadž toho žádá platnost svátosti.

Co jsme řekli, lze vysloviti čtyřmi větami: a) Nemůže býti jeden těžký hřích odpuštěn bez druhého; b) odpuštění těžkých hříchů bez malých je možné; c) odpuštění malých hříchů bez odpuštění těžkých hříchů je nemožné; d) jeden malý hřích může býti odpuštěn bez ostatních malých hříchů.

Výslovná (formální) lítost může být někdy nahrazena lítostí virtuální (působivou). Virtuální lítostí bývá zvána dokonalá láska Boží. Kdo miluje Boha nade všecko, nezbytně má hřích v ošklivosti. Také je v takové lásce zadostiučinění za potupu, ač přímo k němu nesměruje. Lítost přidává k lásce přímou, formální ošklivost nad hříchem. Otázka je, je-li ospravedlnění těžkého hříšníka možné láskou bez výslovné této ošklivosti. Odpovídá se, že je. Dokonalá láska, třebaž neobsahuje výslovnou ošklivost nad hříchy, zahrnuje vše, co Bůh zahrnuje, a tak ji obsahuje spolu, nebo jak bohoslovci říkají „voto“, žádostí. Lítost ospravedlňuje odvrácením od hříchu a obrácením k Bohu; to je v dokonalé lásce též. Kdo myslí, když vzbuzuje dokonalou lásku, na hříchy, nemůže ovšem nevzbudit skutek ošklivosti, nebo to je psychologicky nemožné. Ale může se stát, že někdo zapomene na hříchy, má však dokonalou lásku Boží; je ospravedlněn. Lítost jako výslovný skutek ošklivosti nad hříchem je vždy potřebná při zpovědi, nebo je její podstatnou částí. Skutek lásky sám nestačí. Ani není bez výslovné lítosti možný, nebo kdo se z hříchů zpovídá, nemůže, má-li lásku, jich nelitovat výslovně.

Lítost nutno vzbudit před rozhřešením, jelikož bez ní není platné rozhřešení možné. Obvykle vzbuzujeme lítost již před vyznáním. Trvá mravně potud, pokud nebyla odvolána nebo zmařena. Napomenutí zpovědníkovo má pomoci k lítosti, kdyby snad nebyla bývala vzbuzena anebo nebyla dostatečná.

Lítost dokonalá.

Věřoučně důležité je rozdělení lítosti na **l í t o s t d o k o n a l o u** a **n e d o k o n a l o u**.

Lítost směřuje tou měrou k odstranění hříchu, jaká je její síla. Lítost, jež sama sebou toho nedovede, ale připravuje hříšníka k ospravedlnění tak, že se v zpovědi smíření s Bohem uskutečňuje, zve se nedokonalá. Rozdíl tento vzat je z účinnu.

Však chceme míti výměr obou lítostí věčný, z vnitřní jejich povahy. Ten dostaneme, když přihlížíme k **d ů v o d u**, z něhož lítost vyplývá. Když tento důvod je dokonalý, zve se i lítost dokonalá. Dokonalým důvodem jest charita, t. j. nejčistší láska Boží, taková, jež miluje Boha nade všecko a proto, že jest nejvyšší a nejdokonalejší dobré. Každý jiný důvod je méně dokonalý, a proto se lítost z něho plynoucí zve lítost nedokonalá. Takové důvody jsou: naděje na nebe, bázeň před trestem věčným, ošklivost urážky Boží, poznání rozumem. V čem je hlavní rozdíl obou důvodů k lítosti: čirá láska a ostatních? Čirá láska má na zřeteli jen anebo především Boha,

ostatní důvody lítosti hlavně sebe, nebo jinými slovy: tam plyne lítost z lásky přejné (přátelství), zde z lásky žádostivé (zištné). Při dokonalé lítosti má hříšník ošklivost a bol, že urazil Boha, že se Bohu stala potupa, Bohu, bytosti nejvyšší, nejvíce úcty a lásky hodné a p.; při nedokonalé zavrhuje hřích, že jím ztrácí nebe (naděje), že zasluhuje peklo (trest), že je neopatrné, nespravedlivé, odvážné urazit Boha.

V církvi vždy se mluvilo o lítosti z lásky a z bázně, o lítosti, jež srdce kruší, takořka roztírá, anebo aspoň takové, jež plní spasitelnou bázní, ale rozdíl prve uvedený byl učiněn teprve v XIII. stol., když se bohovědné nauky sem spadající vědecky prohlubovaly. Protestanté ukuli si z toho ohavnou zbraň proti církvi, obviňujíce ji, že zavedením nedokonalé lítosti, jež při zpovědi stačí, zavdala příčinu k mravnímu úpadku; pravosl. Malinovskij to pilně po nich papouškuje. Protestanté chtí tak ospravedlniti vystoupení reformátorů. Jakoby reformace polepšila mravy lidu! Jakoby nauka o pouhé důvěřivé víře, jež ospravedlňuje, opravovala život! Jaký důkaz kladli i scholastikové na polepšení života, lze usouditi z toho, že i badatel nekatolík (Müller), přes kajícínou kázeň, o níž dříve jsme se zmínili, dospěl k důsledku: starší církev zdůrazňovala více rozhrěšení, scholastika vnitřní odvrácení od hříchu a obrácení k Bohu.

Dokonalá lítost je skutek čiré božské lásky, spojený se skutkem bolestné ošklivosti nad hříchem, a to buď se skutkem lítosti výslovným (formální lítost) anebo virtuálním (působivým). Jest nauka víře blízká, že tato lítost ospravedlňuje vždy, nikoliv jen v případě nutnosti, i bez současné zpovědi. Skutek čiré lásky Boží obsahuje, jak jsme již podotkli, předsevzetí, učiniti vše, co Bůh chce; proto obsahuje také vůli zpovídati se ze svých hříchů a tak se z nich očistiti způsobem od Boha ustanoveným. Dokonalá lítost obsahuje tedy zpověď, jak říkají bohoslovci, *in voto*, v slibu. Věty: „Čirá láska ospravedlňuje“, „dokonalá lítost ospravedlňuje“ praví totéž, neboť lítost je dokonalá pro čirou lásku Boží, a čirá láska obsahuje výslovně nebo virtuálně (účinně, spolu) lítost. Někteří tvrdili, že tato láska ospravedlňuje jen v případě nutnosti, na př. v nebezpečí smrti, když se nelze zpovídati. Však bohoslovci všeobecně učí: „Stává se, že lítost je někdy láskou dokonalá a člověka s Bohem smiřuje, dříve nežli svátost skutečně přijal.“ Dějiny vypravují, že sněm chtěl přidati „vždy“, t. j. že dokonalá lítost vždycky svou vnitřní povahou ospravedlňuje, a že tak neučinil jedině proto, aby ušetřil památku některých bohoslovců. Pius V. 1567 odsoudil větu Bajovu, že taková lítost ospravedlňuje jen v případě nutnosti nebo při mučednictví.

Nauku tu známe ovšem jen ze zjevení. Proto dlužno ji odůvodniti z Písma a podání. V stati o křtu jsme pravili,

že ruští bohoslovci nemluví o křtu žádosti. Uvedli jsme výrok Šostiniův, že prý není jediného sv. Otce, který by znal nějaké odpuštění hříchu bez zpovědi. Zdá se, že tato nauka není na Rusi všeobecná. P. Špaldák T. J. uvádí ve svém pojednání o zpovědi archim. Sorgije, jenž píše: „I nepřijetí svátosti pokání v ustanovené formě může býti člověku neškodné, měl-li opravdivou touhu po království božím. Nemoha se s Bohem smířiti z příčin na něm nezávislých, jest pokládán nicméně naroveň s pokřtěným. Vůle bere se tu za skutek... Jest mučednická smrt i bez prolití krve, pochází od nezvratného úmyslu sloužiti Kristu a od zřeknutí se hříšných tužeb.“

P í s m o. Kdo má přikázání moje a je zachovává, ten mě miluje. Kdo však miluje mne, bude milován od Otce mého, i já budu jej milovati a zjevím se mu (Jan 14, 21). Miluje-li kdo mne, slovo mé zachovávati bude, a Otec můj bude ho milovati, i přijdeme k němu a příbytek si u něho učiníme (Jan 14, 23). Láska je z Boha. A každý, kdo miluje, z Boha se zrodil a zná Boha (1. Jan 4, 7). Já milujících mne miluji (Přísl. 8, 17). Zde se mluví o vzájemné lásce mezi Bohem a člověkem, zde se praví, že není možno, aby někdo Boha miloval a nebyl od něho milován, zde se učí, že s pravou láskou k Bohu spojeno je předsevzetí plniti přikázání, což u hříšníka znamená také přijmouti svátost pokání. V uvedených výrocích je tedy obsaženo: dokonalá litość (láska) ospravedlňuje vždy; ovšem se žádostí zpovědi, neboť hříchy náležejí pod moc klíčů zpovědních.

Jinde čteme: Spravedlnost spravedlivého nevysvobodí ho, v kterýžkoli den zhřeší; a bezbožnost bezbožného nebude škoditi jemu, v kterýžkoli den obrátí se od bezbožnosti své (Ez. 33, 12) První část věty praví, že kdykoliv spravedlivý hřeší, pozbývá své spravedlnosti, druhá, že bezbožný dokonalou litością spravedlnosti nabývá. Láska nebo dokonalá litość v Starém zákoně ospravedlňovala; ano pro hříšníka jiné cesty ani nebylo. Sám Spasitel pravil: Čiň tak a živ budeš (Luk. 10, 26), t. j. miluj Boha nade všecko a bližního jako sebe; láska bliženská je myšlena ovšem vždy jako láska bližního pro Boha.

V Novém zákoně láska a dokonalá litość nejsou méně mocné nežli v zákoně Starém. Ano v zákoně lásky nemůže býti láska méně účinná nežli byla v zákoně bázně. Nelze namítnouti, že je tu zpověď, nebo kdo má dokonalou lásku, chce podrobiti své hříchy moci klíčů. Tím se nepraví, že jeho ospravedlnění je nedokonalé, nebo neúplné, nýbrž jen, že poněvadž Bůh dal zákon, aby všechny hříchy byly podrobeny moci klíčů, ten, kdo má dokonalou lásku, je ochoten tak učiniti: i děje se ospravedlnění hned a ne teprve před zpovědí. Dokonalá litość, vzbuzená z nadpřirozené milosti, připravuje srdce hříšníka tak pro synovství Boží, že Bůh mu vleje posvěcující milost do duše. Tak hřích je zničen a nadpřirozený stav mi-

losti zjednán. Sv. Pavel byl na cestě do Damašku ospravedlněn, a přece bylo mu nařízeno, aby se dal pokřtiti a obmyl své hříchy. Podobně při dokonalé lítosti. Ospravedlněný vyzná své hříchy a kněz mu dá rozhřešení, neboť nemůže vědět, byly-li hříchy odpuštěny čili nic. Hříchy odpouští se tím, že Bůh dá milost. Tu dává Bůh skrze rozhřešení, nebo svátost působí skutečně, co značí. Nahodile se stává, že ospravedlňující milost, kterou rozhřešení působí, není první milostí, nýbrž novou rozmnožující. Zpověď se nahodile stala svátostí živých, ale je to pravá a dokonalá zpověď.

P o d á n í. Sv. Jan Zlat. plše: „Jako oheň, jenž zachvátil les, očišťuje, tak láska, kamkoliv padne, vše odnáší a ničí vše, co by božskému semeni mohlo škoditi. a očišťuje zemi, aby je přijala. Kde je láska, jsou všechna zla odňata.“ — Sv. Augustin: „Kdo nalézá ve svém srdci bliženskou lásku, je bezpečný, jelikož přešel ze smrti k životu.“ — Sv. Petr Chrys.: „Chceš-li býti rozhřešen? Miluj! Láska přikrývá mnoho hříchů. Co je orší nad zapírání proviny? Petr ji zničil pouhou láskou.“ — Sv. Řehoř Vel.: „Co jest láska jiného než oheň? A co vina nežli rez? Proto je řečeno: Odpouští se jí hříchové mnozí, poněvadž milovala mnoho, jako by se řeklo zřejmě: roztaví plně rez hříchů, poněvadž mocně hoří ohněm lásky.“ — Sv. Bernard: „Nikdo nepochybuj, že je milován, kdo již miluje.“ — Církev věřila, že katechumen, jenž bez křtu zemřel, spasil duši skutkem dokonalé lásky. Také připouští v jistých případech hříšníka, jenž vzbudil dokonalou lítost, k eucharistii bez zpovědi. Též dává na dokonalou lítost odpustky, a ty předpokládají stav milosti.

S c h o l a s t i k o v é jsou tak za jedno, že nepokládají ani za potřebné, aby odchylné mínění několika málo odpůrců zvlášť vyvraceli. Římský katechismus učí: „Dokonalá lítost nikdy nemůže býti Bohu nemilá a nepřijemná... Že hned, jakmile ji myslí svou pojme, získává nám od Boha odpuštění hříchů, prohlašuje prorok slovy: Hřích svůj oznámil jsem tobě... a ty odpustil jsi bezbožnost hřichu mého (Žal. 31, 5).“ „Proto pravá lítost... má moc, že jejím darem získáváme hned od Pána odpuštění všech hříchů.“ Když církev zavrhlá mnohé věty Bajovy, v nichž se dří, že může býti v katechumenech dokonalá láska bez odpuštění hříchů, právem soudíme, že taková láska je ničím. Tím ovšem se nepraví, že zpověď jich není potřebná. Kdo by předsevzetí, obsažené v dokonalé lásce, vyznatí se z nich, nesplnil, milosti by zase pozbyl. Věta, že láska ničí hřích bez zřetele k jeho vyznání, byla r. 1479 od Sixta IV. zavržena.

Útěchuplná pravda o dokonalé lítosti je tak důležitá, že každý křesťan, ano i nekřesťan má vědět, jak se dokonalá lítost vzbuzuje. Jak vděční byli trosečníci na lodi před smrtí ve vlnách katolické dívce, kterou slyšeli, ona ji vzbuzuje; když

na jejich žádost jim ji předřikávala, říkali ji spolu a tak se na smrt rádně připravili.

V e d l e j š í o t á z k y. Bohoslovci se táží, má-li týž účinek lítost, vzbuzená z jiného důvodu, na př. z důvodu vděčnosti k Bohu; míní ovšem vždy důvod, který se vztahuje na Boha. Kloní se k odpovědi, že nikoliv. Uvádějí za důvod, že tridentský sněm uvádí mezi důvody k nedokonalé lítosti božskou naději, ctnost po lásce největší. Nečiní-li naděje lítost dokonalou, nečiní ji dokonalou ctností menší. — Někteří přičítají ospravedlnění božské lásce žádostivé, ale čisté, jak praví, dovolávajíce se slov sv. Pavla: Mám tužbu odebrati se (na věčnost) a býti s Kristem (Fil. 1, 23; Srov. Žal. 41, 2). Žádostivá láska je pramen božské naděje, i zdá se, že o ní dlužno říci, co bylo právě řečeno o lítosti z vděčnosti. Právem však lze říci, že uvedená místa jsou spíše projev lásky dokonalého přátelství.

Těž se táží, jak veliká musí být láska a jak dlouho trvati, aby ospravedlnila. Otázka vznikla tím, že někteří bohoslovci žádali takovou sílu lásky, jaké člověk vůbec je schopen, anebo vyměřovali ji určitou dobu trvání. Starší doba takových lišení neznala. Dokonalá láska musí míti ovšem nějakou sílu a trvati nějakou dobu, nebo jinak lidský skutek není možný, ale o nějakém vymezení bohověda neví. Kde je skutek dokonalé lítosti, jak jsme ji vyložili, tam se stane ospravedlnění. To může býti u někoho dílo okamžení, jako u Pavla, u jiného výsledek dlouhé práce s milostí Boží. Boží láska může býti mocná jako zžírající plamen, ale může též býti tichá, ale pevné zalíbení v Bohu.

Namítají se slova Páně: Milovati budeš Pána Boha svého z celého srdce svého, z celé duše své ... (Mat. 22, 37; Mar. 12, 30., Luk. 10, 27). Odpověď jest, že slova Páně mluví o lásce cenou (appretiative) nade všechno, jak jsme svrchu dali její výměr, a nic více. Ovšem se máme snažiti po největší lásce Boží. Sv. Bernard dí pěkně: Míra milovati Boha jest, milovati jej bez míry. Říci, že „nade všechno“ znamená největší možnou míru, je dušeslovně nerozum, nebo každý stupeň horlivosti připouští vždy ještě stupeň vyšší. Ani svatí v nebi nejsou schopni lásky, která by všechnu jejich schopnost naprosto vyčerpávala. Nikdy bychom se pak vůbec nemohli těšiti, že Boha nade vše milujeme, a upadali bychom v těžkou a trapnou neútěchu. Láska Boží stala by se místo blahem trýzní duše. — Namítají opět slova Páně k Magdaleně: Odpouštěj se jí ... že milovala mnoho (Luk. 7, 47), říká: měla již lásku Boží, a byla ještě v hříších; teprve když „mnoho“ milovala, odpustily se jí. Odpověď jest, že je to důvod umělkovaný. Kristus jen dí, že pro velikou její lásku byla ospravedlněna velikou milostí. Určování času, jak dlouho lítost má trvati, je libovolné, nebo výroky o dokonalé lásce v té věci nic neurčují (Zach. 1, 3; Zj. 2, 28 a j. výše). Je to i nebezpečné, jak ukazuje poblouzení

jansenistů, již svými upřílišněnými požadavky, kterých však sami nezachovávali, vůle lidu nesmírně ublížili. Sv. Tomáš dí: Jakkoliv bolest je malá, stačí-li na dokonalou lítost, ničť všelikou vinu. S ním za jedno jsou takměř všichni vynikající bohoslovci. Kde je vůbec případ, aby Bůh určoval sílu ctnosti? Není ho. Měřiti skutky vůle a citu nedovedou ani odborní duševědci, nerci-li lidé prostí. Ale dokonalá lítost je a musí býti dostupna všem.

Bezděky naskytá se otázka, je-li dokonalá lítost potřebná k svátosti pokání čili nic. Petr Lombardský, Bonaventura a jiní hlásali, že ano. Připouštěli jen, že stačí nedokonalá lítost, když ji někdo v dobré vůle má za dokonalou. Podle nich je kajicník ospravedlněn již dokonalou lítostí, a svátost pokání neuděluje proto první milosti, nýbrž druhou, t. j. rozmnožuje milost. Kněz odpouští nebo zadržuje hříchy tak, že hříchy od Boha odpuštěné nebo zadržené soudí a prohlašuje. — Avšak opačné mínění, jež praví, že dokonalá lítost není k svátosti nezbytná, bylo mnohem obecnější a po sněmu tridentském stalo se až na nepatrné výjimky všeobecným vůbec. Sněm tridentský jmenuje skutky kajicnickovy, náležející k jako-látce, a mezi nimi uvádí lítost, řka, že je dokonalá a nedokonalá. Z toho jde, že obě lítosti, dokonalá i nedokonalá, stačí k svátosti. Sněm dí, že nedokonalá lítost připravuje člověka, aby mohl přijmouti milost Boží. Z toho zase jde, že nedokonalá lítost není přípravou k dokonalé a skrze ni pro milost, nýbrž že připravuje pro milost hned, přímo. To se potvrzuje také tím, že sněm učí: jinak připravuje k ospravedlnění nedokonalá lítost se svátostí pokání a jinak bez ní. Bez ní připravuje k dokonalé a tak k milosti. A s ní? Nezbývá, nežli že připravuje přímo. — Opět lze říci: Kdyby nedokonalá lítost nepřipravovala ve zpovědi přímo k milosti, nebyla by látkou (jako látkou), nebo by nenáležela k působivému znamení, nýbrž jen je připravovala; avšak sněm ji nazývá jako-látkou. Sněm dí, že kajicník přijímá milost ve svátosti pokání. Ale to by se nikdy nestalo, kdyby byla nutná dokonalá lítost, jež ospravedlňuje hned, když je vzbuzena, tedy již před rozhřešením. — Krátce: Podle tridentského sněmu bezprostřední přípravou k ospravedlnění, po které Bůh hned vlévá milost, je dokonalá lítost sama, nedokonalá lítost spolu se zpovědí. Poněvadž odpůrci katolické nauky zvali nedokonalou lítost, vzbuzenou z bázně před peklem, „vynucenou, nesvobodnou, skutkem nedobrým, ba hříšným,“ hájil ji sněm. Kdyby ji neměl za dostatečnou, byl by řekl, že k platné zpovědi žádá lítosti dokonalé; toho však neučinil, nýbrž zdůrazňoval, že i v nedokonalé lítosti je dobré hnutí k Bohu.

Nemalou váhu má také důkaz z r o z u m u. Pokání je ustanoveno na odpuštění těžkých hříchů neboli na udělení první milosti. Kdyby se žádala k němu dokonalá lítost jako

nezbytná, nikdy by se udělení první milosti nestalo skrze pokání, jelikož by ji kajicník vždy už měl před ním. Pokání by nebylo vůbec svátostí mrtvých. Avšak nelze si mysliti, že by Kristus ustanovil svátost, která by nikdy neměla svého vlastního účinu. Když se nahodile stane, že pokání rozmnožuje milost, místo aby ji udělovalo, neruší se jeho povaha, jako se neruší křest vodou proto, že možno dosíci ospravedlnění křtem žádosti a krve.

Namítá se, že dokonalá lítost ospravedlňuje jen vzhledem k zpovědi, obsahující předsevzetí ji vykonati. Avšak námitka není zcela správná. Dokonalá lítost ospravedlňuje i pohana, který o zpovědi nic neví. U něho není vyslovné předsevzetí, podrobiti hříchy moci klíčů, možné, ale v jeho lítosti je vůle, vyplniti vše, čeho Bůh žádá. Křesťan o vůli Boží, podrobiti hříchy zpovědi, ví, a proto bez předsevzetí, vyplniti ji, není dokonalá lítost možná; kdo nechce vyplniti všecka přikázání Boží, nemá pravé lítosti. Dokonalá lítost ospravedlňuje také křesťana, který později svého předsevzetí nesplní a hříchů svých moci klíčů nepodrobí; ovšem nabyté milosti svou nevěrností zase pozbude. — Namítá se, že dokonalá lítost ospravedlňuje jako část zpovědi. Avšak vytáčka není správná. Jiná je lítost svátostná a jiná mimosvátostná. Svátostná je jen ta, která spolu s ostatními částmi tvoří viditelné znamení. Jen o tom říkáme, že přijal svátost pokání, kdo měl lítost svátostnou, t. j. přijal celé zevní znamení; kdo mimo svátost hříchů dokonale lituje, svátosti pokání nepřijal. Avšak podle námítky každá dokonalá lítost by byla lítostí svátostnou, t. j. znamenala by přijetí svátosti. Mimo to dle tridentský sněm, že moc odpouštění hříchů je hlavně v rozhřešení.

To jsou důvody, pro které v obtížné této otázce převládlo úplně mínění, že dokonalá lítost k zpovědi není nutná. Tím se ovšem nepraví, že se nemá vzbuzovati. Všecky modlitební knihy obsahují k ní vzory. Jde jen o to, bohovědně vyměřiti, co je k platné svátosti nezbytné.

Lítost nedokonalá.

Každá lítost, která nevychází z charity, t. j. z čisté lásky Boží, je lítost nedokonalá. Jako lítost dokonalá má stupně, tak je má i lítost nedokonalá. Význačný její rys je, že vychází ne od dobra Božího, nýbrž vlastního. Hříšník lituje, poněvadž „jemu“ hrozí běda, a nikoliv, že se Bohu stala hříchem potupa a bezpráví. Dokud tato lítost neztrácí Boha ze zřetele, potud je pravou lítostí. Jakmile myslí jen výlučně na sebe, stává se číře sobeckou. Řekli jsme, že nedokonalá lítost má trojí důvod: ošklivost hříchu, ztrátu věčné blaženosti, bázeň před věčnými

tresty. Sněm tridentský žádá, aby obsahovaly vůli nehřešiti a naději na odpuštění.

Vizme lítost číře sobeckou. Člověk lítostí číře sobeckou myslí jen na sebe, jak hříchem sebe zohavuje, jak jemu hrozí ztráta blaha a věčný trest. Že Bůh byl uražen, jest mu lhostejné. Kdyby ďábel mu zaručil blaho, urážel by Boha dále. Trojí tento důvod možno shrnouti a říci, že číře sobecká lítost záleží v bázni před ošklivostí hříchu, v bázni před ztrátou nebe, v bázni před peklem, rozuměj bez ohledu na Boha. Bohoslovci nazývají tuto bázeň bázní číře služebnou neboli otrockou (*timor serviliter servilis*). Tážeme se: obsahuje-li odvrácení od hříchu a obrácení k Bohu? Obrácení srdce k Bohu jistě nikoliv. Proto není pravou lítostí a neospravedlňuje ani ve zpovědi. Luther pravil o lítosti z bázně před peklem, že je licoměrná, hříšná, ano že čím je větší, tím hříšnější, že kdo ji má, není rozehřešen, a přijímá-li, přijímá nehodně. Kdyby tak byl psal jen o bázni otrocké, měl by pravdu. Tak ji zavrhl Jan Zlatý, když psal: „Tak bídně smyšíme, že nebyti bázně před peklem, sotva co dobrého bychom zvolili. Proto již z důvodu, že se ho bojíme více nežli Krista, pekla zasluhujeme“. Sv. Augustin ji zavrhl, že je nečistá, ana nenávidí nikoliv viny, nýbrž toliko trestu, tak že vnitřní sklonnost k hříchu při ní v duši zůstává. Kdo ji má, „činil by zlé, kdyby je mohl činiti beztrestně.“ Oswald ji nazývá bázní psí. V ní skutečně se jeví mysl nízká, otrocká. Jako pes zanechává štěkotu, když mu hrozí karabáč, jako otrok jen proto pracuje, že nad ním sviští bič otrokáře, tak hříšník zanechává hříchu jedině, že mu hrozí trest. Odejmi trest, bázeň před hříchem zmizí. Otrockost je tudíž podstatou této bázně. Nemůže z ní býti sňata. Odejmi ji tuto otrockost, t. j. oddal trest, bázeň pomine. Poněvadž Luther slovy výše uvedenými míní každou lítost z bázně před trestem věčným, upřilíšil a pobloudil. Quesnell a jansenistický sněm pistojský ho následovali, a proto upadli do bludu i oni. Kdyby Malinovskij neopisoval jejich nauk, nýbrž přihlédl ke katolickým pramenům, byla by jeho mravouka méně bojovná a více bohovědná.

Jest ještě jiná bázeň, jež má za důvod ošklivost hříchu, ztrátu nebe a trest pekla. Bázeň ta je dobrá, nadpřirozená, spasitelná. Proto i lítost, jež z ní plyne, je sice nedokonalá, ale dobrá.

Pohledme na bázeň vzniklou z hrozícího zla. V bázni jsou dvě věci: nenávisť hrozícího zla a jakási úzkost z něho, jakési nepřijemné chvění. Když zlo, jehož nechceme, proti němuž máme odpor, jehož nenávidíme, jistě hrozí, vzniká úzkostlivé chvění samo sebou. Při nedokonalé lítosti je zlem hřích. Hřích je zlo, poněvadž uráží Boha a poněvadž následkem toho uvaluje na nás vinu, která nás činí před Bohem ošklivými, nehodnými věčné blaženosti a hodnými věčného trestu. Nyní může

se státi trojí případ: a) Někdo má bázeň před hříchem, aby neurazil, b) někdo jen výlučně proto, že přivádí trest, c) někdo pro trest tak, že jeho bázeň je čestná. Kdo se bojí hříchu, že by urazil, má bázeň synovskou. Její důvod může být čirá láska, vděčnost, spravedlnost. Syn se bojí urazit otce a varuje se proto všeho mu nemilého, poněvadž jej z celé duše miluje a ctí, anebo poněvadž si je živě vědom dobrodiní od něho přijatých, anebo z jasného vědomí, že jednání proti otci bylo by nespravedlivé, anebo z jiného podobného důvodu. Má bázeň synovskou. Že tato bázeň vzhledem k Bohu je dobrá, a také lítost nad hříchem z ní plynoucí chvalitebná, není pochybnosti. Neplyne vždy z čiré lásky, ale je vždy z čisté nějaké ctnosti. O lítosti z této bázně není také spo:u. b) Případ druhý znamená bázeň otrockou. Lítost z druhé bázně zavrhuje, jak jsme prve ukázali, sv. Otcové; bohoslovci s nimi souhlasí bez výjimky. c) Zbývá tudíž případ třetí. Bohoslovci nazývají tuto bázeň „služebnou“ (simpliciter servills). O ní pravíme, že je také dobrá, a že tudíž i lítost z ní plynoucí je sice nedokonalá, ale dobrá, nadpřirozená, vylučuje vůli hřešiti.

Tato služebná bázeň liší se od otrocké čtverým způsobem: a) bázeň služebná vidí v pekle své zlo, jehož může a má se stříci; soud ten je správný a dobrý. Bázeň otrocká vidí v pekle nejvyšší zlo své, jehož se musí stříci více nežli urážky Boží; soud ten je křivý. b) Bázeň služebná nenávidí trestu, poněvadž může a má rádně milovati sebe. Bázeň otrocká nenávidí trestu, poněvadž své dobro výše cení nežli každé jiné, i božské. c) Bázeň služebná odezírá sice od lásky Boží, ale může k ní dospěti anebo s ní býtí spojena. Bázeň otrocká zůstává v lásce k sobě jako v jediném cíli, že na Boha obrácena býtí ani nemůže. d) Bázeň služebná může své služebnosti úplně pozbyti, zůstávajíc bázní, anaf služebnost nenáleží k její podstatě. Bázeň otrocká je podstatou otrocká, takže otrockost ta od ní nemůže býtí odňata.

Bázeň služebná není nejlepším důvodem k lítosti, ale je k ní důvodem dobrým. Kdo tuto bázeň má, odvracuje se od hříchu a trvá od něho odvrácen. On nechce hřešiti. Tato vůle je v něm vzbuzena sice bázní, ale je upřímná a opravdová. Hříšník nemyslí si: Kdyby nebylo pekla, hřešil bych, nýbrž pro hrozící trest zavrhuje prostě jeho příčinu, hřích. On chce věrně zachovati zákon Boží. Možná, že kdyby pekla nebylo, neměl by této vůle, ale teď ji má, a upřímně. Necení výše trestu nežli vinu, jako uvězněný nezavrhuje jen svého vězení, nýbrž i čin, který jej do něho přivedl. Vězeň oceňuje nyní spravedlnost přirozenou a vzdychá po ní, hříšník spravedlnost nadpřirozenou. Kdyby tak nečinil, nebyla by jeho bázeň již bázní služebnou, nýbrž byla by otrockou, a lítost z ní plynoucí bezcenou.

Dvě pravdy jest nám dokázati: že lítost z bázně (služebná), jak jsme ji vysvětlili, je dobrá a spasitelná,

a že k zpovědi dostačuje. Mluvíme o lítosti z bázně, poněvadž právě proti ní vznikl odpor.

Že lítost z bázně (služebná) je lítost dobrá, je článek víry.

Písmo poukazuje opět a opět na tresty, jimiž Bůh stihá hřích, aby lid bázní od něho odvrátil. Avšak Bůh nemohl by tak činiti, kdyby bázeň před trestem byl důvod nemravný, licoměrný a činil člověka horším. Zvláště Starý zákon je takovými hrozbami naplněn. Aby vás zkusil, přišel Bůh, a aby strach jeho byl mezi vámi, a abyste nehřešili (2. Mojž. 20, 20). Zbodni bázní svou tělo mé, nebo soudů tvých bál jsem se (Žal. 118, 120) t. j. abych se bál (Viz Is. 33, 14; Sir. 1, 27; 2, 19. a j.). V Novém zákoně sám Spasitel užívá hrozeb, jež mají zploditi bázeň před hříchem, jako prostředku. Fariseům hrozil: Pokolení zmijí, kdo ukázal vám, abyste utekli budoucímu hněvu? Přinášejte tedy ovoce pokání hodné . . . Již zajisté přiložena jest sekera ke kořeni stromu. Každý tedy strom, který nenese ovoce dobrého, vyřat a na oheň uvržen bude. (Mat. 3, 7 n). Jindy kázal: Jestliže oko tvé pravé pohoršuje tebe, vylup je a vrz od sebe; neboť prospěšnějším jest pro tebe, aby zahynul jeden úd tvůj, než aby celé tělo tvé uvrženo bylo do pekla . . . (Mat. 5, 29. n). Nebojte se těch, kteří zabíjejí tělo, duše však zabít nemohou, ale bojte se spíše toho, jenž může duši i tělo zatratiti do pekla (Mat. 10, 28. n). Nebudete-li činiti pokání, všichni podobně zahynete (Luk. 13, 3. n) a j.

P o d á n í. Tertullian píše: „Jestliže se lekáš pokání, pomni v srdci na peklo, které pokuta zničí; mysl napřed na velikost trestu, abys neváhal sáhnouti po prostředku.“ — Klement Alex.: „První naklonění k spáse jde z víry, po níž bázeň a naděje a pokání se zdrželivostí a trpělivostí vedou nás pokrokem k lásce . . . Kdo brojí proti bázni, napadají zákon, a zákon-li, i toho, jak patrno, který jej dal, Boha.“ — Jan Žlat.: „Co jest horšího nad peklo? Ale nic nad tuto bázeň není užitečnějšího; neboť bázeň pekla přináší nám korunu království. . . . Kdyby bázeň nebyla dobrá, nebyl by Kristus měl mnoho dlouhých řečí o trestu a utrpení budoucím. Bázeň jest zajisté zeď a hradba a věž nedobytná.“ — Sv. Augustín ukazuje na Krista, jak hrozil a opět hrozil, i táže se, je-li bázeň nedobrá; odpovídá, že nikoliv, a povzbuzuje k ní. Jinde dří: „Bojí se, aby nebyl poslán do pekla. Dobrá jest tato bázeň, užitečná je.“

Sněm tridentský dří: „Nedokonalá lítost, jež se budí uvážením ošklivosti hříchu nebo bázní před peklem a tresty, vylučuje li vůli hřešiti a (je-li spojena) s nadějí na odpuštění, nečiní z člověka licoměrníka a většího hříšníka, nýbrž je také dar Boží a popud sv. Ducha, ještě sice nepřebývajícího (v duši), ale povzbuzujícího, kterým si kající podporován jsa připravuje cestu k spravedlnosti.“ — Alexander VIII. odsoudil

větu: „Nedokonalá lítost, která je vzbuzena strachem před peklem a tresty, není, jsouc bez dokonalé lásky k Bohu, hnuším dobrým nadpřirozeným.“ — Klement XI. odsoudil věty Quesnelliovy, že bázeň trestu vede k zoufalosti, že srdce lpí potud na hříchu, pokud není vedeno k spravedlnosti, že kdo zanechává hříchu jen ze strachu před trestem, tím samým se dopouští hříchu před Bohem.

Někteří bohoslovci žádají, aby s nedokonalou lítostí spojen byl aspoň počátek lásky k Bohu. Nedokonalá lítost tomuto požadavku dostatečně vyhovuje. Nebo kdo má tuto lítost, zavrhuje urážku Bohu učiněnou a chce, aby Bůh mu byl milostiv; v tom však je krok k čisté lásce Boží. On chce zachovávat celý zákon; tudíž i přikázání: milovati budeš Boha svého z celého srdce... Tak má lásku Boží zavinitě (slibem, voto). Chce dojít k blaženému patření na Boha, v němž je nejdokonalejší láska přátelství; má tedy lásku cílem. Zvláštní skutek lásky se ovšem svrchovaně doporučuje, ale i bez něho lítost je pravá.

Také bázeň před časnými tresty, které Bůh posílá, zvláště před těmi, jež dlužno odpykávati v očistci, může býti a bývá důvodem pravé nadpřirozené lítosti; poukazujeme na Ninivetské, kteří z bázně, že město zahyne, se obrátili. Možné je to, neboť přirozená pohnutka může vzbuditi pohnutku nadpřirozenou. Trest očistcový je zajisté pravidelně pohnutkou nadpřirozenou. Avšak křesťan bude proti hříchu, jenž mu uzavírá věčnost, bráti důvody vždy z věčnosti, které mu skýtají jistotu a jsou méně sobecké.

Jest obecná a jistá nauka církve, že ve zpovědi nedokonalá lítost, právě uvedená, k platnosti stačí. Mluvíme o lítosti z bázně služebné (nikoli otrocké), jež vylučuje vůli hřešiti a obsahuje naději na odpuštění. O ní pravíme, že počátek lásky již obsahuje a že tudíž zvláštní skutek lásky není potřebný. Sněm tridentský dí, že nedokonalá lítost (z bázně pekla, která vylučuje vůli hřešiti a spojena je s nadějí na odpuštění) beze svátosti pokání sama sebou hříšníka k ospravedlnění vésti nemůže, že však ho připravuje, aby milost Boží ve svátosti obdržel. Ze slov jde, že ve svátosti, t. j. při zpovědi nedokonalá lítost stačí. Sněm učí, že mezi skutky kajicnickovými, jež náležejí k látce svátostné, první místo zaujímá lítost, jež je dokonalá a nedokonalá. Podle sněmu může býti látkou lítost buď dokonalá nebo nedokonalá. Avšak k nedokonalé lítosti počítá sněm lítost z bázně před ztrátou nebe a před peklem. Jiné důvody podle tridentského sněmu uvedli jsme dříve; rovněž důvody z rozumu. Též lze říci: dokonalá lítost, jak jsme ukázali, není nezbytná, ale bez pravé lítosti není odpuštění; tedy je potřebná a stačí lítost nedokonalá. Tanquerey uvádí tento zajisté správný důvod: Přísně byla kárána praxe těch, kteří odplrali rozhřešení umírajícím pro

těžký hřích. Dnes nikomu se nesmí odepřít. Tato obecná praxe nemá smyslu, jestliže nepřipustíme nedokonalou lítost jako postačitelnou. Je-li třeba lítosti dokonalé, proč hlásá s takovým důrazem nezbytnost rozhřešení? Všichni přece připouštějí, že dokonalá lítost se slibem zpovědi ospravedlňuje. Tu by proti zřejmé praxi církve plynula tato nesrovnalost: když umírající mají dokonalou lítost, netřeba jim rozhřešení; mají-li jen nedokonalou lítost, nebyla by jim absolutně nic platná. Harnack dří, že bohoslovci do VIII. stol. žádali lítost dokonalou, avšak tomu není tak. Často mluví o lítosti z bázně jako pravé lítosti. Pravda je jen, že neměli pro nedokonalou lítost zvláštního jména. Neobyčejnou váhu má nepřehledný řetěz vynikajících bohoslovců, kteří učí dostatečnost nedokonalé lítosti při zpovědi, dovolávající se tridentského sněmu. Dávno před tím učil této nauce sv. Tomáš Akv. († 1274).

Poněvadž lítost, jak jsme pravili, je částí látky, která s ostatními částmi a s tvarem tvoří viditelné znamení, následuje, že musí s nimi býti spojena aspoň mravní jednotou, t. j. tak, aby bylo lze říci, že celé zevní znamení je jedna věc. Někdo se večer připravuje k zpovědi a druhého dne odpoledne přijímá svátost. Vzbudil-li dokonalou lítost, má ovšem hříchy hned odpuštěny a druhého dne, plně zákon Kristův, podrobí hříchy moci klíčů, dostává novou milost svátostnou. Vzbudil-li nedokonalou lítost, ale tak, že ji vztahoval na ztřešší zpověď, zpověď je platná, i když by druhého dne na lítost již ani nevzpomněl, neboť příprava k zpovědi a zpověď tvoří mravní celek. Kdyby vzbudil obvyklou večerní lítost, nemaje v úmyslu jít k zpovědi, ale zítra náhodou by šel, nevzbudiv lítost znova, zpověď nebyla by asi platná. Kdo se dříve zpovídá, nežli vzbudil lítost, ale při hříších nebo po vyznání a před rozhřešením vzbudí lítost, zpovídal se zajisté platně. Bez lítosti, t. j. bez bolestné ošklivosti nad hříchem, spojené s předsevzetím nehřešiti, není platné zpovědi, ať jde o hříchy veliké nebo malé, jelikož lítost je nezbytná část pokání. Ani dokonalá láska, byla-li by možná bez lítosti, nestačí. Odpouští hříchy, ale zpověď nečiní platnou.

Kdo se zpovídá bez lítosti, myslí, že lítost má, nedopouští se svátokrádeže, ale zpověď zůstává bez účinku. Pokání nemůže ožít. Křest může ožít, poněvadž příprava na křest u dospělého a křest jsou dvě věci. Tu může nedostatek přípravy zameziti plný účín svátosti, který však nastane, když překážka byla odstraněna. Při pokání příprava, míníme lítost, je částí svátosti, a proto, kde jí není, svátost vůbec se nestala. Co se nestalo, nemůže ovšem ožít. Kdo byl bez plného užitku pokřtěn, je pokřtěn; kdo bez lítosti se zpovídal, nepřijal vůbec svátosti pokání. — Někteří bohoslovci vymyslili jeden případ možný, kde svátost pokání ožije. Někdo by zapomněl na hřích těžkého rouhání a litoval

(nedokonale) jen druhého svého hříchů, na př. krádeže, avšak z důvodu nikoliv všeobecného, nýbrž zvláštního, tak že se jeho lítost vztahuje skutečně jen na krádež. Svátost je platná, ale poněvadž hříšník jeden hřích pokáním neodvolal, nezavrhl, milost udělena není. Ve skutečném životě není takový případ snadno možný.

Při zpovědi musí se lítost nějak na venek projevit, nebo náleží k viditelnému znamení, a zpovědník musí rozsoudit, je-li dostatečná.

Dosud trvá spor o „začáteční lásku“. Někteří bohoslovci nechtěli se spokojit s tím, že v nedokonalé lítosti je skutečný počátek lásky, nýbrž žádají víc, avšak v požadavcích svých rozmanitě se liší. Alexandr VII. zakázal r. 1667 spor, který nabyl prudkosti vášně. Ze zákazu jde, že tehdaž mínění námi uvedené bylo obecnější a že odpůrci jeho nedovedou určitě udati, co si „začáteční láskou“ myslí. Spor zve se spor atricionistů (attritio-nedokonalá lítost) a kontricionistů (contritio-dokonalá lítost). Atricionisté jsme my. Avšak lepší nad hádky, ano nad znalost vyměru lítosti jest mlti ji, praví Tomáš Kempenský na samém počátku zlaté knížky o Následován Krista.

O vyznání hříchů (zpovědi).

Druhá část bližší látky je vyznání hříchů, zvané obyčejně zpověď.

Vyznání hříchů je obžaloba hříchů knězi zplnomocněnému, a bychom od něho obdrželi odpuštění jich. Trojí jest vyznání, v Písmě chválené, dí sv. Tomáš: vyznání vláry, díků, hříchů. Vyznání hříchů, u sv. Otců exomologesis, confessio zvané, není holé vypočítávání, nýbrž vyznání kající, obžaloba. Vyznáním stává se také lítost viditelnou a posuditelnou. — Vyznati dlužno vlastní hřích, těžké hřích, any lehké hřích nezbavují milosti, a to všecky těžké hřích od poslední platné zpovědi spáchané. Z cizích hříchů a z hříchů dědičného nelze se zpovídati. — Zplnomocněný kněz, jelikož vyznání před laikem nebo knězem k zpovědi nezplnomocněným je neplatné. Účel zpovědi je ne potrestání hříšníka, nýbrž odpuštění. Odpuštění děje se mocí klíčů.

Ve vyznání je obsaženo: žaloba, vyšetření a svědci, jak je nalézáme při soudu. Poněvadž pokání je úkon soudní, je vyznání nezbytné. Slovem „všecky“ těžké hřích rozuměl se všecky hřích, o nichž hříšník ví. Takové vyznání bývá zváno „úplné subjektivně (osobně) neboli formálně (vlastně)“. Lidsky může se člověk vyznati jen z toho, co ví. Proto ani Kristus neřádá a nemůže žádati více. — Když vyznání, podle

vědomí úplné, obsahuje skutečně všechny hříchy, takže není žádný zapomenut, zove se „úplné materiálně neboli věcně“. Vlastně má být každé vyznání materiálně úplné. Je-li jen formálně úplné, stalo se to nahodile, výjimečně proto, že úplné vyznání bylo fyzicky nebo mravně nemožné.

Díme: k platné zpovědi potřebné je vyznání formálně úplné všech smrtelných hříchů, po křtu spáchaných a dosud ve svátosti mocí klíčů přímo neodpuštěných. Avšak nelze říci, že „úplné“ vyznání náleží k podstatě zpovědi, nebo jsou případy, kdy vyznání neúplné k platné svátosti stačí, ano kdy zpověď je platná bez vyznání vůbec. Nezbytnost lítosti je větší, neboť odpuštění hříchu bez lítosti je prostě nemožné. Nepravíme tuto, že každý křesťan je povinen své hříchy knězi vyznati, nýbrž že ten, kdo se zpovídá, musí vyznati všechny své hříchy.

P í s m o. Písmo podává základ pravdy; podrobnější výklad, jak ji dlužno bráti, dává podání. Řeč je v Písmě o vyznání hříchů několikrát, avšak z výroků nelze přímo dokázat, že je míněno vyznání svátostné. — Když sv. Pavel napomíná, že člověk má před přijímáním sám sebe zkoušeti (1. Kor. 11, 28), aby snad nepřijímal nehodně, lze si dodati v duchu: a najde-li těžký hřích, nechť se očistí vyznáním; ale apoštol to nepraví. — Když sv. Jan píše: Jestliže vyznáme hříchy své, (Bůh) jest věrný a spravedlivý, aby nám odpustil hříchy naše a očistil nás od všeliké nepravosti (1. Jan 1, 9), lze rozumně mysliti jen na vyznání knězi, ale apoštol to nepraví. Vyznání před Bohem, t. j. kající přiznání v srdci neboli lítost, není vyloučeno, tak že mysliti na pouhé povzbuzení ke kajicnosti není nemožné. — Ve Skutcích čteme: To pak vešlo v známost všem, kteří obývali v Efesu (totiž trest, jenž stihl zaklínače) židům i pohanům. I připadla bázeň na ně na všechny a velebilo se jméno Pána Ježíše. Také mnozí z věřících přicházeli, vyznávající a vypravující skutky své. (Skut. 19, 18). I zde právem myslíme na svátostné vyznání před apoštolem Pavlem, nebo lid polekán událostí vyznaval patrně své hříchy, vždyť přinášel i pověřivé knihy, ale výrok to zřejmě nepraví; proto nelze jej uváděti jako jistý a jasný důkaz. Odpůrce může státi na tom, že je řeč o nějakém všeobecném vyznání nesvátostném, a mlsto nedává dostatečné látky, usvědčiti jej. — Mnohem zřejmější je výrok: Vyznávejtež se tedy jedni druhým z hříchů svých a modlete se za sebe vespolek... (Jak. 5, 16). Před tím mluvil sv. Jakob o svátosti posledního pomazání, i žádá důslednost mysliti, že mluvě hned poté o vyznání hříchu (exomologesi), míní vyznání svátostné. Slovo „jedni druhým“ nepřekáží, neboť neznamená, jak dříve výklad od starodávna, kdokoli komukoli, nýbrž lidé lidem podle ustanovení Pána Ježíše, t. j. laikové kněžím, ovce pastýřům, těm, kdož mají moc klíčů. Z toho, že následuje po slovech apoštolových povzbuzení k vzájemné modlitbě, nelze

souditi: modlitba je všeobecná, proto i význání, neboť svátostné vyznání a vzájemná modlitba (kněze a zpovídanice, všech navzájem) lze zcela dobře spojit; ano možné je mysliti právem na zvláštní modlitby, jež se po vyznání společně konaly. Děje se tak někdy i dnes.

Jistý je důkaz z Písma nepřímý. Lze jej vésti asi takto: Pán Ježíš ustanovil apoštoly slovy: Kterým odpustíte hříchy . . . (Jan 20, 21. n) a jejich nástupce soudci nad hříchy. Avšak vykonávati nad nimi řádný soud není bez úplného jich vyznání možné. Proto Spasitel žádá, abychom se při svátosti pokání ze všech hříchů vyznávali. Že svátost pokání má povahu soudu, vyložili jsme dříve. Zbývá tudíž ukázati, že tato jeho povaha žádá úplného vyznání.

Když Pán Ježíš ustanovil pokání jako soud, chce, aby se dělo jako řádný soud. První podmínka řádného soudu je, aby případ byl řádně vyšetřen. Věc, o níž při moci klíčů jde, jsou hříchy. Proto soudci knězi jest znalost jejich nezbytná. Kdo mu ji dá? Kajicník svým vyznáním. Jiné cesty ani není, neboť běží o vinu vnitřní, o to, jak se hříšník shledává sám vinným před Bohem a svým svědomím. Proto musí udati také okolnosti, které vinu mění. Mimo to žádá kajicnost, jež má býti hodna odpuštění, aby hříšník přistoupil k svátosti pokání dobrovolně, neboť nikdo nemůže býti od hříchu očistěn proti své vůli. Vyznáním projevuje právě hříšník, že chce býti od hříchů očistěn. Vyznání všech těžkých hříchů je nezbytné ze dvou příčin, předně proto, že k řádnému soudu náleží, aby soudce zvěděl o všeliké vině, a za druhé, poněvadž se ospravedlnění děje vlivem posvěcující milosti od Boha, jež s těžkým hříchem, jenž by zůstal v duši, nemůže býti spolu.

Pán Ježíš dal apoštolům moc nejen odpouštěti hříchy, nýbrž je i zadržovati. Mají-li to konati libovolně? Zajisté nikoliv. Jak tedy? Podle stavu hříšníkovy. Na dvě věci jest zpovědníku míti zřetel, na vinu a na trest za ni, na vinu, aby věděl, má-li rozhřešiti čili nic, na trest, aby usoudil, jakou pokutu má uložit. Na vinu. Kdy smí a musí rozhřešiti? Když kajicník je náležitě připraven, když má dostatečnou lítost, je ochoten zříci se blízké příležitosti, nahraditi učiněnou škodu, vzíti uloženou pokutu neboli zadosťučinění a p. Pravidelně se o tom nedovídá leč z vyznání. Nelze říci: to je věc kajicníkovy, neboť soudcem ve zpovědi není hříšník, nýbrž zpovědník. Když tedy apoštolům dal moc klíčů jako moc rozhřešující a zadržující, chce, aby kajicník knězi odhalil své nitro a umožnil mu řádný soud nad jeho stavem. Uložená pokuta má pak odpovídati vině, to však bez zevrubného vyznání není možné.

Proto dí tridentský sněm: „Kněz bez znalosti viny nemůže konati soud aniž zachovati spravedlnost ve vyměřování trestu, když by kajicníci vyznávali své hříchy jen všeobecně a nikoliv jednotlivě a zvlášť.“ Ta tam by byla všecka důstojnost svátosti.

Nebyla by již ochranou a lékem proti hříchům, nýbrž spíše jejich podporovatelkou. Zpovědník má mimo to netoliko rozhřešovati, nýbrž hříšníkům také pomáhati z duchovní bídy. Jak je to možné, neodhalí-li mu své nitro?

Tento nepřímý důkaz z Písma ukazuje jasně a jistě, že vyznání hříchů je ustanovením božím a že proto pokání bez vyznání není svátostí. Jen tehdy zůstává platná, když úplné vyznání je fysicky nebo mravně nemožné. K podstatě soudu náleží dostatečné vyznání, proto ani k podstatě zpovědi nelze žádati víc, zvláště také proto ne, že zpověď je dílem milosrdenství Božího na pomoc hříšníkovi; jejím hlavním účelem je usmíření jeho s Bohem, nikoliv učiniti zadost spravedlnosti. Proto v případech, kde zevrubné a úplné vyznání je fysicky nebo mravně nemožné, je svátost platná i při vyznání nedokonalém, jen když je aspoň taková, aby to, co náleží nezbytně k podstatě soudní bylo zachováno. Avšak při tom zůstává závazek, zevrubně se zpovídati, jestliže nemožnost pomine. Malinovskij, Silvester, Makarij, Ignatij (pravosl.) učí stejně. Malinovskij dí: „Ústní vyznání hříchů pokládá pravoslavná církev za podstatnou a nezbytnou část pokání.“ Ačkoliv zavrhuje pojem zpovědi jako soudu, ukazuje tuto nezbytnost jako my ze slov Kristových, vyznáváje tak nevědomky, že zpověď je soud. Však jsou ruští bohoslovci, kteří pší jinak. Kremlevskij míní, že člověk může mít odpuštění hříchů i bez svátosti pokání a tudíž bez zpovědi, a že svátost pokání je ustanovena k tomu, abychom měli jistotu odpuštění. Smirnov píše, že zpověď nebyla vždy jediným prostředkem odpuštění, nýbrž že jím byly též almužna, slzy. Tajná zpověď stala se povinnou teprve tehdy, když ji počali uznávat za prostředek jediný. Suvorov dí, že zpověď byla na počátku pouhým projevem lítosti, že svátostným odpuštěním bylo veřejné pokání. Kyriakos píše, že katol. církev má zpověď za naprosto potřebnou, že protestanté vyznání zavrhnou, že řecká církev má je pouze za užitečné. V těchto výrocích, jež vzali jsme z pojednání Špaldákova, je pomíchána — patně z nejasného rozlišování pokání, dokonalé lítosti, zpovědi — pravda s bludem.

P o d á n í. Veřejná kající kázeň, o níž máme svědectví z II. stol. a jež trvala na západě do středověku, rozmanité kánony sněmu a pokutné knihy předpokládají vyznání z hříchů Křesťané na západě a na východě, pokud naše paměti sahají, vyznávají podrobně své hříchy, do Luthera a Kalvina nebylo popěračů a kacířů, co se týče zpovědi: takový souhlas v nauce a praxi je zajisté neomylný. Wiclif napsal: Když člověk má náležitou lítost, jest všeliká zevní zpověď zbytečná a neužitečná. Hus učil o zpovědi správně. Luther se kolísal, brzy ji chvále, brzy ji nazýváje „mučidlem svědomí“. Úplné vyznání smrtelných hříchů zavrhl, an prý ten, kdo tak činí, nenechává Bohu nic, co by jeho milosrdenství odpustilo, doufá ve svou zpověď, ne

v ně. Zpověď se prý nedá s Písmem dokázat. Kalvín prohlásil zpověď za ustanovení církevní. Obecná zpověď stačí, ale úzkostlivým duším lze doporučovati i zpověď zevrubnou. Ušní zpověď je prý hanebné zařízení Innocence III. na lateranském IV. sněmu z r. 1215. Než tento sněm ustanovil jen čas zpovědi. První ustanovení o vyznání hříchů má teprve sněm tridentský, důkaz to, že proti zpovědi do té doby nebylo bludů a bludařů. Sněm tridentský dí: „Kdo by řekl, že ve svátosti pokání není třeba podle zákona Božího k odpuštění hříchů vyznati všechny a jednotlivé smrtelné hříchy, na něž se po náležitém a pilném zpytování rozpomeneme, i tajné a ty, jež jsou proti posledním dvěma přikázání desatera, též okolnosti, které mění druh hříchu, je v klatbě.“ Kdo by popíral, že svátostné vyznání není ustanoveno anebo k spáse potřebno právem Božím, aneb řekl, že způsob tajného vyznání samému knězi, který katol. církev od počátku vždy zachovávala a zachovává, není z ustanovení a rozkazu Kristova, nýbrž lidský nálezeček, je v klatbě.“ Jiný výrok uvedli jsme prve. Sněm hájí také zpovědi proti výtce, že činí svědomí násilí, právě, že církev žádá zpověď těch hříchů, na které se kající pamatuje.

Uveďme některé výroky sv. Otců. Obvyklé slovo pro vyznání hříchů před biskupem je *exomologesis*. Může znamenati též vyznání před Bohem nebo pokání, ale sv. Otcové užívají ho, jak patrně ze souvislosti, ve smyslu prvém. — V Naučení dvanácti apoštolů z konce I. stol. čteme: Vyznáš (*exomolog*) v církvi (koste) své hříchy, a nepřistoupíš k modlitbě se zlým svědomím. — Klement Řím., též z I. stol., píše: „Jakkoli jsme pochybili, vzývejme o smilování . . . Lépe zajisté jest člověku poklesky vyznati, nežli srdce zatvrditi. . . .“ Není žádného důvodu tvrditi, že tu není řeč o vyznání hříchů knězi. Spíše opak dlužno tvrditi, nebo v prvém výroku se dí, že se má vyznání učiniti v církvi (koste), a Klement napomíná odbojné Korintány, aby se podrobili církvi. — Irenea z II. stol. už jsme uvedli dříve. Praví o svedených ženách, že některé též veřejně se vyznávají (*exomolog.*) a některé pro stud v zátiší nad zbožným životem zoufají. Msto se vykládá takto. Poněvadž pohoršení bylo veřejné, bylo jim při soukromém vyznání uloženo také vyznání veřejné, jemuž některé se podrobily, jiné pro stud nikoliv; následek byl, že buď od víry vůbec odpadly, nebo nad svou spásou zoufaly. — Tertullian z téže asi doby odsuzuje nepravý stud slovy: „Vidím, jak se mnozí tomuto dlu (vyznání) jako prozrazení (uveřejnění) sebe vyhýbají, anebo je den ode dne oddalují, pamětliví více studu nežli spásy.“ Přirovnává je chorým se stydkou nemocí, kteří stydíce se lékaři odhaliti zahynou, a pokračuje: „Věru zakrytí nepravosti slibuje studu veliký zisk! či snad lze utajiti před Bohem, co odejmeme lidské vědomosti? Tak-li úcta lidská má býti přirovnána k vědomosti? Zdaž je lépe, tajně býti zavrženu, nežli veřejně roz-

hřešenu?“ Roku asi 150 vznikl montanism, který prohlašoval tři hříchy „odpad, vraždu a smilstvo“ za neodpuštělné. Po-
něvadž o nich, vyjma veřejné případy, kněz mohl zvěděti jen
ze soukromé zpovědi, jest Tertullian svěkem, že již tehdáž
soukromá zpověď v církvi byla. I soudíme právem: jestliže
tehdaž, byla již dříve, sahá do dob apoštolských, je božského
původu.

Origenes z III. stol. († 254): „Pozoruj, čemu nás Písmo
učí, že hříchů nesmíme uvnitř zatajovati. Jako se těm, kteří
uvnitř mají neztravené pokrmu nebo nepříjemný žaludeční vřed,
vrhnutím ulehčuje, tak bývají ti, kteří hřešili, hlenem a vředem
hříchů obtěžováni a skoro udušováni, jestliže hřích zatajují
a uvnitř pro sebe chovají. Ale kdo sám sebe obžaluje a vy-
zná, vyvrhuje zkázu ze sebe a očisťuje se od každé příčiny
nemoci. Poohledni se pilně, komu bys měl hříchy vyznati.
Zkoušej lékaře, jemuž příčinu slabosti míníš vyložití, dovede-li
býti nemocen s nemocnými a plakati s plačícími, zná-li soucit
a soustrast Když uzná, že má tvá nemoc před celou
církví vyznána a zhojena býti, čímž se snad i jiní vzdělávají
a ty snadno uzdravíš, musíš po zralé úvaze a podle moudré
rady onoho lékaře dlla se podjítí.“ Jinde dī: „Jest ještě sedmé,
ač tvrdé a obtížné odpuštění hříchů, pokáním, když hříšník
slzami své lůžko omývá a slzy jsou jeho koupelí dnem a nocí,
když se nestydí knězi Páně vyznati své hříchy a lék hledati
podle slov: vyznám na sebe nepravost svou Hospodinu, a ty
odpusť jsi bezbožnost hříchu mého (Žal. 31, 5). — Cyprian († 258)
píše, že od pokání nemá býti nikdo odmršťován, nýbrž kdo
hledá milosrdenství u Boha, má „skrze kněze“ obdržeti smíření
s církví. „V pekle není vyznání ani pokání“: proto kdo se kál,
má býti přijat opět do církve. Jinde píše o lidech vírou a bázní
Boží pokročilých, „že o nepravosti přemýšleli, vyznávají to
s bolestí a prostě před knězem Božím a tak usmírují svědomí
své hledající i pro malé rány léku“.

Sv. Basil z IV. stol. († 379) opovídá na otázku, dlužno-li
se zpovídati všem nebo jen některým: „Při zpovědi třeba
zachovávatí týž pořádek, jako při odhalení tělesných nemocí.
Jako lidé tělesné nemoci nezjevují každému, nýbrž jen těm,
kteří s lékařstvím jsou obeznalí, tak i vyznání hříchů musí se
dít před těmi, kteří je mohou vyléčiti“. . . . Třeba se zpovídati
těm, kterým rozdávání tajemství Božích je svěřeno“ . . . „Před-
kové naši zapověděli, aby ženy cizoložné . . . , které se s ná-
božností zpovídají, nebyly odevzdány veřejností, jelikož by jim
hrozilo nebezpečí smrti, avšak ustanovili, že mají zůstatí bez
příjímání (skupina stojících), až doba jejich pokání uplyne. —
Afraates ve spise z r. 337 zdůrazňuje zpověď „před majetníky
klíčů království nebeského“. K zpovědníkům praví: „Sluš se,
abyste i vy lékaři, žáci našeho nejsvětějšího lékaře, neodpírali
léku potřebným. Kdo vám ukáže svou ránu, dejte mu lék po-

kání. Stydl-li se ukázat vám své bědy, varujte ho, aby jich před vámi netajil. Když vám je pak odhalí, nezahanbujte ho“ (veřejně), aby vítězové nebyli od nepřátel našich pokládáni za podlehlé. (Ranění vojnici neukazovali nepřátelům své rány, aby pověst vojska neutrpěla.) „Když ranění svých ran nechť ukáží, nepadá na lékaře vina, když poranění jejich neuzdravili . . . Kdo svou ránu ukázal a byl vyléčen, šetří zraněného místa, aby nebylo znovu poraněno, nebo léčení znovu poraněného je obtížné i pro zkušeného lékaře.“ — Obraz lékaře a ran, jež má hojiti, je Otcům, mluvčím o zpovědi, nejobvyklejší. — Pacian († 391) napomíná hříšníky, kteří se bojí činiti pokání, aby, když se nestyděli hřešiti, se nestyděli též vyznati, aby „zraněného svědomí netajili“, jelikož Bůh vše zná; „moudří nemocní nestydí se před lékaři . . .“

Ze století V. stůjž zde Jaronym. Přirovnává kněze Nového zákona kněžím zákona Starého, kteří rozpoznávali malomocenství, a dí: „Tak i zde v Novém zákoně biskup a kněz váže nebo rozvazuje ne ty, kteří jsou nevinní nebo vinní (t. j. libovolně), nýbrž podle svého úřadu, vyslyšev pravdu hříchů, ví, kdo má býti vázán a kdo rozvázán.“ — Augustin přirovnává hřích vředu, kněze lékaři, vyznání prasknutí vředu. Jinde píše: „Jsa smuten před vyznáním, lásej vyznav se, nebo budeš uzdraven. Tvé svědomí . . . tě soužilo a nedávalo ti pokoje: lékař (t. j. kněz) užije obkladu slov a sekne poněkud . . . uznej ruku lékařovu, vyznej se . . . a vyteče hnis.“ — O sv. Ambroži vypravuje jeho tajemník a životopisec Paulinus: „Kdykoliv mu někdo vyznal své chyby, aby přijal pokání, tak plakal, že rozplakal i kajícího . . . Viny, které mu byly vyznány, ohlašoval ječině Pánu, u něhož prosil za přimluvu.“ — Lev Vel. kárá zlořád, že někteří veřejně čtou hříchy těch, kteří žádali svátost pokání, poukazuje jim, že stačí, když vina byla vyznána jen knězi ve zpovědi. Jinde praví, že Bůh dal ve svém milosrdenství hříšníkům po křtu pokání, že vina může býti z nich sňata jen skrze kněze, jelikož „prostředník Boha a lidí, Kristus Ježíš, dal představeným církve moc, aby vyznávajícím se uložili pokání, a když se zadostučiněním očistili, připustili je branou smíření (t. j. rozhřešením) k svátostem.“ — Jan Zlat.: „Nápodobme tuto ženu (samaritánku) a nebojme se lidí při odhalení svých hříchů, nýbrž bojme se Boha, který naše nepravosti nyní vidí a potrestá později ty, kteří nečiní pokání. Nebojíte se toho, jenž bude souditi, chvějeme se před těmi, kteří nám nemohou škoditi, jen abychom neutrpěli na své cti . . . Ty tajíš své hříchy před lidmi, ale před Bohem jich zatajiti nemůžeš.“ „Abychom pojali dobrotivost Boží, nestydíme se vyznati se z hříchů svých; nebo veliká je moc zpovědi a mocná její síla.“ „Jaký je lék pokání a jak se hotoví? Nejprve poznáním vlastních hříchů a pak zpovědí. Nebo vyznav hříchy, jak je vyznati třeba, stáváš se duchem ponížený . . .“

Věsti důkaz podání přes století V. je zbytečné; proto uve-
deme jen něco. Řehoř Vel. († 604), posílaje sv. Augustina do
Anglie (596), dává mu s sebou návod ke zpovědi. Německý
sněm z r. 742 ustanovuje kaplany, aby slyšeli zpovědi lidu
a ukládali mu pokání. Sněmy v Toursu 813, Remeši 813, Cha-
lonsu 813, Vormsu 868 dávají návody o zpovědi. V kázeňské
(pokutné) knize (poenitentiale) Jana Jejunatora († 595), vzniklé
někdy v IX. nebo X. stol., mluví zpovědník ke kajicníku: „Nic
netaj z toho, čeho ses tajně dopustil, jako by ses vyznával
Bohu, jenž zná tajemství srdce“, a vyptává se ho poté na
hříchy proti desateru, na jejich počet, druh a tíž. Podoně i jiné
knihy pokutné (kajicné). Největšího vlivu nabylo poenitentiale
Theodora z Canterbury († 890). — Řecká církev, jež se za
Photia r. 869 po prvé od církve oddělila, zachovala si zpověď
s tajným vyznáním hříchů a má je dodnes. Veřejná zpověď
byla na východě odstraněna r. 391 za patriarchy Nektaria,
když vzniklo z ní jednou veřejné pohoršení.

Mluví-li sv. Otcové o vyznání před Bohem, kladou tajné
vyznání knězi v protivu s vyznáním veřejným; vyznání před
Bohem je soukromá zpověď knězi.

Kalvin směle tvrdil, že vyznání hříchů bylo zavedeno sně-
mem lateranským IV. r. 1215. Když nebylo již možno takové
nepravdy tvrdit, přeložen vznik do VIII. stol. Nyní hledají jej
někde v stol. III. nebo II. Že je nevede touha po pravdě, je
z toho, co jsme uvedli, zajisté patrné.

Dodatky k vyznání hříchu.

1. U sv. Otců nazývá se svátost pokání *exomologesis*.
Slovo je z řečtiny a znamená: vyznání. Brzy jeho význam se
rozšířil a znamenal celý průběh veřejného pokání, totiž zpověď,
zadostiučinění a rozhřešení neboli usmíření. S podobným roz-
šířením shledáváme se často, na př. jméno eucharistie, mše
pro oběť Nového zákona. Děje se přirozeně. Co při složitém
úkonu padá do očí anebo je zvlášť důležité, dává své jméno
celému úkonu. Tertullian píše o té věci: „Exomologese je
skutek, kterým Pánu vyznáváme své hříchy, ne jakoby jich
neznal, nýbrž poněvadž se vyznáním připravuje zadostiučinění,
poněvadž z něho vyplývá pokání, ale pokáním Bůh usmířen
bývá...“

2. Vyznání bylo od počátku tajné nebo veřejné.
V první době, zdá se, převládala zpověď veřejná. Souvisí to
s horlivostí a svatostí prvních křesťanů. Od r. 300 stává se
veřejná zpověď řidší; převládla zpověď tajná (ušní), až veřejná
zpověď vůbec přestala. Dr. Rauschen, který se otázkou podrobně
zabýval a stojí na stanovišti dějepisném, praví: Za veřejné

kapitální hříchy bylo žádáno veřejné vyznání před obcí křesťanskou, za tajné nikoliv. Za tajné hříchy bylo lze činiti veřejné pokání, ale bez speciálního (podrobného) veřejného vyznání.

Tajná zpověď je ta, jež se koná jen před knězem; veřejná ta, která se dříve konala před lidem. Obojí je platná, ale žádná z nich není výslovně od Krista nařízena. Slova Páně (Jan 20, 21. n) ukazují, že pokání je soud nad hříchy, ale nepraví, že se má tento soud dít veřejně, ani že se má dít tajně. Zpověď veřejná není jistě nezbytná. Ze slov Páně ji dovoditi nelze, nebo i tajná zpověď je pravý soud. K hříchům náležejí nejen zevní činy, nýbrž i zlá myšlení. Závazek veřejně je vyjeviti odporuje lidské přirozenosti; byl by zajisté nesnesitelným břemenem. Mimo to nejen čest kajícího, nýbrž i jiných osob byla by stále v nebezpečí. Viděli jsme, že pro veliké pohoršení, které z ní vzniklo, patriarcha Nektarius ji odstranil.

O tajné zpovědi nemáme dosti pramenů, čemuž nelze sc diviti, jelikož všechna pozornost věnována byla zpovědi a pokání veřejnému.

Rauschen, badatel víc než střizlivý, dává v podstatě toto: Zpověď knězi za tím účelem, aby hříšník přijal pokání a rozhřešení, byla v církvi od počátku. Byla, rovněž jako veřejné pokání, přísně žádána jen od těch, kteří se dopustili smrtelného hříchu, t. j. hříchu kapitálního. Připomenouti dlužno, že pod těmito hříchy třeba rozuměti skupiny hříchů. Sv. Basil a Augustin jejich rozsah ještě rozšířili, takže do nich pojaty byly větší hříchy proti desateru. Byli-li hřích tajný, stačilo pravidelně vyznání tajné, jak z Origena a Cypriana a jiných je patrné. Od počátku IV. stol. váha tajné zpovědi roste a její konání se zmáhá. Na východě, kde byl kněz nad pokáním (poenitentiarius), veřejné pokání nabývalo soukromé povahy; vyznání místo před obcí dělo se tomuto knězi. Zpověď ženy, jež byla příčinou zrušení tohoto úřadu kajícího, byla patrně více soukromá nežli veřejná. Od čtvrtého století bylo celé veřejné pokání, mimo zvlášť pohoršlivé případy, jen poloveřejné, často tajné. V obou případech konalo se vyznání biskupovi nebo knězi tajně, kteří bděli, aby uložené pokání bylo konáno. Rozhřešení nebo smíření mohlo se dít veřejně nebo tajně. V V. století tajná zpověď uplatňovala se ještě více. Leo I. prohlašuje, že tajná zpověď stačí a veřejná nesmí býti žádána.

Hříchy, nepatřící do kapitálních hříchů, mohly býti a bývaly též podrobeny moci klíčů a obdržely rozhřešení, ale povinnosti, vyznati je, nebylo.

Naše zpovědní praxe liší se od praxe prvních století takto: a) Povinnost, vyznati hříchy, týkala se jako dnes pouze hříchů těžkých; třídění hříchů na těžké a lehké nebylo ještě dost určité. Vždyť Kassian pokládal roz-

tržitost při modlitbě za hřích převelmi těžký! b) Rozhřešení nebylo dáváno hned po zpovědi, nýbrž po vykonaném pokání, pokání pak bylo delší a těžší. (Tvrzení toto vážní badatelé popírají). Ale záhy stal se obrat a Statuta Bonifacii nařizují, že má býti dáno rozhřešení hned po zpovědi. Dříve hlavním účelem zpovědi bylo přijetí pokání, pak se hlavní věcí stala zpověď. Tu se dávalo rozhřešení záhy a kajicník byl brzy připuštěn k stolu Páně. c) Zpovědi občasné, periodické, na př. každý rok, každý měsíc, pravidelné zpovědi před každým přijímáním v starověku křesťanském nebylo. V klášteřích konalo se pravidelné vyznání představenému od 4. století; sloužilo za prostředek dokonalosti. Ve středověku byla pravidelná zpověď v postě před přijímáním v obyčeji, takže nařízení lateranského IV. sněmu z r. 1215 nebylo nic nového.

Bohoslovci, kteří posuzují otázky náboženské netoliko z kusých pramenů dějepisných, nýbrž i ve světle víry, vídy a zajisté právem, v nejednom zachovaném výroku víc nežli dějepisců, nad nímž mimo to sviští kritický bič rozumářských protestantů.

První určité stopy soukromé zpovědi vidí u Ireneae na místě v předešlé stati uvedeném. Proto odpadly nebo ztrudnomyslněly některé svedené ženy, že měly svůj hřích, který patrně soukromě vyznaly, vyznati veřejně. Výrok sv. Cypriana, tamže uvedený, svědčí pro zpověď tajnou. Výrok Origenův je takový, že čtenáři bezděky připadá na mysl, jakoby se veřejná zpověď vyvinula z tajné, a nikoliv naopak. Výroky sv. Basila a Ambrože svědčí pro zpověď tajnou. Sv. Augustin napomíná hříšníka, aby neodporoval činiti veřejné pokání, jestliže se jeho hřích stal pohoršením jiných, t. j. veřejně. Patrně tedy tajné hříchy vyznávati nebylo třeba. Lev Vel. kárá požadavek, čísti hříchy před jinými, jako věc, jež „odporuje apoštolskému řádu“. Sozomenus píše: „Těžké a odporné zdálo se právem od počátku kněžím, rozšiřovati své hříchy jako na divadle před celým množstvím církve. Proto ustanovili jednoho, jenž vynikal bezúhonností života, mlčenlivostí a opatrností, jemuž ti, kteří chybili, své skutky vyznávali. On pak podle viny, co by jednotlivci činiti nebo jak by se káti měli, hned určl jako trest, rozhřešoval kající, aby sami pokutu za hřích vykonali“. Sněm lateranský IV. ustanovuje těžké tresty na vyzrazení zpovědního tajemství. Sněm tridentský připouští veřejné vyznání jako trest za hřích, k pokoření sebe, jako příklad pro jiné, k vzdělání církve, avšak dle, že to není rozkaz boží ani lidský; způsob tajné zpovědi nazývá obyčejem církevním od počátku. Podobně není od Krista nařízena zpověď tajná. Proto veřejné zpovědi prvních století byly zpovědi svátostné a platné. Děje-li se opatrně a moudře, není v ní také nic nedovoleného. Nyní dovolena není, leč by k ní bylo ve zvláštním případě dáno dovolení.

Podle sv. Augustina dověděla se církev starověká o kapitalním hříchu z vyznání hříšníka samého, z odsouzení soudem duchovním, z odsouzení soudem státním. V těchto třech případech žádáno bylo veřejné pokání. Křesťané byli povinni udati církevní vrchnosti toho, kdo se dopustil kapitalního hříchu. Z Augustina víme, že mnozí tehdy těchto hříšníků neudávali, buď z nedostatku důkazů, anebo z ohledu na vlastní hříchy. Sv. Jan Zlat. vyzývá, aby takový hříšník byl mu udán, nechť je kdokoliv.

Za veřejné kapitalní hříchy bylo žádáno veřejné vyznání. Kněz Maximus přidal se k Novacianovi, ale uznal pak svou vinu a vyznal, jak se slušelo, hřích svůj před křesťanskou obcí. Císař Theodosius, trestán od sv. Ambrože pro krveprolití soluňské, vrhl se v milánském chrámě přede vším lidem na zem a vyznal v slzách svůj hřích. Zatvřelci, kteří dali veřejné pohoršení, ale církevnímu pokání se nepodrobili, byli lidu veřejně oznámeni. Sv. Basil oznamuje Athanasiovi, že vyloučení mistodržitele libyjského bylo čteno v kostele caesarejském. Sv. Basil vypravuje ještě jiný příklad veřejného vyloučení hříšníka.

Žádala-li někdy církev veřejné vyznání tajných hříchů? Nikoliv! Z mnohých míst svrchu uvedených je to patrné. Origenes radí, aby se kajicník pilně ohlížel, kterého lékaře si má (zpovědníka) pro neduhy své duše vzít. Uzná-li, pokračuje, že je dobré, abys nemoc svou odhalil před obcí, učin tak na jeho radu. — Cyprian radí těm, kteří pomýšleli na odpad, aby se vyznali, ale řeč je o tajné zpovědi kněžím. — Afraat († 367) píše: „Kdo vám své rány ukáže, tomu dejte jako lék pokání. Stydí-li se, napomeňte ho, aby jich neskrýval. Kdo však vám je odhalí, toho neprozradte...“ — Jan Zlat. píše: „Proč se stydíte vyznati hříchy své? . . . Vždyť tě nenutím, abys šel do prostřed divadla a měl mnoho svědků kolem sebe; řekni mi je soukromě, abych rány zahojil.“ — Sv. Augustin dává jako pravidlo: „Přede všemi dlužno kárati to, co přede všemi bylo spácháno.“ — O Nektarovi, patriarchu cařihradském, jenž pro pohoršení r. 391 odstranil kněze kajicníka, čímž všeliké šetření týkající se tajných hříchů přestalo, byla již řeč. — Lev Vel. vyslovil se o zlořádu, předčítati v kostele zpovídané hříchy těch, kteří žádali za pokání, že je „proti apoštolskému pravidlu“.

Pán Ježíš ponechal kajicníku svobodu tajného vyznání, a proto církev nemůže mu této svobody vzít. Veřejné zpovědi se děly, ale byly ukládány jen za veřejné hříchy, všem známé. Také lze pochybovati, bylo-li veřejné vyznání vyznáním svátostným. Zdá se, že ne. Veřejné pokání ukazovalo sice na těžký hřích, ale nebyl-li odjinud znám, pokání ho neprozrazovalo. Mimo to konalo se hojně také pro malé hříchy a z pobožnosti. Také nebylo všude do-

voleno, vylučovati z přijímání pro tajný hřích. Zvyky jednotlivých církví se lišily. Připustiti lze jen, že někde byly přísnější a žádaly, čeho všeobecně žádáno nebylo. Pravda je, že zákony ustanovují na některé hříchy veřejné pokání, nečiníce rozdílu, byly li vyznány tajně nebo veřejně, ale činiti z toho důsledek, že je nařizovaly i po tajné zpovědi, když hřích nebyl znám, je nedůsledné.

V staré církvi byla trojí zpověď: svátostní tajná, před biskupem a jeho rádci, veřejná před církví. Také vkládání rukou na kajícíky bylo trojí: při zařazení mezi kajícíky, při opuštění chrámu přede mší katechumenů, při veřejném smíření. První bylo svátostné. Mnozí badatelé to popírají, ale jistě neprávem, jak ze všeho toho, co jsme dosud řekli, je patrné. Že byla zpověď, je jisto. Šlo o kajícíky. Jiného svátostného vzkládání není. Patrně tedy bylo rozhřešením. Druhé požehnání nebylo svátostné, neboť se kajícím kněžím a jáhnům nedávalo, a byli přilpuštěni k stolu Páně. Také třetí nebylo svátostné, neboť těžce nemocným podávalo se tělo Páně bez něho, a usmíření konali často i jáhnové. I o tom byla již řeč. Zpověď, již jsme nazvali druhou, odsuzovala k veřejnému pokání, a to buď po veřejném usvědčení z hříchu vraždy, odpadu a pod., anebo proto, že někdo dobrovolně je na sebe vzal. Mnozí, jejichž hřích byl znám, činili pokání toliko soukromé. — Sv. Augustin dří, že nikomu nemohou zabraňovati stůl Páně, leč že dobrovolně sám svůj hřích vyzná anebo od světského nebo církevního soudu byl usvědčen. Mnozí se kají jako Petr (soukromně), mnozí jsou snášeni jako Jidáš, mnozí zůstávají nepoznání, až přijde Pán (1. Kor. 4, 5). — Anastasius Sinajský dří: „Jsou mnozí, kteří veřejně hřešili, a tajně konají veliké pokání. Jiné známe, že hřešili, ale jejich obrácení a pokání neznáme; od nás pokládáni jsou za hříšníky, u Boha za spravedlivé.“ — Sv. Jan Zlat. popírá veřejné pokání za tajné hříchy tak rozhodně, že byl za to i v podezření, jakoby popíral potřebu zpovědi vůbec. Však i o tom byla již řeč.

3. Další vývoj zpovědi. Protestantští badatelé tvrdí, že naše zpověď z nábožnosti a před sv. přijímáním vyšla z klášterů. Rauschen, několikrát již uvedený, píše o věci asi takto: O zpovědi v klášterích lze říci asi toto: Sv. Basil doporučuje bratřím večerní zpytování svědomí a vyznání všech poklesků družině, aby byly společnou modlitbou vyhojeny. Jiné dří, že nemají vyznati je všem, nýbrž těm, jimž svěřena jsou tajemství Boží nebo představenému nebo tomu, jenž má důvěru bratří. Když se sestra zpovídá, má býti představená přítomna. V pravidlech sv. Basila se žádá, aby každý poklesk byl oznámen představenému buď od toho, kdo se ho dopustil, nebo od jiného, jenž o něm zvěděl. Byla tedy častá zpověď obyčejem. Kdy šlo o svátostnou zpověď a kdy o pouhou cvičbu v dokonalosti, nelze určitě rozsouditi.

Kassian doporučuje vyznání i nejtajnějších myšlenek. Totéž žádá řehole sv. Benedikta. Stará řehole Chrodegangova žádala, aby se kanovníci dvakrát do roka biskupu zpovídali, v postě a někdy v září neb říjnu.

Tato praxe ujala se v Irsku a Anglii též u lidu, hlavně proto, že tam veřejné pokání s usmířením bylo neznámo a vliv klášterů byl zvlášť silný. O zpovědi v těchto zemích jsme zevrubně poučeni z knih pokutných (poenitenciale). Nejstarší je z r. 570. Největšího rozšíření nabyl poenitenciář řeckého mnicha Theodora, jenž zemřel r. 690 jako arcibiskup v Canterbury.

U Řeků slyšel sakramentář Jana příjmím Postníka. Vizme něco z něho. Nejprve popisuje pořádek pokání. Kněz vezme kajícího a vede ho před oltář, zpívá s ním třikrát „svatý“ a některé žalmy, modlí se nad ním zvláštní modlitbu a napomíná ho, aby se zpovídal knězi jako Bohu, jenž skrze své služebníky odpouští hříchy. Všecky hříchy smrtelné, také tajné, dlužno vyznati. „Vyznej tedy a vyslov před sv. anděly,“ dí k němu, „nic mi netaj z toho, co jsi tajně učinil.“ Poté se ho táže o čistotě, o vraždě dobrovolné a nedobrovolné, o krádeži, o zlořečení a potupách, o hadačství a násilí, o křivém svědectví, o závisti, o kacířských myšlenkách a j. O těchto hříších ptá se ho nejen všeobecně, nýbrž podrobně, a kolikrát byly spáchány. Po zpovědi říká modlitby nad kajícím, káže mu povstati, obejmě jej přátelsky a napomíná, aby byl dobré mysli. Opět říká modlitby. Pak se ptá kajícího, jaké pokání chce převzít, neboť tresty se ukládají podle sil a vůle toho, kdo je přijímá, a nikoliv podle míry hříchů. Uloží mu na př. v pondělí a ve středu půst od masa a ryb. Na konec vyřkne rozhřešení: „Milosrdný a dobrotivý Bože . . . osvoboď tohoto přítomného služebníka svého N. ode jha, jemuž podléhá, a sejmi je s něho.“

Sakramentář Jana s přídomkem Mnicha byl neméně v úctě. Klade mimo jiné tyto otázky: Udal-li jsi, co jsi tajně slyšel na bližního k jeho škodě? Dotazoval-li ses hadačů? Zemřel-li syn tvůj bez křtu? Bil-li jsi nebo zranil svou ženu? Měl-liš něco s cizí ženou? Snad s nekřtěnou? Zapálil-liš cizí dům? Lil-liš do vína vodu a za víno prodával? Dvojl měrou měřil? Užil-liš léku na zahrnutí plodu? Ošidil-liš někoho? Mezníky přesadil?“

Nejstarší poenitenciář římský je velmi přísný. Kněží mají se k zpovídání připravit postem. Kajícího mají přijmouti vlídně, nad ním se modlití, ruce vzkládati a říci: „Hospodine všemohoucí . . ., tvoji kněží pokorně prosí tě vroucně, nakloň ucho své přívětivě prosbám našim a odpust všecky zločiny a hříchy . . .“ Potom začíná soud. Kdo zabil klerika, koná pokání 10 let, tři o chlebě a vodě. Klerik, jenž křivě přísahal, koná pokání sedm let, tři o chlebě a vodě, laik tři, podjáhen šest, jáhen sedm, kněz deset, biskup dvanáct. Kdo jiného

zlobou zničil, činí pokání sedm let, tři o chlebě a vodě. Duchovní osoba, jež se opila vínem nebo pivem, činí pokání 40 dní o chlebě a vodě, laická sedm dní atd. Smíření bylo na Zelený čtvrtek modlitbou: „Všemohoucí a milosrdný Bože . . . přispěj padlým, smiluj se nad vyznavšími se, a co řetěz vin svázal, rozvaž velikost smilování.“

Podle těchto knih zdělány byly pokutné knihy francouzské. V nich činí se rozdíl mezi hříchy, spáchanými skutkem a myšlením. Tím se svědomí stalo jemnější a zpovědi se množily. Ale rozdíl mezi těžkými a malými hříchy jsou ještě nejisté; proto byla zpověď žádána poměrně za malý počet hříchů. Ale praxe způsobila, že se vědomí bystřilo a rozsah těžkých hříchů vzrostl; tím ovšem rozmnožil se i počet povinných zpovědí. Z praxe vyšel také obyčej zpovědí z pobožností a před přijímáním, jež se dosud konaly jen v klášteřích.

Ale bylo by chyba, připisovati tento rozvoj jedině řečeným knihám. Základ a hlavní popud vycházel z ustanovení svátostí samé a z křesťanství vůbec. Upadáním veřejného pokání množily se přirozeně zpovědi tajné. Z Augustina a Lva I. víme, že byly horlivě konány. Zpověď tajných hříchů kněžím důtklivě doporučoval již Origenes a Cyprian; zpověď i nejtajnějších myšlenek měl již Basil a Kassian za prostředek k dokonalosti. Hlavní rozdíl mezi první dobou a nyníškem je, že vyznání značilo dříve začátek pokání a že nebylo jasno v oceňování jakosti hříchu. Pokrok bohovědy vymezil určitěji poměr částí, z nichž se pokání skládá, a bezpečněji určil, co je hřích těžký a co lehký.

4. F o r m u l e r o z h ř e š e n í mívala dříve povahu prosebnou. Na př. „Bože, odpusť mu . . . rozhřeš ho . . .“ V pokutných knihách je rozhřešujících formulí mnoho. Od století X. začal západ užívatí formulí o z n a m o v a c í c h. Dlouho nalézáme tvary prosebné a oznamovací vedle sebe, zvláště jich máme mnoho ze století XII. Stará oznamovací formule, následující po prosebné, dří: „My také podle moci, dané nám nehdným od Boha, rozhřešujeme vás od všeliké vazby hříchů vašich.“ Obojí formule je spojena ve slovech: „Všemohoucí věčný Bože, který jsi blaženému Petru apoštolu svému a ostatním učeníkům svým dal moc vázati a rozvazovati, on vás rozhřeší od všeliké vazby hříchů, a pokud se slabosti naší dovoluje, buďtež rozhřešení před soudní stolicí Pána našeho Ježíše Krista a mějtež život věčný.“ — Od XIII století začíná formule jen ohlašovací. Východ zůstal při prosebné.

Sněm tridentský určil pak nynější formuli jako tvar svátosti. Prosebný tvar starých formulí má též význam jako tvar prohlašující, pouze poměr účinné příčiny hlavní a nástrojné je v ní více vytknut. Snad měla tu vliv také důležitost, kterou starověk přikládal skutkům pokání. Ale máme

určité a jasné důkazy, že v církvi nebylo o účinné moci klíčů pochybnosti. Papež Kalixt I. dává ve svém známém výnose: Já odpouštím smilstvo těm, kteří činí pokání.

5. **Veřejné pokání spravoval biskup.** Kněží jsou od počátku jmenováni jako ti, před nimiž se skládala soukromá zpověď. Pod slovem kněží dlužno zajisté mysliti nejen kněze, nýbrž i biskupy. V řecké církvi přešla zpověď z veliké části do rukou mnichů.

Počet a okolnost těžkých hříchů dlužno udati. Chybuje, kdo vědomě udává počet větší, kdo menší, kdo znaje počet dává jen „asi“. Neomlouvá-li ho úzkostlivost nebo jiné příčiny, hřeší, neboť jde o věc velmi vážnou. Když počet těžkých hříchů nedovedeme určit, udáme počet přibližný. Pozná-li někdo, že jich bylo víc, je povinen při příští zpovědi to říci, leda že by bylo hříchů tolik, že nějaký rozdíl už neпадá na váhu. Počet hříchů třeba udati, poněvadž každý je samostatným hříchem, i podléhá nezbytně moci klíčů. Dlužno vyznati zevní skutek, stal-li se. Nedobře, ale ne neplatně by se zpovídal, kdo by hřích nedávno spáchaný vyznal jako hřích minulosti.

Při zpovědi třeba udati okolnosti, které mění druh hříchů. Tak praví tridentský sněm, tak žádá i věc sama. Okolnost dává hříchu někdy novou zlobu, novou nesrovnalost se zákonem Božím, a proto je novým hříchem. Poněvadž třeba vyznati všechny hříchy, dlužno udati okolnost, jež činí z přestupku hřích nový. Okolnosti, které těžkost hříchů jen zvyšují, udati netřeba. Tak učí sv. Tomáš. Důvod vnitřní záleží v tom, že se nestal nový hřích. Také není udání ani možné, poněvadž pravidelně hříšník sám nedovede udati, stal-li se hřích s plným poznáním, se zvýšenou dobrovolnou zlobou a pod. Požadavek udávati tyto okolnosti, je přílišný, znepokojoval by svědomí, činil zpověď hrubě obtížnou, ano protivnou. Stal-li se hřích zevním skutkem, dlužno to říci, nebo ač hříšnost je jen ve vůli, jmenujeme hříchem také, a právem, skutek zevní, na nějž vnitřní zloba padá. Když jde o hřích, při němž třeba naznačiti spoluvinníka, na př. hřích tělesný, má kající, možno-li, vyhledati zpovědníka cizího, aby druhá osoba zůstala utajena; není-li to možné, nezbyvá nežli hřích vyznati; tak dle aspoň mínění obecnější. Hříchy, o nichž právem pochybujeme, zda-li jsme se jich dopustili, nebo že jsme se z nich snad nezpovídali, vyznati podle obecnějšího mínění nejsme povinni.

6. **Neúplná zpověď.** Kdy stačí neúplné vyznání? Když úplné vyznání je fysicky nebo mravně nemožné. Vyjmenujme některé případy. Když je nebezpečí, že nemocný nebo zpovědník umře dříve, nežli by se úplně zpověď ukončila. Tu zákon, jenž žádá úplného vyznání, ustupuje nutnosti. — Když někdo je němý nebo nedovede se v řeči zpovědníkově vyjádřiti. Důvod je, že bez dostatečné příčiny nelze ukládati

mimořádnou povinnost, na př. podati hříchů písemně, nebo zpovídati se skrze prostředníka. — Když se nedostává času, na př. u vojnů jdoucích do bitvy. — Když z delší zpovědi hrozí nebezpečí nákazy. — Když místo zpovědi je těsné, takže by kolemstojící mohli slyšeti hříchů a kajcník by pozbyl cti nebo upadl do jiné těžké škody. — Když kajcník má opravdu důvod, že by úplnou zpovědí utrpěl velikou časnou škodu. — Když by se úplným vyznáním hříchů porušilo zpovědní tajemství, anebo spoluvinník upadl do zneuctění. — Když zpovědník nemá moci rozhřešiti zadržený hřích. U hříchů papeži zadržených lze v případě nutnosti rozhřešiti a pak si plnomoc zjednati. Neúplnou zpověď dlužno, jakmile je možno, učiniti úplnou. Hříchů nevyznané odpouštějí se nepřímě. Přímě padá pod výrok soudcovský, u zpovědi pod rozhřešení, to, co tu jako látka je. Ale poněvadž se v pokání odpuštění děje vlitím milosti a těžký hřích s milostí spolu býti nemůže, odpouštějí se zároveň i hříchů nevyznané.

O nemocných, již jsou bez vědomí, předpokládá se vždy, i o těch, kteří nežili příliš křesťansky, nebo zranění byli v souboji a pod., že mají lítost, a dává se jim rozhřešení. Jen tomu, jenž do poslední chvíle odmítal kněze, anebo bezbožně žil, se nedává.

7. V š e d n í h ř í c h y. Vyznati malé hříchů není nezbytně třeba. Sněm tridentský dí, že mohou bez viny zamlčeny a mnohými jinými způsoby zničeny býti. Podání a praxe církve nás učí, že Kristus ustanovil zpověď na ten účel, aby hříšník po křtu sv. mohl nabýti zase posvěcující milosti. Vnitřní důvod je: milost a malý hřích se nevyklučují, malý hřích neničí milost v duši. Každý malý hřích, když se odpouští, je podle řádu nyní trvajících ničen milostí, takže každé jeho odpuštění je též rozmnožení milosti. Proto může býti také odpuštěn jeden malý hřích a druhý zůstati. Avšak malé hříchů jsou dostatečná látka k platné zpovědi. Sněm tridentský odsoudil opačné mínění Lutherovo. Pius VI. zavrhl výrok jansenistického sněmu v Pistoji, že se takové časté zpovědi stávají opovrženými. Ze slov Kristových nelze proti vyznání všedních hříchů uvést nic; že se i na ně hodí, je patrné. Zadrženy nemohou ovšem býti, ale jen proto, že mohou býti ničeny i jinak, na př. dobrými skutky, litostí. Kristus jich vhodně ze zpovědi ani vyloučiti nemohl, poněvadž by pak každá zpověď byla prozrazením, že kajcník má těžké hříchů. Namítá se, že se odpouštějí již litostí, kterou kajcník musí mít. Avšak jest otázka, odpouštějí-li se tímto způsobem úplně. Mimo to lze podrobiti moci klíčů hříchů již odpuštěné a získati různé milosti.

O d p u š t ě n é h ř í c h y. Benedikt XI. učí zřejmě, že odpuštěné hříchů lze znovu vyznati, a to tak, že jsou dostatečnou látkou k rozhřešení; všichni bohoslovci jsou s ním za jedno. Důvod je: jako mohu, co jsem slíbil, novým slibem potvrditi

tomu, jenž mne urazil, znovu opakovati, že mu odpouštím, aniž tím pravím lež, tak může kněz odpuštěný hřích znovu rozhřešiti, t. j. odpustiti, aniž dříve napravdu. Vždy se také uděluje nová milost. Smysl rozhřešení je: já ti uděluji mocí klíčů novou milost svátostnou, která by zničila hřích, kdyby nebyl ještě zničen. Nebo: já ti uděluji novou milost mocí klíčů, která tě ujišťuje, že ti Bůh odpouští a tvého dřívějšího hříchu mstítí nebude. Také se odpouští, jak dříve sv. Tomáš, vždy něco z trestu za hříchy, jednak mocí klíčů, jednak ze zpovědi jako skutku pokory a jiných ctností. Ovšem nestačí říci: vyznávám se z hříchu již odpuštěného, nýbrž dlužno nějak jej naznačiti. Všeobecnější označení stačí, na př. opakuji ... těžký, lehký hřích proti šestému přikázání, nebo vůbec ... hříchy proti rodičům a p.

8. **Přítomnost kajícího.** Může-li býti dáno rozhřešení v případě nutnosti nepřítomnému, jenž se zpovídá dopisem, prostředníkem a pod.? Nemůže. Když jde o umírajícího, jenž je v bezvědomí a přítomnému knězi žádných známek lítosti na jevo dáti nemůže, ale jinému projevil vůli se zpovídati, tu mu přítomný kněz může dáti rozhřešení, ač při projevu nebyl.

Je-li možno zpovídati se **p o s u n k y**, podáním hříchů napsaných a p.? Jen v případech nutnosti: jako u němého, neznalého řeči, nemocného, jenž nemůže mluvit; jindy nikoliv.

9. **Užitečnost zpovědi.** O užitečnosti sv. zpovědi bylo mnoho psáno. Uvedeme tři myšlenky. Zpověď je prospěšná vzhledem k Bohu, člověku a společnosti.

Vzhledem k Bohu. Hřích obsahuje skutek pýchy a neposlušnosti, jež třeba napravit. Lepšího způsobu nad upřímné vyznání není. Ten, jenž hřichem řekl: nebudu sloužiti, zpověď se Bohu poddává řka: hřešil jsem. Lituje upřímně hříchů a vyznává je, pokořuje se a hřích napravuje. Proto dříve prorok: Srdcem zkroušeným, Bože, nepohrdneš.

Vzhledem k člověku. Hříšníku dává zpověď pokoj a bezpečnost duše. Pokoj duše je dar veliký. Hříšník ho nemá neb aspoň nemá pokoje, jenž je z Boha. Nikdo není soudcem ve vlastní při, a proto ani lítost soukromá ho neuspokojí. Ale zjeví-li hříchy své, podrobí-li je soudu církve, přijme-li rozhřešení a pokutu, má klid. — Zpověď chrání hříchů. Kdo se zpovídá, je nucen přemýšlet o sobě, svém smýšlení a činech. Vidí zlobu hříchu, vidí, jaké příležitosti k nim vedly, vidí cesty pokušení. Poznává je, lekne se jich, lituje jich. Zpověď je hrází proti hříchům. — Zpověď učí také ctnostem. Potřebujeme vůdce v životě. „Kolísáme se mezi různými radami,“ dříve Seneca, „nic nechceme svobodně, nic prostě, nic vždy. Nikdo sám nestačí, aby vyplul; třeba aby mu někdo podal ruku a jej vedl...“ Však nejen vůdce je třeba, nýbrž i pomocníka, ano nutitele. Ve zpovědi máme upřímného přítele, duchovního vůdce, nutitele. Jemu se můžeme svěřiti, neboť je vázán zpovědním tajemstvím. Opakuje se v ní, co Kristus řekl Šavlovi: Vstaň

a jdi do města, a tam se tobě poví, co máš činiti (Skut. 9, 6). Leibnitz píše: „Nelze popřít, že celé toto zřízení jest hodno božské moudrosti; jestliže něco, tedy zpověď jistě v křesť. náboženství je hodna chvály. Číňané, Japonci se jí podívovali. Nezbytnost vyznání chrání mnohých před hříchy, zvláště těch, kteří nejsou ještě zatvrzelí, a padlým skýtá velikou útěchu, takže mám zbožného, vážného a moudrého zpovědníka za veliký orgán Boží k spáse duší; jeho rada prospívá k řízení citů, k postřehnutí vášní, k vyhnutí se hříšným příležitostem, k náhradě škody . . . k odstranění pochyb, k povzbuzení smutné mysli, k statečnosti v bídách. Ve věcech lidských je na světě sotva něco vzácnějšího nad to, jako býti spojenu s věrným přítelem pod ochranou Božího tajemství zpovědního k zachování víry a konání díla.“

Vzhledem k společnosti. Společnost prospívá, když zákon jest zachováván. Zpověď k zachovávání zákonů mnoho přispívá. Moudrý zpovědník nabádá k zachování zákonů Božích i lidských, zvláště těch, jež se týkají rodiny, základu společnosti. On nabádá odpustiti, napravit škodu, vrátiti cizí věc, opustit pohoršení. Zpověď je demokratická, neboť nikde nejsou si lidé tak rovni jako ve zpovědnici.

* * *

9. Dr. Foltynovský vydal pojednání „Zpověď v tradici (podání) katolické církve“, v němž důkladně a jasně probírá otázky o zpovědi tajné a veřejné, o odpouštění hříchů všech, o kázni kající, o vývoji zpovědi. Uvádíme výsledky jeho bádání: 1. Církev vždy sobě přikládala moc odpouštění hříchů, čili tak řečenou moc klíčů. 2. Církev vždy učila, že všechny hříchů smrtelné nutno podrobiti této moci klíčů. 3. Církev vždy k odpouštění hříchů smrtelných žádala vyznání. 4. Už od dob Tertullianových jsou jistá svědectví, že za hříchů smrtelné pokládány byly nejen skutky, nýbrž i myšlenky, na takové hříšné skutky se vztahující. 5. Aspoň z téže doby, z počátku 3. století, máme již zprávy také o zpovědi soukromé na východě, později i na západě. 6. Zpověď pokládána byla za nutnou k odpouštění hříchů těžkých.

Je tedy patrné, že v těchto zásadních, podstatných věcech, nenastaly žádné změny. Jen ve věcech vedlejších, nepodstatných, jež podle okolností časových stanoviti má církev právo, staly se změny. A tu jeví se nám tento historický obraz: 1. Pokud církev zapouštěla kořeny uprostřed světa pohanského, bylo jí dbáti toho, by se v ní nenašlo nic, co by ji v očích pohanů snížilo; proto žádala za těžké proviny veřejné vyznání a veřejné pokání.

2. Aby množství přikázání nepůsobila přílišných obtíží nově obráceným a neodstrašovala pohanů od přijetí křesťanství,

shrnuła hříchý smrtelné ve 3 kategorie, v tak řečená crimina capitalia (odpad od víry, cizoložství, vražda).

3. Zákonodárství pokřesťaněných států, ukládající tresty za těžké přečiny, a vzrnáhající se vlašnost mezi křesťany způsobily, že zvlášť od pontifikátu Lva Vel. ubývalo zpovědi veřejné, přibývalo zpovědi tajné.

4. Církev, zakořenivši se již ve státech křesťanských, obracela v dobách klidu svůj zřetel k mravní výchově celých národů. Vhodný prostředek k tomu viděla v dobrovolné častější zpovědi z pobožnosti, jež zprvu konána v klášteřích, potom i od věřících.

5. Snaha po mravním zdokonalení vedla k tomu, že věřící vyznávali nejen hříchý těžké, shrnuté ve jmenované 3 hříchý, nýbrž že se zpovídali i z poklesků lehčích. Vodítkem k zpytování svědomí při hříchích, jež byly i nutnou i dobrovolnou látkou takových zpovědí, bylo sedmero (někdy osmero) hlavních hříchů.

6. Hlavním účelem zpovědnice v prvních dobách církve bylo, uložiti kajícíkovi případné skutky za pokání; ale později stávala se zpověď víc a více hlavní věcí a dostiučinění ustupovalo do pozadí.

7. Sněmem lateránským IV. nabył všeobecný tehdy zvyk, zpovídati se častěji, nejvyššího potvrzení; nejmenší míra časová pro zpověď stanovena tu na jeden rok.

8. S rozvojem nauky o podstatě a částech svátosti pokání zavedena místo deprekativní (prosebné) rozhřešovací formule přesnější forma indikativní (ohlašovací).

Všechny ty novoty nepřinesly v zásadních pravdách o zpovědi změny žádné.

Zpovědní tajemství.

1. O zpovědním tajemství (sigillum confessionis nebo sig. sacramentale) dává dr. Pecháček výměr: Mlčelivost zpovědní jest neporušitelná povinnost zachovati přísné tajemství na vždy a o všem, co se zpovědník ve svátostné zpovědi nebo za příležitosti zpovědi dověděl. Vybereme z řečeného spisovatele několik hlavních zásad, které vzhledem k zpovědnímu tajemství mají pro celou církev platnost.

Mučedníky zpovědního tajemství jsou sv. Jan Nepomucký, Jindřich Garnet a blahosl. Jan Sarkander. Že sv. Jan Nep. byl umčen také pro nevyzrazení hříchů královniných, dosvědčuje podání, které od počátku označuje sv. Jana jako mučedníka zpovědního. — Jindřich Garnet T. J. byl obžalován jako velezrádce, jelikož věděl o spiknutí ze zpovědi a nevyzradil ho. Był 1606 oběšen a čtvrcen. — Bl. Jan Sarkander

zemřel následkem krutého mučení r. 1620. Že byl vyslýchán a mučen pro nevyzrazení zpovědi, jest u něho mnohonásobně listinnými svědectvími prokázáno.

Mlčelivost zpovědní vzniká jediné ze svátostné zpovědi. Svátostná jest taková zpověď, v které kající na sebe žaluje své hříchy za tím účelem, aby moci klíčů obdržel rozehřešení. Vzniká z každé takové zpovědi. Co tedy někdo svěří knězi mimo zpověď, nepadá pod pečeť zpovědní. Povinnost pečeti je naprostá a nepřipouští žádné výjimky v žádném případě. I největší škodu, tělesnou nebo duchovní, osob soukromých nebo obce i státu musí připustiti, nemohla-li býti jinak odvrácena než-li porušením zpovědního tajemství. Kdyby člověk nevinný měl býti popraven místo zločince, nesmí zpovědník nic vyraziti, když se o tom dověděl jenom ze zpovědi vinníka. I svatokrádežné přijímání jest mu připustiti, aby tajemství zpovědní nebylo porušeno.

Tato závaznost je proto tak naprostá, poněvadž se odvozuje z práva božského.

Kdo je pečeti zpovědní vázán? Především zpovědník. Kdyby někdo, vydávaje se za zpovědníka, slyšel zpověď, byl by taktéž vázán mlčelivostí, mnil-li kající konati svátostnou zpověď. K mlčelivosti jsou pak vázáni všichni, kdož zvéděli obsah svátostné zpovědi, ať se to stalo dovoleně nebo nedovoleně, úmyslně nebo náhodou. K nim mohou náležeti: biskup, jenž při reservátu poznal osobu, což však sotva je možné, tlumočník, okolostojící, kdo nalezl napsané hříchy, kdo se od zpovědníka jakýmkoli způsobem něčeho dopátral. Kající sám není vázán svátostnou mlčelivostí, ale vypravování ze zpovědi na zlehčení svátosti nebo zpovědníka je těžce hříšné.

O čem třeba zachovávatí zpovědní pečeť? O všech těžkých a lehkých hříších, o okolnostech jejich, o nedokonalostech kajících, ve zpovědi poznaných, na př. že je nevzdělaný, nemanželského původu, úzkostlivý a pod. Když taková vada je všem patrná, nepadá pod mlčelivost zpovědní, leda tak, že se zpovědník nesmí dovolávatí zkušenosti ze zpovědi. Mlčelivost třeba zachovávatí o tom, jak se kdo zpovídal, byl-li připraven, obdržel-li rozhřešení čili nic, jakou dostal pokutu, je-li povinen k náhradě, vůbec o všem, z čeho by vznikla kajícímu nepříjemnost. Pak jest mlčeti o vadách a hříších spoluvinníků, o nichž se zpovědník náhodou dověděl. Jména jejich musí ovšem tajiti také.

Mlčelivost zpovědní zavazuje na všechny časy, ať kající je živ nebo mrtev, ať žije doma, nebo se odstěhuje do dalekých krajín. Každá výjimka byla by mu na úkor a újmu a poškozovala by svátost.

Ke komu dlužno zachovávatí pečeť zpovědní? Ke každému bez výjimky, tedy i k rodičům, příbuzným a představeným kajícíkovým, k vrchnosti světské

i duchovní, vůbec ke každému. Když se zpovídají ženich a nevěsta, rodiče a dítky, jest zpovědníku pečlivě dbáti, aby nic a nijakým způsobem žádné straně neprozradil. Kněz může o tom, co ví ze zpovědi, říci, že nic neví, a může to i odpřisáhnouti. To není lež ani křivá přísaha, poněvadž každý ví, že jeho slova znamenají: nevím nic, co lze jiným prozraditi. Zpovědník může mluvit s kajícím o minulých zpovědích, někdy jest to i nezbytné, ale mimo zpověď nesmí se bez dovolení zmiňovati o hříších ani ke kajícímu, jenž se z nich zpovídal. Když kající začne o nich sám, pokládá se to za dovolení, že s ním o nich mluvit může. Zpovědník nesmí, když se radí s jiným zpovědníkem, nic říci, co by jakýmkoli způsobem prozrazovalo kajícího; rovněž ne biskupovi.

Kdy a jak smí zpovědník užiti vědomosti ve zpovědi nabytých? Může mluvit o zpovědích minulých s tímž kajícím, je-li toho třeba. Tak bývá u hříšníků zpětivých, jde-li o náhradu, vykonal-li ji a j.

Pro sebe může užiti vědomosti ve zpovědi nabyté k tomu, aby o případě přemýšlel, v knihách nebo u zkušených zpovědníků se poučil, jiné ústně nebo písemně o něm poučoval, je vědecky rozebral, ovšem tak, že pečeť zpovědní zůstane nedotčena. Nebezpečí, jež zpovědníku hrozí a o němž se dověděl ve zpovědi, smí se jen tehdy vyhnouti, když z toho nevzejde kajícímu ani podezření, že užívá vědomosti ze zpovědi, ani škoda, zahanbení a p.

Pro jiné smí zpovědník užiti vědomosti ve zpovědi nabytých při vyučování a kázání, avšak jen tak, aby z toho nevzešlo ani pohoršení, nerci-li prozrazení zpovědi. Nesmí na př. naznačiti, že ve městě je mnoho hříchů proti počestnosti, kdyby obyvatelstvo z jeho řeči soudilo, že tuto vědomost má ze zpovědi.

Tolik o zpovědním tajemství vůbec. Podrobně o věcech tuto naznačených jedná mravověda, zpovědnice, pastýřské bohosloví. Tato nauka nebyla hned dopodrobna vypracována a určitá. I zpovědní tajemství má, jako každá věc, svůj vývoj. Naznačíme z něho něco málo.

2. Z dějin zpovědní pečeti. O vyznání hříchů jako nezbytné části svátosti pokání jsme mluvili. Viděli jsme, že se vztahuje na všechny těžké hříchy, podrobně a jednotlivě. Z toho plyne, že Pán Ježíš měl při ustanovení zpovědi na mysli vyznání tajné, chráněné mlčelivostí. Vyznání veřejné anebo tajné vyznání, nechráněné pečeti zpovědní, činilo by pokání příliš obtížným, dávalo stálou příležitost k mnohým pohoršením, způsobovalo věčné spory a nepřátelství, čímž by účel této svátosti přišel nazmar, jelikož by věřícím byla nesnesitelným jhem.

Řekneš: Kterak s tím srovnáš veřejnou zpověď prvních století? Odpověď není těžká. Veřejná zpověď tajných hříchů nebyla nikdy od církve pod hrozbou odepření rozhrášena žádána, leč šlo-li o hříchy veřejné. Staly-li se někde přehmaty,

nepadají na vrub církve, nýbrž jednotlivců. Veřejná zpověď prvních století jeví se jako mimořádná horlivost mimořádných dob. Sám Kurtscheid, jenž podrobně probírá otázku o zpovědním tajemství po stránce dějepisné, přihlížející jediné k tomu, co lze ze zachovaných pramenů vyvoditi, praví, že nelze uvést jediného spisovatele prvních dob, jenž by s určitostí žádal veřejného vyznání tajných hříchů, ani Origena ne. Pro dobu od IV. století této otázky vůbec už není. Veřejná zpověď tří kapitalních hříchů byla doporučována po tajné zpovědi. Ale závazná nebyla, leč když hříchy byly veřejné a příslušným církevním soudem odsouzené.

Veřejné pokání bylo za hříchy veřejné pravidlem a konalo se často i za hříchy tajné, zvláště za hříchy kapitalní. Bylo-li tím tajemství zpovědní prozrazeno? Kurtscheid míní, že v některých případech ano, jelikož veřejné pokání ukazovalo na kapitalní hřích. Ovšem prozradil by kajcník sám svůj hřích, přijímaje veřejné pokání. Řekneš, že kázeň církevní ho k tomu nutila. Odpovídáme: Nechť se dokáže, že byl nucen přijmouti veřejné pokání, a to prozrazující, pod hrozbou odepření rozhřešení. To se dokázati nedá. Že Ireneus, Tertullian, Cyprian, Basil a jiní žádají, aby kajcník přijal veřejné pokání, z toho nenásleduje, že se jinak rozhřešení vůbec nedalo. Doporučovali přísnou kázeň, naléhali na ni, při odporu odložiti rozhřešení, neznamena ještě, odpírati rozhřešení vůbec. Vážní spisovatelé ostatně popírají, že veřejné pokání prozrazovalo hřích, poukazujíce na to, že bylo přijímáno zhusta z ctnosti kajcné. Že se staly přehmaty, je pochopitelné. Právě proto byla r. 391 pro východ veřejná kající kázeň zrušena. Na západě zůstala. Sv. Augustin píše, že za kapitalní hříchy, i tajné, dlužno činiti veřejné pokání. Ale víme od něho samého, že se jí tehdy mnozí nepodrobovali, a naopak, že mnozí ji přijímali z pouhé nábožnosti... Neznamená tedy ani veřejné pokání za tajné hříchy jich prozrazení.

Pro první dobu lze tedy říci asi takto: a) Při veřejném vyznání a pokání za veřejné hříchy nelze o zpovědní pečeti mluvit. b) Na veřejné vyznání tajných kapitalních hříchů, v tajné zpovědi vyznaných, bylo naléháno, ale nikoliv pod hrozbou naprostého odepření rozhřešení. c) Veřejné pokání ukládáno za kapitalní hříchy veřejné i tajné, při tajných nemohl však kajcník býti k němu přinucen. Z pátého kánonu kartagského VI. sněmu z r. 419 jde, že biskup, jemuž někdo vyznal tajný hřích, ale odepřel přijmouti za ně veřejné pokání, nemohl jej odloučiti od společenství církevního; sněm prohlašuje svědectví jednoho biskupa v této věci za nedostatečné. Mimo to veřejné pokání neprozrazovalo hříchů, jsouc přijímáno od mnohých ze zbožnosti; stalo-li se tak, t. j. prozradilo li hřích, stalo se to za souhlasu kajcníkovy, z místní praxe některé církve, z neopatrnosti, neb z jiných nahodilých příčin.

d) Tajné zpovědi zachovávají se v tajnosti. Vědomí, že vyznané hříchy třeba zachovati v tajnosti, se zesiluje, čím více počet těžkých hříchů, z nichž třeba se zpovídati, vzrůstá. Nejdříve se z tří kapitalních hříchů staly tři skupiny hříchů, pak přistoupily k nim hříchy proti desateru vůbec, pak hříchy vnitřní atd. Vědomí ono se zesiluje také, čím více roste nechuť k veřejnému vyznání a pokání, poněvadž se stává zřejmým, že by bez zpovědní pečeti svátost sama upadla, což by bylo proti úmyslům božského Spasitele a na zkázu duší.

Máme v pramenech z první doby skutečně i zprávy, které ukazují, jak se vědomí o neporušitelnosti zpovědní pečeti, když minula první svatost a horlivost křesťanů, omilostněných mimořádnými dary, vzmáhá, a jak církevní praxe se mění. Dějepisec Sozomenos soudí, že ustanovení kněze nad pokutami vyšlo ze snahy, aby veřejné vyznání bylo omezeno. Na něm žádána byla přísná mlčelivost. Syrský Otec Aphraates († 345) napomíná zpovědníky, aby kajícíka nezahanbovali; žádá, jak z jeho slov, jež jsme již dříve uvedli, patrně, tajné zpovědi a mlčelivosti. O zpovědní mlčelivosti píše Paulinus, když vypravuje o sv. Ambroži, že o hříších mu vyznaných mluvil jen s Bohem, že podle něho mají kněží býti přímluvci lidí u Boha a nikoliv žalobníky. Když sv. Basil zakazuje, aby cizoložství žen, ač je hříchem kapitalním, nebylo veřejně vyznáváno, ani pokáním, jež by jejich hřích prozrazovalo, pokutováno, dává zákaz především proto, že zákon světský trestal cizoložnice smrtí, ale zároveň je patrné, že tím chrání posvátnosti pokání, jelikož potlačuje kázeň, jež je svátosti na újmu a úkor. O kartagaském sněmu z r. 419 jsme se již zmínili.

První určité a významné vynesení o zpovědní pečeti je od papeže Lva I. z r. 459. V některých krajích Itálie vznikl zlořád, že se v kostele čtlo nejen jméno toho, kdo přijal veřejnou pokutu, nýbrž i jeho hřích. Lev I. uslyšev o tom, poslal tam list, který bývá zván základem církevního zákonodárství o tajemství zpovědním. Uvedeme z něho nejdůležitější část: „Ustanovuji, aby všemi způsoby odstraněna byla smělost (*praesumptio*), odporující apoštolskému pravidlu, o níž nedávno jsem se dověděl, že se jí někteří nedovolenou osobivostí dopouštějí. Mním pokání, od věřících požadované, aby vyznání . . . jednotlivých hříchů nebylo veřejně čteno, jelikož stačí v tajné zpovědi naznačiti jediné kněžím hříšný stav svědomí. Ačkoliv veliká vřra, jež se pro strach Boží nestydí před lidmi, zdá se hodna chvály, budiž přece, poněvadž mnohý, který pokání žádá, má hříchy, jež uveřejnění se bojí, nechvalitebný (*improbabilis*) zvyk odstraněn, aby mnozí nebyli od pokání odpuzováni, buď se stydíce nebo bojíce zjevit skutky své svým nepřátelům, od nichž by mohli býti pohnáni před soud. Stačí vyznání, jež se nejprve činí Bohu, pak též knězi, který budiž přímluvcem za hříchy kajícíka. Tehdy bude lze volati

k pokání mnohé, když svědomí vyznávajícího se všemu lidu neprozradí.“ Lev I. kárá tedy zvyk svrchu uvedený jako neplechu, prohlašuje, že se přičl apoštolskému pravidlu, chválí dobrovolné veřejné vyznání jako projev veliké víry, ale porušení zpovědní mlčelivosti odsuzuje jako věc, jež poškozuje svátost pokání. Tento poslední důvod je zvlášť významný, jelikož naznačuje, že povinnost pečeti plyne ze svátosti, t. j. z toho, jak ji Pán Ježíš ustanovil a závaznou učinil.

O sto let později, totiž r. 554, vydal místní sněm v arménském městě Dwin kánon: „Kněz, jenž prozradí vyznání kajícího, budiž s klatbou sesazen.“ Jan Klimakus († 600) píše: „Nikde neslyšíme, že by Bůh zjevoval tajné hříchy,“ a uvádí jako důvod, že by jinak věřící byli od vyznání odstrašení a jejich nemoc zůstala nevléčená.

Od času Lva I. znamenáme, že veřejné pokuty za tajné hříchy mizely. Slyšíme již dokonce výtky, na př. ze Španěl z r. 589, že mnohé církve provádějí usmíření příliš lehce. Zaváděním knih pokutových, jež z Anglie vnikaly v VI. století na pevninu, je veřejné pokání ohroženo vůbec; knihy ty veřejného pokání namnoze neznaly. Biskupové snažili se horlivě, aby bylo zachováno aspoň pro veřejné hříchy; podařilo se jim to ještě na delší dobu, ač ne úplně. Vynětí tajných hříchů z veřejného pokání znamená podle Kurtscheida zesílení vědomí o nezbytné pečeti zpovědní. Množí se kladná ustanovení, jimiž se kněžím ukládá svátostné mlčení jako přísná povinnost, a její porušení se stíhá přísnými tresty. Kurtscheid uvádí jich do sněmu lateránského IV. r. 1215 nemalý počet.

Sněm lateránský IV. z r. 1215 má o pečeti zpovědní kánon, jenž přešel do církevního práva. Uvádíme z něho: „Kněz chraniž se naprosto, aby ani slovem ani znamením ani žádným jiným způsobem neprozradil ani trochu hříšníka. Kdo potřebuje rady, hledejž ji opatrně bez všelikého označení osoby. Kdo se osmělí hřích, ve zpovědi sobě vyznaný, prozraditi, budiž nejen z kněžského úřadu sesazen, nýbrž zavřen nad to do přísného kláštera na doživotní pokání.“ Kánon obsahuje tři věci: a) naprostou povinnost kněze, nic nijakým způsobem ze zpovědi neprozraditi, b) touž povinnost, hledá-li u jiného poučení, c) trest, zajisté přísný, na porušení posvátné pečeti. Trest tento je stále v platnosti.

3. Ve středověku, kdy se bohověda všemi směry prohlubovala, vznikly některé sporné otázky, jichž se krátince dotkneme.

O povinnosti mlčeti nebylo pochybnosti, ale sporné bylo, s kterým vyznáním tato povinnost je spojena. Sněm lateránský mluví o svátostném soudu (*judicium poenitentiale*). Povinnost mlčeti týká se tedy hříchů, nad nimiž zpovědník koná svátostný soud. Někteří bohoslovci mínili, že zpověď bez lítosti a předsevzetí není svátostným soudem.

Zvlášť prohlašovali o zpovědi, v níž by se někdo vyznal, že se mívá dopustit zločinu, že není svátostná a že tudíž neváže pečeti. Ano hlásali, že třeba zločin udáním zameziti, ale tak, aby nehodnému kajícníkovi nevzešla z udání žádná škoda. Kněz měl se starati, aby rodiče nebo jiné osoby, kajícníkovi blízké, ho od zločinu odvedli. Avšak sama sebou vzniká otázka další, co se má státi, jestliže řečené osoby toho nedovedou anebo vůbec odeprou. Někteří bohoslovci ve Francii odpovídali, že jde-li o zločin proti státu nebo jeho hlavě, zpovědník má povinnost zpravit o tom úřady. Biskup autunský skutečně prý tak jednal. Šlo o spiknutí Karla Bourbonského proti Františku I. r. 1523. Řečený biskup, byv předvolán jako svědek, řekl, že ví o spiknutí, ale nemůže o něm nic prozraditi, poněvadž ví o něm ze zpovědi. Poněvadž Karel, začav se zpovídati, mluvil o spiknutí a nedostal rozhřešení, prohlásil vážený doktor bohosloví jeho zpověď za nesvátostnou a ujišťoval biskupa, že v tomto případě není pečeti vázán. Poté biskup pověděl, co o spiknutí věděl. P. Garnet T. J. v podobném případě r. 1605 všelikou výpověď odepřel a byl r. 1606 oběšen a čtvrcen. Způsob, kterým se proti němu postupovalo, byl hanebný.

Proti mínění těchto bohoslovců povstali ihned bohoslovci jiní, mezi nimi sám sv. Tomáš Akv., uvádějce, že nedostatek lítosti a předsevzetí neodnímá zpovědi svátostné povahy, že by jakékoliv omezení pečeti odvracovalo od zpovědi a mařilo tak svátost, že poznatí zatvrzelost hříšníka patří nezbytně k svátostnému soudu, aby mohl zpovědník rozhodnouti, je-li hoden rozhřešení čili nic a j. Od XVI. století je toto přísnější mínění všeobecné. I v tom případě, když nelze s jistotou říci, že kajícník přistoupil k pokání pouze ze žertu, aby je potupil a p. (vyznání nesvátostné), musí se zpovědník rozhodnouti ve prospěch zpovědní mlčelivosti. Kde je zřejmo, že nejde o svátostnou zpověď, není pečeti vázán.

Jiná otázka, kterou se bohoslovci středního věku zabývali, jest, smí-li zpovědník užiti vědomosti ze zpovědi nabyté a jak. Některým se zdálo, že žádá bliženská láska, aby zpovědník užil vědomosti ze zpovědi k zamezení zlého, lze-li tak učiniti bez újmy a úkoru svátostné pečeti. Podle nich mohl by opat sesaditi převora, jenž se mu zpovídá z krádeže klášterního majetku, ale jen tehdy, když ustanovení představených je ponecháno jeho vůli a když tím proto nevznikne prozrazení hříchu převorova. Toto mínění zastával sám sv. Tomáš. Někteří byli ještě volnější, jako Vasquez, řkouce, že zpovědník může užiti vědomosti zpovědní, i když to kajícník znamená, ovšem bez prozrazení jeho. Avšak i tato mínění narazila na odpor a časem zmizela. Na tento obrat působil rozhodující měrou list Klaudia Aquavivy, generala Tovaryšstva Ježíšova, z r. 1560, v němž nakazuje představeným, aby v zevní vládě nad podřízenými neužívali vědomosti ze zpovědi nabyté, a zakazuje,

aby z bohoslovců řádových nikdo volnějšímú mínění neučil. Brzy poté vydal Klement VIII. dekret (1593), v němž praví: „Jak dočasní představení, tak zpovědníci, kteří se stali představenými, co nejpilněji se chraňte, abyste vědomosti o hříších ze zpovědi nabyté neužívali k zevnímu řízení.“

Obojí nařízení týkalo se pouze řeholních představených, prvé jen jesuitů, druhé všech. Nerozhodnuto zůstalo, týká li se záповěď též biskupů a pak řeholníků při volbě představených. Obojí nařízení působilo, že přes opačné mínění mnohých dřívějších bohoslovců byl zákaz rozšířen i na ně. Zvláště de Lugo T. J. (1660) byl horlivým bojovníkem pro přísnou praxi. Jeho důvod je, že každé užití zpovědní vědomosti činí zpověď těžkou, ohrožuje svátost, uvádí v nebezpečí duše. Sváté Officium vydalo r. 1682 dekret, kterým se každé užití zpovědi, jež je kajlcníku nepřiznivě, zapovídá, i kdyby jím mohla od něho býti odvrácena větší škoda; zároveň zakazuje, aby volnějšímú mínění nebylo učeno. Po tomto dekretu volnější praxe vůbec pominula. Aby ani stín podezření na tajemství zpovědní nepadal, zakázal Lev XIII. r. 1899, že v klášterích a seminářích římských představení vůbec nesmějí slyšeti zpovědi svých podřízených. Tím jest svoboda svědomí zabezpečena úplně. Pius X. ustanovil mimo to, že se řeholníci mohou zpovídati také mimokláštérním zpovědníkům.

Nynější církevní zákoník obsahuje o zpovědní pečeti toto: Svátostná pečeť je neporušitelná; proto zpovědníci se chraňte, abyste ani slovem, ani posunkem ani jiným způsobem z jakékoliv příčiny nic z hříchu neprozradili. K téže mlčelivosti zavázán je tlumočník a jiní, kteří se o obsahu zpovědi dověděli. Užití vědomosti ze zpovědi ke škodě kajlcníka se zakazuje naprosto, i když není nebezpečí prozrazení. Představení nesmějí užití vědomosti, které ze zpovědi jako bývalí zpovědníci nabyli, nijádným způsobem k řízení. Mistr noviců a jeho společníci, představení seminářů a koleji nemají zpovídati alumny téhož domu, leč by alumnové z důležité a naléhavé příčiny sami o to žádali. (O trestech na porušení pečeti viz Codex jur. can. 2369.)

Zpovědní tajemství odůvodňuje se p r á v e m p ř í r o z e n ý m, církevním a božským.

Zákony církevní jsme právě uvedli. Avšak povinnost pečeti neplyne jen z nich. Kdyby plynula jen z nich, mohl by papež je odvolati. Avšak není bohoslovice, který by takové právo papeži připisoval. Většinou tvrdí přímo opak, řkouce, že povinnost pečeti spočívá na právu přirozeném a božském.

Přirozené právo samo nestačí. Přirozené právo zavazuje k mlčení na způsob smlouvy, jen proto, že svěřené tajemství dlužno zachovávat. Povinnost mlčeti, plynoucí z přirozeného práva, by nestačila, když by šlo o hřích, jenž znamená na př.

veliké obecné zlo. Tu přirozené právo spíše žádá, aby dobro veřejné bylo výše kladeno nežli soukromé dobro kajícího.

Hlavní důvod pro naprostou mlčelivost zpovědní plyne tudíž z práva božského. Tento důvod nebyl vždy správně udáván. Sv. Tomáš Akv. uvádí jej takto: Povinnost zpovídati se plyne z práva božského bez výjimky, takže žádný lidský rozkaz od ní neosvobozuje; proto i povinnost zpovědní pečeti je naprostá a žádná lidská moc nemůže od ní dáti prominutí. Sv. Tomáš vidí tedy ve zpovědním tajemství jakousi podstatnou součástku pokání. Avšak důvod ten není podle soudu bohoslovců dostatečný. Více zamlouvá se důkaz Duns Skotův, že bez neporušitelnosti zpovědního tajemství věřící by od svátosti byli odváděni, což je proti úmyslu božského Vykupitele; proto jest jeho vůle, by zpovědní pečť byla zachovávána. Důvod Skotův byl pak ještě rozváděn. Mnozí tvrdili, že Kristus dal v té věci výslovný rozkaz. Avšak o takovém rozkazu nic nevíme, a také ho není třeba. Ustanovení zpovědi pro všechny těžké hříchy jakožto podmínky a prostředku odpuštění samo dává dostatečně na jevo, že zpovědní pečť podle úmyslu Páně k ní náleží. Horlivost prvních křesťanů, zpovídajících a kajících se veřejně, nebyla proti úmyslu Páně, jako evangelické rady nejsou proti jeho nauce, že k spasení stačí zachovávatí přikázání. Ale veřejná zpověď nemůže býti obecným zákonem. Nebyla jím ani v první době, jelikož je příliš těžká a úmysl Páně, přispěti milostně hříšníkům, byl by mařen. V úmyslu Páně byla zpověď soukromá, chráněná zpovědní pečtí. Povinnost zpovědní pečeti plyne tedy z ustanovení zpovědi Pánem Ježíšem.

Z práva božského odvozuje pečť zpovědní také Hus ve výkladu k sentencím, kde promlouvá o zpovědi v duchu církevním.

O dostiučinění.

Třetí část látky ve svátosti pokání je **dostiučinění**. Je vytrpěním časných trestů pro urážku Bohu hříchem učiněnou.

1. Dostiučinění vůbec znamená napravení bezpráví. Může se vztahovati na věc hmotnou, na škodu učiněnou, a pak se zove náhradou neboli restitucí. Může se týkati práva a cti, jež byly porušeny, a pak se zove zadostiučiněním. Patrně, že při pokání jde o zadostiučinění, nebo hříchem porušuje se právo Boží, an hřích je neposlušnost a vzpoura proti zákonitému pánu, vypovědění povinné poslušnosti, porušení práva Božího, opovržení k Bohu, jenž je méně ceněn nežli časné nějaké dobro. Dostiučinění svátostné jest kající skutek, uložený od zpovědníka při svátosti pokání jako náhrada za urážku Bohu hříchem učiněnou.

Rusové říkají dostiučinění dle řečtiny epitimia. Rozumějí epitimii duchovní tresty za hříchy a skutky pokání vůbec, knězem kajícíku uložené, jeho hříchům a stavu odpovídající. Cíl jejich jest podle pravoslavné nauky vyléčení mravních nemocí. Právo ukládati epitimie plyne z moci odpouštětí a zadržovati. Ač mají povahu trestu, jsou nicméně jediné otecké, napravující podle slov Písma: Koho Bůh miluje, toho kárá (Žid. 12, 6), přihlížíme-li k hříšníkovi. Vzhledem k ostatním mají povahu varovnou, chránící (1. Tim. 5, 20) a vycházející z lásky k církvi a z péče o spásu všech. Tak jednal sv. Pavel (1. Kor. 5, 5; 2. Kor. 2, 4); šlo mu o to, aby církev neutrpěla.

Katolická církev učí, že svátostné zadostiučinění je vždy trestní (vindikativní) a léčebné (medicinální), jelikož hříchy dlužno i trestati i léčiti.

Jest spravedlivo, když Bůh takové bezpráví a urážku stíhá testem. Bůh odejme své přátelství, má hříšníka v ošklivosti, odejme mu nebeské dary, jako posvěcující milost, usoudí mu časné tresty. Že hříšník porušil práva Boží a potupil Boha, uvalil na sebe vinu, jež se jeví ve ztrátě milosti. Tím, že skutek jeho zasluhuje trestu a že Bůh bezpráví a urážku svou skutečně trestá, je v stavu trestném.

Trest je dvojitý: věčný a časný. Stav věčné trestnosti souvisí tak se stavem viny, že spolu vznikají a zanikají. Ze zjevení víme, že kdykoliv je odpuštěn těžký hřích, je odpuštěn i věčný trest, a že kdykoliv se člověk stavem viny stal hříšníkem, upadl zároveň do stavu věčné trestuhodnosti. Časné tresty takto s vinou spojeny nejsou. Vina je jejich příčinou a základem, ale po zjevení víme, že stav časné trestnosti zůstává, i když vina byla odpuštěna. Při křtu se odpouští vina, věčný trest a časný trest; podobně při mučednictví nebo neobyčejné lítosti. Při svátosti pokání se odpouští vina a věčný trest, nikoliv však trest časný, aspoň ne všechen. Když mluvíme o dostiučinění svátostném, máme na zřeteli tyto časné tresty. Dáváme v něm Bohu různé skutky, aby je vzal místo časného trestu, který na nás chce ještě poslati. Je tedy dostiučinění: náhrada za časný trest, hříchem zasloužený, dobrovolnými kajícími skutky.

Důležité je, uvědomiti si, že stav viny a trestu je dvojitý věc, zvláště že vina a „časný“ trest lze odloučiti. Dokonalou lítostí nebo svátostí pokání vina se odčiňuje, ne proto, že by dávaly Bohu tolik dobra, kolik zla bylo v hříchu, nýbrž proto, že Bůh pro zásluhy vykoupení Kristova ve svém milosrdenství je (lítost a pokání) přijímá jako dostatečné. S vinou musí ovšem odpustiti věčný trest (peklo). Vina mizí udělením milosti a milost je právo na nebe. Ale časný trest může zůstat, ano poněvadž žádné lidské zadostiučinění není dokonalé, jest vhodné, aby zůstal. Je to velevhodné i proto, aby byl lékem proti dalším hříchům. Kdo zakusil trestající ruku otcovskou, bude se hříchu

v budoucnosti spíše varovati. Je tudíž časný trest dobrým, ano často nezbytným prostředkem na ochranu před hříchem a k dokonalosti. Dobrovolnými pokutami lze tyto tresty předejít, je vyrovnati, aniž ztrácejí tím léčivé své povahy. To činí svátostné dostiučinění.

Dostiučinění vyrovnává tudíž mravní řád, hříchem porušený, že za časné tresty a urážky dává (přijímá) v dobrovolných pokutách náhradu a že je účinným lékem proti novým hříchům, t. j. má povahu usmírující (zadostčinní) a léčivou. Pravoslavný Malinovskij a jiní rozkolní bohoslovci uznávají, jak jsme řekli, podle protestantů, jen léčivou povahu dostiučinění, pravíce, že Kristus za všechny hříchy a tresty učinil zadost a že tudíž každá řeč o zadostiučinění lidském je nerozumná. Kristus ovšem učinil za hříchy zadost, ale my si jeho zadostiučinění musíme osvojiti; tím, že si je osvojujeme, činíme i my zadost. Pokání je lidské zadostiučinění, kterým si osvojujeme z Kristova zadostiučinění milost a odpuštění věčných trestů; časné zůstávají, ale jich odpuštění můžeme si zjednati jiným způsobem, dostiučiněním, odpustky a j. Říci, že Kristus učinil zadost za všechny časné tresty, takže pro toho, kdo se od smrtelných hříchů očistil, vůbec žádných již není, je tvrzení nejen kacířské, odporující Písmu, nýbrž i nerozumné, popírající nejobyčejnější zkušenost.

Účin zadostiučinění jest odpuštění časných trestů, e možný ovšem jen u toho, kdo je v milosti Boží.

2. Jest článěk víry, že se s odpuštěním hříchu a věčného trestu neodpouštějí vždy všechny časné tresty. Sněm tridentský dí: „Kdo by řekl, že se přijetím milosti ospravedlňující odpouštějí každému kajíčmu hříšníku vina a věčný trest tak, že nezůstane odpykati buď na tomto světě nebo v očistci žádný trest časný, je v klatbě.“ Sněm nečiní rozdílu mezi ospravedlněním svátostným a mimo-svátostným. Luther se kolísal, ale ostatní reformatoři přijali dosti všeobecně nauku, že se ospravedlněním odpouštějí také všechny tresty časné; pravoslavní se jí přizpůsobují.

Nauka je v Písmě jasně vyčtena. Přečasto čteme, že Bůh odpustil vinu a s ní ovšem i věčný trest, ale že mstil hříchy časnými tresty. Příklady, jež uvádí, jsou takové, že dlužno mysleti na nějaký zákon a řád, podle něhož jedná. Bůh odpustil Adamovi (Moudr. 10, 2) provinění, ale stihl ho velikými tresty časnými (1. Mojž. 3, 17. n). Marii, sestře Mojžíšově, byl odpuštěn hřích, že mluvila proti bratru, ale za trest byla odloučena sedm dní od lidu (4. Mojž. 12, 4. n). Hospodin odpustil Mojžíšovi a Aronovi hřích nevěry a nedůvěry, ale za trest nedal jim vstoupiti do zaslíbené země (4. Mojž. 20, 1. n; 27, 12. n; 5. Mojž. 34, 1. n). Když se David kál, zvěstoval mu Nathan, že nezemře, an Hospodin odpustil mu hřích, ale ohlásil mu zároveň časný trest: smrt syna, jenž se mu narodí

(2. Král. 12, 13. n). Sv. Pavel, mluvě o nehodném přijímání, uvádí jako trest: Proto jest mezi vámi mnoho nemocných a slabých, a mnozí spl. Kdybychom sami sebe posuzovali, nebyli bychom souzeni (t. j. stíháni i časnými bédami). Jsouce však souzeni, od Pána jsme trestáni, abychom s tím světem nebyli zavrženi (1. Kor. 11, 30. n). Mezi nimi nebyli sami smrtelní hříšníci, ano spíše dlužno mysliti na obrácené, nebo apoštol mluví o těchto časných trestech jako prostředcích, jimiž Bůh ochraňuje před pádem a zavržením. Učí tedy nepřímou, že Korinťané jsou časně trestáni za hříchy již odpuštěné. Písmo sv. učí, že dokonalá láska ničí vinu, než přece žádá, aby s pokáním spojen byl půst a pláč (Joel 3, 1. n). Proroci vůbec kázali nejen lítost, nýbrž i pokání se zevními kajícími skutky. — Vidíme tedy, že po odpuštění viny zůstávají časné tresty. Ale poněvadž ve všem, co Bůh koná, je řád a pořádek, musíme míti za to, že se také odpuštění časných trestů neděje libovolně, nýbrž podle nějakého zákona. Tak dlužno souditi tím více, jelikož jde o skutky lidské, ale Bůh odplácí každému podle skutků jeho (Mat. 16, 27; Řím. 2, 6; srov. žal. 61, 13; Přisl. 24, 12).

Co se týče podání, přiznává sám Kalvín, že „téměř všichni Otcové“ učí o dostiučinění, že jím dlužno tresty za hříchy již odpuštěné odpykávati, ale nic si z nich, jak dodává, nedělá. — Sv. Basil dí: „Je-li hřích velký a těžký, je ti třeba mnoho pokání, hořkých slz, namáhavých bdění, stálého postu“. — Sv. Augustin: „Bůh trestá někdy toho, jemuž odpustí na onom světě, zde pro hřích,“ a ukazuje na Davida. „Odpouštíš vyznávajícímu se, odpouštíš, ale když sám sebe trestá.“ „Člověk nucen je snášeti i po odpuštěných hříších, ač první příčina bídy, do níž upadl, byl hřích. Účinnější jest trest, aby nebyla vina pokládána za malou věc, když by s ní končil i trest. Tak stíhá člověka trest časný, ač viny k věčnému zatracení je prost.“ — Řehoř Vel. učí, že Bůh hřích bez trestu nenechá, že netrestá-li ho člověk sám, potrestá jej on; ukazuje též na Davida. Podobně všichni. — Sv. Augustin prohlašuje za zákon Boží, že hříchy nezůstávají bez trestu časného. — Mezi bohoslovci není, kdo by učil jinak. — Sněm tridentský zavrhuje bludnost opačného mínění, ukazuje na příklady Písma; uvedli jsme některé prve. — Praktickým důkazem je kázeňský řád církve západní i východní. Poněvadž věčný trest se odpouští s vinou, nelze veřejné pokání vysvětliti, leč o trestech časných, zvláště tehdy, když bylo rozhřešení dáno před ním anebo aspoň před ukončením jeho, nebo pak jistě nemožno říci, že bylo přípravou k rozhřešení. Říci, že bylo „jen léčebné“, nelze, nebo mělo zcela zřejmě povahu trestu a tak ode všech bylo pojímáno.

Z r o z u m u lze souditi takto. Bůh odpouští hříchy z nekonečného milosrdenství pro zásluhy Kristovy. Ale Bůh je též

spravedlivý, i odpovídá nějaký trest zcela pojmu o Bohu. Jaký? Patrně časný, nebo jiný není možný. To odpovídá také pojmu našemu o spravedlnosti vůbec. Vina žádá podle našeho lidského vědomí trestu. Kristus odňal vinu a věčný trest svým utrpením, ale přes to by odporovalo našemu vědomí a citu, kdyby člověk, původce viny, trestu nijak nezakusil. Křesťan pak cítí touhu, ba potřebu, připodobnit se Spasiteli, jenž pokuty za jeho hříchy nese v těžkém utrpení, a s ním za svou vinu spolu trpět. Jest zajisté krásné, co praví vynikající duchovní spisovatel, řka, že jako Kristus utrpením nás vykoupil, i křesťan musí nějak trpět, aby si osvojil vykoupení Božského mistra svého.

Nelze namítati, že se při křtu odpouštějí také tresty časné. Křest je znovuzrození, i nemůže býti leč dokonalé, úplné. Pokání je léčení těžké nemoci. Uzdravení tělesné neděje se najednou, bez bolesti, bez léků, i hořkých. Uzdravení duchovní děje se co do viny ovšem v okamžiku, ale jinak je podobno uzdravení tělesnému. Nemoc učí člověka opatrností; způsobil-li si ji nějakou vášní, vede jej k tomu, aby se jí zbavil. Pokání je také léčivé. Ač tresty za hřích těžce neseme, přece uznáváme, že jsou dobré, od hříchů chrání, k spáse dopomáhají. A zase chápeme a souhlasíme úplně, že veliké pokání odpouští mnoho, snad i všecken časný trest. Ozdravení tělesné je jistější a rychlejší, když se nemocný výborně lékařovi poddává a lékař nalezne lék, jenž povaze nemocného nejvíce odpovídá. Veliká lítost a hojné skutky kající působí přípravu v duši hříšníkovi, že lék zpovědi může působiti plnou silou svou. Poněvadž zevní kající skutky mají zřejmou povahu dostiučinění, odpykání trestu, je přirozené, že ničí, spojeny jsouce s lítostí, víc časných trestů, nežli lítost sama. Není žádného důvodu proti náhledu, že veliká lítost, spojená s hojným dostiučiněním, může dáti odpuštění všech časných trestů.

Když zpovědník uloží pokutu, neukládá časný trest, nýbrž dostiučinění, aby kající skrze ně časnému trestu ušel. Bohoslovci plší někdy, že časný trest je změněný trest věčný. Věc možno si vysvětliti takto: Bůh usuzuje za těžký hřích, zůstane-li v něm hříšník do smrti, věčný trest; nezůstane-li v něm, t. j. učiní-li pokání, odpustí věčný trest, ale stanoví za něj trest časný, který spravedlivý může na se vzít. Trest tento není mu dán proto, že by na něm po odpuštění zůstala nějaká mravní vada, nýbrž proto, že měl dříve vinu, které sluší trest. Zůstane-li vina na zemi netrestána nebo neodpykána, stane se tak v očistci. Tam utrpení má povahu čirého trestu (*vindictae*). Dostiučinění té povahy nemá, nebo skrze ně právě trest ten od sebe odvracíme, jej ničíme, působíce pokutami na Boha, aby od práva na trest ustal.

Že dostiučinění nezastiňuje vykoupení Páně, rozumí se samo sebou. Všecka moc pokání je z jeho zásluh. Úplné od-

puštění trestů za hříchy nemohl ani chtít, nebo pak by se svátost pokání stala ne lékem, ústavem božího milosrdenství a mravní nápravy, nýbrž pohodlným útulkem a záštitou lehkomyslníků.

Časné tresty lze odvrátiti ve svátosti i mimo ni kajícími skutky a přijímáním lidských béd jako pokuty, vyjma ovšem ty tresty, které Bůh určil hříšníkovi nezměnitelným úradkem; těch odvrátiti nelze.

3. Mluvíce o dostiučinění jako části zpovědi, mluvíme o časných trestech, jichž odpuštění si získáváme cestou svátostnou. Vůle, vykonati zadostiučinění, náleží k podstatě svátosti, t. j. kajcník, jenž by ji neměl, nepřijal by platně svátosti. Ale dostiučinění samo nepatří k podstatě svátosti, nýbrž jen k její úplnosti, t. j. svátost bez něho může býti, působiti odpuštění viny a věčných trestů, ale vedlejší účín, odpuštění časných trestů, odpadá. Však to jest případ mimořádný, na př. když kajcník žádných pokut vykonati nemůže, nebo když zpovědník zapomene je uložiti a p. Jinak kněz je povinen uložiti dostiučinění, nebo Kristus ustanovil pokání tak, aby dostiučinění bylo jeho částí. To vysvětluje z toho, že je ustanovil jako soud. Kdyby se ve zpovědi odpouštěly také všechny časné tresty tak, že by kajcník úplně byl rozváznán, nebylo by k pokutě žádného důvodu, leda jako léku. Ale víme, že časné tresty zůstávají, známka bývalé viny, důkaz, že byl hříšník hoden trestu. Kdykoliv vinník je hoden trestu, soudce mu jej ukládá. I soudíme právem, že Kristus, ponechávaje kajcníka v stavu časné trestnosti, chtěl, aby mu zpovědník uložil podle míry viny nějaké pokuty. To chtěl zajisté také proto, aby pokání odpouštělo nejen vinu a věčný trest, nýbrž i tresty časné, a tak mělo plný svůj účín. Léčivá povaha pokání žádá pokut, aby kajcníkovi vzpomínka na ně pomáhala přemáhati nová pokušení. — Vhodnost dostiučinění v pokání plyne také z přirovnání se křtem. Křesťan, jenž po křtu těžce hřešil, je více trestný nežli pohan, neboť přijal hojně milosti. Proto se sluší, aby odpuštění hříchů po křtu spáchaných bylo obtížnější. Pokání není již znovuzrození, nýbrž povstání z těžké nemoci, které svou povahou je spojeno s obtížemi. Znamenitym důkazem je kajcná kázeň církve z prvních století, jejímž základem je přesvědčení, že dostiučinění je částí pokání z ustanovení Pána Ježíše. Cyprian kárá ty, kdož padlé (v pronásledování) chtějí přijímati do církve bez náležitého dostiučinění, Augustin napomíná představené, aby kajcníkovi uložili z moci klíčů přiměřené dostiučinění, Lev Vel. mluví o moci církve, ukládati pokání, dostiučiněním očištěné přijímati usmířením do církve. Řehoř Vel. vykládá, že dostiučinění má býti dáno od kněze a přiměřeně vině. Sněmy, jako laodi-cejský z r. 372, kartagský IV. z r. 397 a j. mají kánony, jež nařizují, aby kajcníkům ukládány byly vhodné pokuty. Sněm

tridentský odsuzuje ty, kdož praví, že moc klíčů je pouze k rozvazování a ne též k svazování, že ukládati dostiučinění je proti moci klíčů a ustanovení Páně, že po rozlřešení nezůstává časných trestů. Praví pak: „Kněží Páně povinni jsou ukládati podle jakosti vin a povahy kajčníků spasitelné a případné dostiučinění... Mají mít před očima, že dostiučinění... není jen lékem k ochraně nového života, nýbrž také potrestáním předešlých hříchů.“

Kněz je tedy povinen ukládati vhodné pokuty, za větší hřichy větší, a to podle jejich velikosti a počtu. Kdyby tak neučinil, neuděloval by svátost úplně a neužíval moci klíčů, jak se sluší. Kajčník je ovšem zase povinen pokutu přijmouti. Povinnost kněze je vážná, t. j. zavazuje ho pod těžkým hřichem, když rozhřešuje hřích smrtelný; při malých hříchích je k tomu vázán pod malým hřichem, jelikož se nepokládá za těžké provinění, kdo zanedbá věc malou. Soudce, jenž opomine uložit malý trest, neprohřešuje se těžce na své povinnosti. Pokuta má být „uložena“, anaf má kajčníka vázati. Má podle Tridentina odpovídati pokud možno povaze viny a kajčníka, nemá být ledabylá, takže nic neznamená, ale také ne taková, jež kajčníku je mravně takofka nemožná. Účelzadost učiniti spravedlnosti, je vedlejší, a proto třeba jest jej hlavnímu účelu, usmíření kajčníka s Bohem, podřizovati, t. j. dostiučinění nesmí být příčinou, jež by kajčníka odstrašila a tak hlavní účel zmařila. Dříve byla větší přísnost přiměřená, dnes přiměřená je mírnost. Kajčník je povinen dostiučinění přijmouti a vykonati. Jde-li o těžké hřichy, je k tomu povinen též pod těžkým hřichem. Ovšem musí být pokuta rozumná a silám kajčníka přiměřená, nebo k nerozumné a nepřiměřené pokutě nemá zpovědník práva. Nepřípadná je pokuta na dlouhou dobu, pokuta, která by nějak prozrazovala hřích, pokuta neodpovídající stavu, na př. půst dětem, těžce pracujícím, pokuta navštívit nepřítele, někoho odprosit za nesnadných okolností, namáhavé pouti, dlouhé modlitby a pod. Zdá-li se kajčníku dostiučinění přílišné, může žádati menší nebo jiné; nepovol-li kněz, může odejti k jinému. Přijal-li pokutu, nemůže ji sám měniti, nýbrž ukáže-li se příliš těžká, musí se obrátiti na zpovědníka téhož nebo jiného. Důvod je, že kajčník není soudcem. Dostiučinění dlužno vykonati, není-li určen zvláštní čas, brzy, aby zpověď byla souvisle ukončena. Odkládati dostiučinění může být hřichem, někdy i těžkým.

4. Dostiučinění působí odpuštění časných trestů. Bohoslovci se též táží, děje-li se to vykonaným úkonem anebo jen úkonem konajícího: Obojím způsobem.

a) Působí úkonem konajícího. Kajčník je rozlřešen a tudíž v milosti. Pokuty, jež koná, jsou proto záslužné skutky pro nebe. Avšak záslužnost jest víc nežli dostiučinění. Může-li pokuta být záslužná, může tím spíše usmířiti Boha,

aby upustil od trestu. Dostiučinění má ovšem povahu trestu, ale to nevadí. Mohu dobré skutky konati na usmíření Boha; tak jim dávám dobrovolně trestní povahu, poněvaž je konám, abych ušel trestu. Veliká lítost ve zpovědi má velikou usmířovací (zadostčinní) moc, ovšem ze zásluh Kristových; ač má povahu trestní jen málo, oddaluje jej velmi. Dostiučiněním připodobňujeme se také Kristu za nás trpícím; a proto i naše pokuty mají zadostčinní moc a mohou pohnouti Boha, aby upustil od zaslouženého trestu. Není pochyby, že dostiučinění může sloužiti za výkupné z časných trestů, a to po právu (de condigno), jelikož je konané v milosti...

Než další otázka je, je-li Bůh vázán je přijmouti? Není ovšem, nebo soudce nemusí přijmouti výkupné, ale v díle spásy pomáhá vykoupení Kristovo. Pro ně přijímá Bůh místo trestů naše dostiučinění, jak od Krista jest ustanoveno. Že Bůh kající skutky přijímá jako výkupné za tresty, jimiž chtěl stíhati, a je odpouští, o tom máme v Písmě mnohé příklady. Ninive se pokáním uchránilo od zkázy, t. j. trestu časného (Jan 8, 10), Achabovi odpustil Bůh, že se ponížil (3. Král. 21, 27, n; Srovn. Dan. 4, 24; Jan 17, 8; Joel 2, 11. a j.). Církev vždy nabádala věřící, aby dobrými skutky usmířovali hněv Boží. Avšak všecken časný trest tak odstraněn býti nemůže; utrpení a smrt nelze dobrými skutky odčinit. Někdy Bůh neponechává kajícímu voliti si trest, nýbrž usoudí jej zvláště a nezměnitelně, snad aby určitý hřích určitě potrestal; kajícíkovu dostiučinění ovšem nazmar nepřišlo. (Srov. Král. 12, 14. n; Vz. 14, 14. n.) — Tertullian dí: „Pokud nebudeš sebe šetřiti, potud bude Bůh šetřiti tebe.“ — Cyprian: „Jiné jest býti dlouhou bolestí muk očisťování a dlouho ohněm pálení, jiné očistiti všechny hříchy utrpením (t. j. pokutami zde).“ — Ambrož: „Takový lék je pokání, že se zdá měnití ortel Boží. Na tobě jest tedy, abys ušel; Pán chce býti prošen a žádán, chce, abys v něj doufal. Sám chce náš pláč, abychom mohli ušiti (trestu).“ — Augustin: „Kdo se kaje, činí, že co zlého učinil nenechává bez trestu; nešetří sebe, aby Bůh ho šetřil.“ Podobně jiní.

Aby dostiučinění bylo záslužné, je třeba, aby bylo dobrovolné, mravně dobré, nadpřirozené, zde na zemi vykonané, zrovna jako dobrý skutek. Bohoslovci učí, že ač zevní skutek nerozmnožuje vnitřní jeho záslužnosti, přidává mu však síly zadostčinní, jelikož rozmnožuje jeho povahu trestní. Tak půst, jsa vykonáním vnitřního úmyslu postiti se, má tolik záslužnosti, kolik na něj z vnitřního skutku plyne, ale má více zadostiučinění nežli pouhý skutek vnitřní, jelikož projevuje povahu potrestání sebe.

Skutky, jimiž činíme zadost, jsou: modlitba, půst, almužna. Sv. Tomáš vykládá věc takto: Dostiučiněním dáváme ze svého. Máme statky časné, z nichž dá-

váme almužnu, statky těla, z nichž dáváme půst, statky duše, z nichž dáváme modlitbu. Nebo: Almužnou uzdravujeme žádost očí, postem žádost těla, modlitbou pýchu života. Nebo: Kajc-ník se almužnou zbavuje užitečného dobra; postem zbavuje se dobra příjemného; modlitbou získává dobro s námahou. Opět: Člověk, hřeše, poškozuj Boha, bližního, sebe; proto trestá sebe postem, pomáhá bližnímu almužnou, ctí Boha modlitbou. Všecky skutky dobré lze sem zařaditi. I trestům, nemocem, uloženým pokutám a p., přijímáme-li je dobrovolně od Boha, možno dáti záslužnou a usmiřovací moc, nebo dobrovolným přijetím z ruky Boží stávají se jako dobrovolnými.

Poněvadž tato účinnost je z úkonu konajícího, je větší nebo menší podle jeho hodnoty, přípravy, vroucnosti, horlivosti a p.

b) Dostiučinění od zpovědníka uložené působí také v y-k o n a n ý m ú k o n e m. Dostiučinění nepůsobí odpuštění viny, ale je skutečnou, byť ne podstatnou částí pokání, takže bez ní svátost není úplná, ukončená. Svátost, aby byla úplná, má působiti také nějaké odpuštění časných trestů. Ale svátost má svůj účín vykonaným způsobem. Dostiučinění, jsouc částí viditelného znamení, které milost působí, působí tedy také vykonaným úkonem. Co působí takto? Odpuštění nějakého časného trestu. Tento účín začíná, když kajc-ník pokutu přijímá, a dokonává se, když ji vykonal. Ničí-li se všecken trest? Vždy zajisté nikoliv, anaf pokuta neodpovídá vždy trestu zaslouženému a od Boha určenému. Avšak jistého nevíme nic. Mohou-li i jiné skutky kajcí nabýti svátostné povahy a působiti nějak vykonaným úkonem? Mnozí bohoslovci míní, že ano, jelikož při rozhřešení kněz za to prosí a kajc-ník může je tak konati. — Působí-li dostiučinění vykonaným způsobem také milost? Mnozí praví, že nikoliv, jelikož jako zevní znamení neznačí milost, nýbrž trest, usmíření. Lze-li oddáliti časný trest také jinými skutky? Zdá se, že ano. Hospodin chtěl na prosby Abrahamovy odpustiti časný trest určený Sodomským; církev navrhuje nás k modlitbám za odvrácení trestů Božích; lze prositi, aby Bůh zadostiučinění Kristovo nám osvojil. Víme, že jen posvěcující milosti nelze přímo vyprositi.

Lze-li dostiučiniti za jiné? Dokud je kdo v hřích, nikoliv, nebo bez odpuštění viny není odpuštění trestu. Co do časného trestu může tedy zadostiučiniti jen spravedlivý za spravedlivého. Modliti se, skutky obětovati může ovšem každý za každého na usmíření hněvu Božího, ale to není dostiučinění. Spravedlivý může za spravedlivého dostiučiniti, poněvadž může dáti Bohu náhradu, aby se pro ni Bůh vzdal práva trestati, asi tak, jako když někdo zaplatí dluhy za přítele, aby přítel nebyl soudně stíhán. Avšak Bůh nemusí dostiučinění přijmouti. Je stálým přesvědčením církve, že je přijímá. Sv. Otcové doporučovali veřejné pokání také z toho důvodu, že

v něm všichni činí Bohu zadost. Mimo to je jisto, že lze zadostčinit za duše v očistci. Jsme všichni údy jednoho těla (1. Kor. 12, 12. n). Jest obcování svatých. Není důvodu, proč by z tohoto společenství právě dostiučinění mělo být vyňato. Římský katechismus velebí i dobrotivost Boží, jež přijímá dostiučinění jednoho za druhého. Ano bohoslovci učí, že Bůh je jistě přijímá, jelikož dostiučinění za jiného je známkou větší lásky a tudíž Bohu příjemnější, nežli dostiučinění za sebe. Proto může zpovědník dovoliti, aby jiný vykonal část uložené pokuty. Ne celou, poněvadž by svátost nebyla úplná.

Dostiučinění lze vykonati před rozhřešením a po něm. Kdo před rozhřešením nemá ještě posvěcující milosti, odpykává trest, konaje uložené dostiučinění, vykonaným úkonem a osobně se jím připravuje k přijetí milosti, jež bývá tím větší, čím větší je příprava; úkonem konajícího neodpykává trestu, t. j. jeho pokuta nemá po této stránce povahy zadostčinit. Jansenisté hlásali, že dostiučinění musí být vykonáno před rozhřešením, poněvadž je tak ustanoveno od Pána Ježíše. Alexander VIII. r 1690 zavrhl příslušné jansenistické články, a Pius VI. odsoudil usnesení jansenistického sněmu v Pistoji, který si je osvojil. Církev dává „nejspíše“ od počátku, „jistě“ od více než od tisíce let rozhřešení před vykonanou pokutou. Davidovi Bůh nejdříve odpustil a poté poslal na něho časný trest. Ezechiel svědčí, že Bůh odpouští hříchy v den, kdy se hříšník obrací. (Ez. 33, 12).

Namítnouti lze, že církev zprvu dávala rozhřešení teprve po ukončeném veřejném pokání. Avšak mýlil by se, kdo by se domníval, že se tak dělo vůbec. Jistě bývalo rozhřešení dříve dáváno aspoň v době potřeby, na př. v nemoci. Innocenc I. dí: „Kdo upadl do nemoci a je bez naděje (v uzdravení), má být rozvázán (od hříchů) před velikonocemi, aby neodešel ze světa bez sjednocení“ (lat. slovo může znamenati též: bez přijímání). Cyprian nařizuje o nemocných totéž; k nemocným přidává v době pronásledování i padlé, aby byli posilněni tělem a krví Páně. Co se týče ostatních případů, musíme činiti rozdíl mezi pokáním soukromým a veřejným. Z toho, že snad bylo při veřejném dáváno na konec, nelze usuzovati, že se tak dělo také při soukromém. Ostatně je otázka, bylo-li usmíření na konci veřejného pokání svátostným rozhřešením. Z Cypriana víme, že kající rozhřešení bylo někdy dáváno také od jáhnů. Ale jáhen nemůže svátostně rozhřešiti a nikdy této moci neměl. Často kněz zpovídal a biskup poté provedl usmíření. Či zpovídal kněz a biskup dal rozhřešení? Nemožná věc. Jen ten může vynést soudní výrok, kdo soudil. Usmíření na konci pokání, jež se zove rozhřešením, nebylo tedy asi svátostné. Svátostné rozhřešení obdržel kající asi hned po vyznání. Je neuvěřitelné, že by církev nechala kajícího léta, co trvalo veřejné pokání, v těžkém hříchu, a to tak,

že by jeho skutky, nejsouce konány v milosti, nebyly ani záslužné. Proto třeba za to mlti, že kajcník byl rozhřešen hned po zpovědi slovy, které se v pokutných knihách uvádějí; jsou taková, že vyslovují odpuštění hříchů, aniž se podobná jiná v nich nalézají. Tomu nasvědčuje cbyčej Řeků, kteří při některých těžkých hříších dávají rozhřešení, ale k eucharistii připouštějí až po jistých pokutách. Je to patrně zbytek starodávné praxe. Že se při soukromých zpovědích dělo rozhřešení pravidelně hned po vyznání, nelze rozumně pochybovat. Ostatně odkazujeme na články, položené na počátku tohoto pojednání o svátosti pokání.

O tvaru (rozhřešení) svátosti pokání.

Látkou zevního znamení při pokání je litost, vyznání a dostiučinění, ale teprve tvar činí z ní látku svátostnou.

Při pokání je tvarem (formou) rozhřešení, jež má povahu soudního výroku. Kristus jej naznačil všeobecně slovy: Komu odpustíte hříchy . . . , ponecháváje ustanovení jeho církvi. Byl v různých církvích rozmanitý a všelijak se měnil, ale vždy odpovídal slovům Páně, vyjadřuje mysl: já ti odpouštím . . . já tě rozhřešuji . . .

V římskokatolické církvi skládá se rozhřešení z několika vět, z nichž mají povahu rozsudku jen tři, vlastně jen dvě. Kněz dí: 1. „Smiluj se nad tebou všemohoucí Bůh a odpustě tvé hříchy, uveď tě do života věčného.“ 2. „Rozhřešení a odpuštění tvých hříchů udělí ti všemohoucí a milosrdný Bůh.“ 3. „Pán náš Ježíš tě rozhřeší, a já jménem (auktoritou) jeho tě rozhřešuji od všelikého pouta klatby, složení (s úřadu) a interdiktu (exkommunikace, suspense a interdiktu) jak mohu a ty to potřebuješ.“ 4. „Poté tě rozhřešuji od hříchů tvých ve jménu Otce i Syna i sv. Ducha. Amen.“ Při těchto slovech dělá nad kajcníkem kříž. 5. „Utrpení Pána našeho Ježíše Krista, zásluhy bl. Panny Marie a všech svatých, co dobrého bys učinil a zlého vytrpěl, buď tobě k odpuštění hříchů, k rozmnožení milosti a k životu věčnému. Amen.“ Podle římského obřadníku mohou při návalu kajcníků věty první, druhá a pátá vypadnouti. Z toho jde, že nenáleží k podstatě tvaru. Věta třetí mluví o rozhřešení od církevních odsudků, trestů (censur), a nikoliv od hříchů, aniž má povahu soudního nálezu. Proto zbývá věta čtvrtá: Já tě rozhřešuji od hříchů tvých ve jménu Otce i Syna i Ducha sv. Amen. Slova ta, vyjma Amen, náležejí k podstatě tvaru. Sněm florencký dí: Tvar svátosti (pokání) jsou slova rozhřešení: Já tě rozhřešuji . . . Sněm tridentský dí, že hlavní tvar, v němž je hlavní síla svátosti, je ve slovech: Já tě rozhřešuji . . . , že církev k nim

chvalitebně přidala jiné modlitby, že však k podstatě tvaru a při udělování nejsou nezbytné. Jako vážný důvod se uvádí, že Řekové rozhřešují pouze slovy: Mám tě za rozhřešeného, a že jejich rozhřešování bylo vždy pokládáno za platné. Rusové rozhřešují takto. Kajcník, vyzpovídav se, se kloní a kněz říká: Pán a Bůh náš Ježíš Kristus nechť milostí a štědrotou své lásky k lidem ti odpustí všechny hříchy tvé, a já, nehodný kněz, jeho mocí mně danou, odpouštím a rozhřešuji tě od všech hříchů tvých ve jménu Otce i Syna i sv. Ducha. Při posledních slovech žehná kajcníka destičkou, na níž vyobrazen je kříž.

B o s l o v c i s o u h l a s í v š e o b e c n ě. Toľiko se táží, jsou-li všechna slova tohoto podstatného tvaru k platnému rozhřešení nezbytná čili nic. Byla pronesena různá mínění. Všeobecně se má za to, že slova: „Rozhřešuji tě“ obsahují podstatu tvaru a postačují. Mnozí žádají ještě slov: „Od hříchů tvých,“ avšak rozumí se samo sebou, že zpovědník rozhřešuje od hříchů, z kterých se kajcník vyznal, takže osoba a věc jsou dostatečně naznačeny. Ve slovech: „Rozhřešuji tě“ je zajisté vše obsaženo, čeho žádá soudní výrok. Slovo: „Ve jménu Otce . . .“ Kristus neužil a mnohé tvary jich nemají, v slovech „rozhřešuji tě“ je naznačeno, že jde o vyznané hříchy. Slovo „rozhřešuji“ pak zvlášť ukazuje na soudní výrok jistě lépe nežli „odpouštím“, nebo odpouštění může i nesoudce. Slovo „tě“ označuje s důstatek osobu. Vynecháním slova „tě“ stal by se tvar nejistým. Vynechati je, byl by těžký hřích, jelikož by svátost byla vydána nebezpečí neplatnosti. Kněz povinen je ovšem užívatí tvaru, jak jej církev předpisuje. Kdyby jej měnil, hřešil by, a to tím více, čím libovolněji by si počínal a platnost svátosti uváděl v pochybnost.

Z n a m e n í, c o z n a č í, t a k é p ů s o b í. Výklad Petra Lombardského, že slova rozhřešení značí: „Prohlašuji, že tě Bůh od hříchů očistil“, byl ihned jako bludný, ano lehkomyšlný zavvržen, jelikož prohlášení není odpouštění, vinu smazati. Podle něho rozhřešení by působilo jen odpuštění časných trestů. Jiný, Hugo Vikt. (†1141), mnil, že působí odpuštění věčných trestů, ale výklad ten je zcela nedůsledný: Bůh odpouštěl by viny, zpovědník trest! Slova tvaru z n a m e n a j í o d p o u š t ě n í h ř í c h ů, a p r o t o j e t a k é p ů s o b í. Jak, víme; jako nástrojná příčina. Však jestliže kajcník není dostatečně připraven, na př. je bez lítosti, nebo zamlčí hřích? Pak ovšem slova nepůsobí, nebo při každém rozhřešení se předpokládá, že lze platně udělití svátost. Svátost je tak neplatná, jako kdyby někdo, křtě omylem lihem, říkal: já tě křtím . . . S této stránky není tudíž obtíže. — Spíše lze namítnouti, že rozhřešení působí milost a skrze ni, tedy na druhém místě, odpuštění hříchů. De Lugo odpovídá, že tvar vl stně praví: Já tě rozhřešuji od hříchů tvých udělením posvěcující milosti. Od-

pověď dobrá. Podle řádu na světě ustanoveného odpouští se hříchy skrze milost tím, že se do duše vlévá milost. Poněvadž při zpovědi jde o osobní hříchy, které jsou souzeny, právem tvar klade důraz na odpuštění hříchů. Tvar: „Udělují ti milost“ by věci neodpovídal. Pro rozhřešení přestává Bůh se hněvati a dává milost. Hněv přestává jaksi dříve (ne dříve podle času), ale povinné posvěcení duše je z milosti vlité hned. Slova tvaru naznačují obě. Kněz je nástrojem v rukou Božích. Na rozhřešení kněze Bůh vlévá milost. Jest jen jedno odpuštění hříchu, které provádí Bůh a kněz zároveň, Bůh jako hlavní příčina, kněz jako příčina nástrojná.

Někdy rozhřešuje kněz p o d p o d m í n k o u. Podmínka má smysl: Chci udělit svátost, je-li jš kajícník schopen. Podmínka se klade z úcty k svátosti v případě, když zpovědník má rozhřešiti, a neví, může-li tak platně učiniti. Aby tedy neudělil svátost marně, klade podmínku. Když svátost je možná, děje se, když ne, se neděje. Takovým způsobem zamezeno je ledabylé plýtvání posvátnou věcí. N a m í t á s e, že soudní výrok podmínky nepřipouští. Světský soudce nemůže ovšem říci: odsuzuji tě na rok do vězení, jsi-li vinen, ale duchovní soud podmínku: rozhřešuji tě, jsi-li hoden, připouští, nebo při něm součiní Bůh jako hlavní příčina, který je vševědoucí.

T v a r o z n a m o v a c í a p r o s e b n ý. Pán Ježíš neustanovil tvaru rozhřešení, a proto připadá tento úkol církvi. Když církev jej ustanoví, nemůže kněz užiti tvaru jiného, poněvadž jen v tomto smyslu přijal od církve pravomoc vykonávati soudní moc nad hříchy. Jako církev může ustanoviti, že příbuznost druhého stupně činí manželství bez prominutí neplatným, tak může říci: dávám ti moc rozhřešovati jen skrze tento tvar. Eugen IV., tridentský sněm a římský obřadník prohlašují za tvar církve slovo: „Já tě rozhřešuji . . .“ Avšak přes to jsou někteří bohoslovci, kteří tvrdí, asi neprávem, že rozhřešení by bylo platné i při jiném tvaru. Způsob rozhřešení je v církvi římské všude oznamovací. Však byly a jsou způsoby rozhřešení prosebné, na př.: Kéž Bůh tě rozhřeší . . . Staly-li se ustanovením oznamovacího tvaru neplatnými? Sv. Tomáš s mnohými vynikajícími bohoslovci zavrhuje tvar prosebný. Jisto je, že rozhřešení má býti oznamovací. Tvar má naznačovati, že kněz mocí od Krista obdrženou nyní odpouští kajícníku úředním výkonem hříchů; avšak tento význam má jen tvar oznamovací.

Rozhřešení není prosbou, nýbrž soudním úkonem. Soudce nedí: Kéž tě Bůh (nebo císař) odsoudí na rok do žaláře. Slova Páně: Cokoli svázete . . . (Mat. 16, 19) . . . Kterým odpustíte . . . (Jan 20, 23) žádají slov oznamovacích. Než je proto tvar prosebný neplatný, takže svátost se neuděluje? Mnozí tak praví, avšak sotva právem. Kněz, jenž rozhřešuje slovy: Kéž tě Bůh rozhřeší . . . Rozhřešíž tě Bůh a p., pro-

náš přece jen, byť i méně vhodně, soudní výrok moci svého úřadu a křesťané rozuměli, že jsou od něho rozhřešením hříchů zbaveni. Tvar „rozhřešiž“ obsahuje také jakýsi rozkaz, jakési vědomí moci, takže ani není jen prosebný. Též lze se odvolati na křest, jenž byl by platný, kdyby udělen byl slovy: Kéž je pokřtěn, pokřtěn budiž sluha Kristův Však hlavní důkaz je, že téměř všechny staré tvary rozhřešovací jsou prosebné a že na východě dosud jsou v užívání. Když šlo o sjednocení s Armeny a byli upozorněni na prosebný tvar rozhřešení, odpověděli, že rozhřešují v témže úmyslu jako latínané, t. j. moci svého úřadu odpouštějí hříchy, ale že tak činí tvarem prosebným. Avšak pravda je též, že i na východě lze nalézt tvary oznamovací, zavedené někde vlivem latinské církve, někde i nezávisle na ní. Sv. Augustin vytýká donatistům, že praví: Já odpouštím hříchy, já očisťuji, dovolávajíce se slov Páně: cožkoli rozvážete . . . , pravě, že hříchy jsou odpuštěny věřícím od sv. Ducha, ne pro zásluhy lidí. Z těchto slov dlužno souditi, že oznamovací způsob tvaru tehdy byl neznám, nebo kdyby byl býval v užívání, bylo by sv. Otci bludnou domýšlivost kacířů jinak vyvracet. Někdy v IX. nebo v X. století vznikl tu a tam na západě obyčej, přidávati k prosebnému tvaru také slova oznamovací. Tvar oznamovací převládl někdy v XIII. stol., hlavně vlivem pařížské university, od níž prohlášen byl za jedině správný. Jest otázka, stal-li se prosebný tvar rozhřešení, na východě dosud obvyklý, zavedením a schválením tvaru oznamovacího neplatným? Nikoliv. Církev ho východním církvím neuložila. Klement VIII. dovolil řeckým kněžím jižní Italie r. 1595 rozhřešovati v případě nutnosti také latínany, avšak podle oznamovacího tvaru od Eugena IV. r. 1439 potvrzeného; svou modlitbu, které užívají jako rozhřešení, mohou pak, chtěli-li, přidati. Z toho jde, že Řekům jejich prosebný tvar nebyl zakázán; toliko při rozhřešování latínanů bylo jim užiti oznamovacího tvaru latinského.

Rozhřešení dlužno pronést slovy. Rozsudek lze u soudů světských pronést písemně. Když tedy je nezbytné, aby rozhřešení bylo slovní, dlužno hledati příčinu ne v soudní povaze pokání, nýbrž jinde. Kde? U všech svátostí tvar se skládá ze slov. Dokud se nedokáže, že pokání činí výjimku, dlužno za to míti, že i jeho tvar záležel v slovech. Na manželství nelze poukázati, nebo manželství je smlouva, bylo již dříve, od Krista je toliko na svátost povýšeno. Manželství samo nebylo ustanoveno od Krista, ale pokání ano. Proto dlužno při něm zachovávat obřad od Krista ustanovený. Z podání víme, že tvar záležel v slovech. Soudíme tedy, že jest to vůle Kristova, aby se rozhřešení dalo slovy. Všecky knihy obřadní uvádějí, že zpovědník pronáší slova rozhřešení. Eugen IV. dí výslovně: Tvar této svátosti jsou

slova: Já tě Všichni bohoslovci prohlašují slova za podstatnou část tvaru.

Z toho plyne, že k a j í c n í k m u s í b ý t i p ř í t o m e n . Tvar má význam: rozhřešuji tebe, který tuto jsi přítomen. To ide již z toho, že předcházela zpověď od osoby k osobě. Z dějin není znám ani jediný případ písemného rozhřešení nepřítomnému. Jsou případy, že usmíření po pokání nebo odpustky dány byly písemně, ale svátostné rozhřešení nikdy. Všecky obřadní knihy zřejmě vyslovují nebo předpokládají přítomnost kajčnickovu. Bývalo někdy zvykem, zpovídati se v případě nutnosti neknězi, ne jako by mohl rozhřešovat, ale jako projev zvláštní kajčnickosti, když nebyl přítomen kněz. Zvyk ten byl projevem víry lidu o potřebě zpovědi k spáse. Ale právě proto by neměl smyslu, kdyby bylo lze rozhřešovat písemně nebo poslem. Ostatně máme přímou záповěď zpovědi a rozhřešení skrze dopis nebo prostředníka od Klementa VIII. z r. 1602 a od Pavla V. z r. 1605. Ze zákazu ne plyne, že každé rozhřešení nepřítomného je prohlášeno za neplatné. Avšak nelze dokázat, praví Noldin, že je neplatné rozhřešení, udělené přítomnému, z hříchů, které nepřítomen jsa vyznal písemně.

Lze-li dáti rozhřešení t e l e f o n e m ? Kongregace nechtěla se o tom dosud vysloviti. Bohoslovci kloní se k odpovědi záporné. Pravda je, že při telefonu dva lidé mluví bez prostředníka a jsou si jaksi přítomni. Avšak pochybno zůstává, šíří-li se vlastní hlas mluvčího drátem a dospívá k poslouchajícímu; snad jest zvuk, jejž slyší, vytvořen nástrojem. A je-li přítomnost, telefonem způsobená, taková, jaká se při soudním prohlášení vyžaduje? Mimo to dlužno uvážiti nebezpečí, jak snadno zpovědní tajemství mohlo by býti porušeno a svátost zneužita k žertům. A může-li zpovědník, jenž kajčnicka nevidí ani jeho vlastního hlasu dokonale nerozeznává, posouditi dostatečně jeho litost a celou přípravu? Sotva. Právě osobní styk dává soudci mnohé pokyny, aby stav obžalovaného řádně posoudil. Proto bylo by možno tohoto způsobu užití nanejvýše v případě největší nutnosti, když žádného jiného prostředku není; než i to je nejisté.

J a k á p ř í t o m n o s t kajčnicka je potřebna? Asi taková, jaká se požaduje k rozhovoru. Není však potřebno, aby kajčnick slova slyšel a jim rozuměl, nebo Bůh to jest, jenž má býti pohnut, aby udělil milost. Když zpovědník rozhřeší kajčnicka, jenž odešel ze zpovědnice, nevyčkav rozhřešení, odcházejícího nebo v kostele přítomného, zvláště když ho vidí, je rozhřešení platné. Nejisté je rozhřešení z pokoje do pokoje, není-li mezi nimi spojení, nebo v témže pokoji, ale ve vzdálenosti větší 20ti kroků. Při rozhřešení vojsk může býti vzdálenost větší, zvláště stojí-li vojáci v řadách. Však celého vojska na jednou rozhřešiti nelze, nýbrž dlužno je rozdělit na části.

O účincích svátosti pokání.

Hlavní účín pokání je odpuštění hříchů po křtu spáchaných a udělení posvěcující milosti, vlastně milosti prvé, nahodile rozmnožení její. To působí také dokonalá litost bez zpovědi, ale poněvadž svátost pokání má též povahu dostiučinění za spáchané hřichy a hříšníka od budoucích hříchů odvádí, dává, aby tento účel byl dosažen, také nějaké právo na pomocné milosti, jichž dokonalá litost nedává. Proto častá zpověď je mocným prostředkem proti novým pádům do hříchů. Milost, kterou pokání dává, má povahu uzdravení nemocné duše. Nemocný, jenž se uzdravil, bývá nějaký čas sláb, snadno si ublíží, potřebuje ošetřování. Milost v pokání udělená uzdravila hlavní nemoc a dává nějaké právo na pomocné milosti proti slabostem duchovním, jež zůstávají. Tím se liší milost tato od milosti, jež jiné svátosti a dokonalá litost uděluje. Proto v povaze její jako milosti uzdravující lze viděti to, co zoveme zvláštní svátostnou milostí.

S tím souvisí také otázka, jsou-li hřichy tak odpuštěny, že už nikdy neožijí? Odpověď jest: ano, jsou vůbec zničeny. Pán Ježíš slíbil odpuštění prostě, bez výjimky, bez podmínky. Tak mluví o odpuštění hříchu celé Písmo. Proto není možná, aby novým hříchem hřichy staré ožily. Vizme některé ukázky z Písma: „Budou-li hřichové vaši jako šarlat, jako sníh sbíleny budou, a budou-li červení jako červec, jako vlna bílí budou“ (Is. 1, 18). „Bezbožnost bezbožného nebude škoditi jemu, v kterýžkoli den obrátí se od bezbožnosti své... Žádní hřichové jeho, jimiž byl hřešil, nebudou mu přičtení“ (Ez. 33, 12, 16). „Kterýž (bůh) je podoběn tobě, jenž odjímáš nepravosti a promíjíš hřích... složí nepravosti naše a uvrže v hlubokost mořskou všechny hřichy naše“ (Mich. 7, 18, 19). — Moc klíčů dána je apoštolům ne podmíněčně, na př. nezhřeší-li hříšník opět, jsou mu hřichy odpuštěny, nýbrž bez podmínky, prostě. Zadostiučinění Kristovo za hřichy naše, a to za všechny, je úplné (Jan 1, 29; Kol. 2, 14; 1 Petr. 2, 24.) Když se nám tedy ve svátostech osvojuje, je i odpuštění našich hříchů úplné. Vůle Boží, odpustiti hřichy, je tedy naprostá a proto se při každém odpuštění hříchu naprosto vyplňuje. (Když Bůh uděluje milost, je jeho vůle jaksi podmíněčná, jakoby řekl: dávám ti milost, ale zůstane ti jen potud, pokud nezhřešíš. Milost a hřích jsou protivy, jež se vylučují, i nemůže jinak býti. To při odpuštění hříchu starém a novém není.) Mysli si: hřích v duši, je odpuštěn, smazán, zničen — je milost v duši — nový hřích — milost zmizí. Zmizí-li tím, že milost zmizela, zničení dřívějších hříchů? Nikoliv. Napíšeš slovo na tabuli, smažeš je, napíšeš jiné, opět je smažeš. Musí-li se nyní, když jsi smazal druhé slovo, zjevití na tabuli

slovo prvé? Ne, nebo smazání druhého slova nezničilo prvního smazání. To se stalo a zůstává odbyto na věky. Také rozhřešení při pokání je nepodmíněné a nemůže pod podmínkou, na př. nezhřešíš-li opět, rozhřešuji tě, ani platně býti dáno.

Musíme-li se zpovídati z odpuštěných hříchů? Nikoliv. Ale musili bychom, kdyby ožily, nebo by to byly skutečně hřichy. Ani ožítí nemohou. Jak by to bylo možné? Vina je stav duše, který zůstává po hříšném skutku. Bez hříšného skutku není tedy vina v duši možná. Bůh by tedy musil dřívější vinu v duši stvořiti, anebo člověk týž hříšný skutek opakovati. Bůh může připustiti vinu, ale nikoliv stvořiti; člověk může na příklad znovu tutéž věc ukrásti, ale to je nový hříšný skutek, a tudíž i nová vina. Kdyby hřichy novým hříchem ožily, tu by člověk, který dříve se rouhal a nyní kradl, byl nejen zlodějem, nýbrž i rouhačem, ač se nyní rouhačství nedopustil, a měl by příslušnou vinu v duši; to je nescelné. Jen tenkrát by se mohla vina vrátiti, kdyby byla pouze přikryta; ale to je protestantský blud. Ano pak by se důsledně musil vrátiti i dědičný hřích a člověk býti znovu pokřtěn. Kdo něco podobného jak živ slyšel? Sv. Ambrož klade Bohu do úst slova: „Já nevzpomenu (tvých hříchů odpuštěných), ale ty pamatuj. Neodvolám odpuštění nepravostí, jakoby jen přikryty byly.“ Prosper: „Kdo bez milosti ukončí život, upadne do zahynutí. Avšak neupadá v to, co bylo odpuštěno, aniž pro hřích dědičný odsouzen bude, nýbrž pro poslední nepravosti stížen bude smrtí, které pro odpuštěné viny zasluhoval.“ Podobně bohoslovci do jednoho.

Sv. Otcové píší někdy tak, jako by nějakým způsobem vina ožívala, zvláště tak mluví při výkladu podobnosti o nemilosrdném služebníkovi. Skutečně lze v jistém smyslu říci, že vina ožívá. Vizme. Kdo se dopustí téhož hříchu na př. krádeže, upadá v touž nelibost Boží jako dříve a ztrácí tak milost jako po prvé. Poněvadž ztráta milosti je účín všem smrtelným hříchům společný, možno říci, že hřichy ožijí. Kdo se znovu Bohu těžce rouhá, dopouští se zajisté většího nevděku, nežli když tak učinil po prvé. V novém rouhačství je jaksi obažena zloba rouhačství prvního, nebo hřích je nyní ošklivější právě proto, že se stal po druhé. Sv. Petr přirovnává zpětivého hříšníka psu, jenž se obrací k vlastnímu vývratku (2. Petr 2, 22). Vina odpuštěných hříchů neožije ovšem, ale poněvadž pro ně je následující hřích trestuhodnější, lze říci, že v něm ožily. Na uvarování chybného pojetí podotýkáme, že následující hřích není tím vždy větší nežli předcházející. Kdo po prvé ukradl sto zlatých a po druhé padesát, má po druhé hřích menší. Dí se jen, že by byl prost různých přitěžujících okolností, kdyby dřívější hřích nepředcházel. K těmto okolnostem náleží hlavně nevděk. Ten pak se jeví nejvíce v hříších tvrdosti, jež neodpouští bližnímu. Sv. Jakob píše:

Soud bez milosrdenství tomu, kdo neučinil milosrdenství (Jak. 2, 13). Příklad takové tvrdosti je v podobenství o nemilosrdném služebníkovi (Mar. 18, 23. n). Pán odpustil sluhovi dluh, ale že sluha neodpustil dluhu spoluslužebníkovi, uvrhl jej do žaláře, dokud nezaplatí všecko. Při výkladu tohoto podobenství někteří psali, že odpuštění bylo odvoláno. Může se tak říci, ač nebylo odvoláno, nýbrž nový trest uložen, takže se zdá, jakoby odvoláno bylo. Ale dejme tomu, že odvoláno bylo. Smí-li se z toho souditi, že ožívají hříchy? Nikterakž. Podobenství má účelem ukázati, že máme odpouštěti, aby i nám Bůh odpustil, býti milosrdní, aby i on byl milosrdný k nám, že za naši tvrdost i Bůh bude tvrdý k nám a p. Mýlí se, kdo má za to, že každý rys podobenství bez výjimky zobrazuje náboženskou pravdu.

Podobenství uvádí nás na myšlenku, neožijí-li aspoň tresty, dřívější vinou zaviněné. Z podobenství je patrné, že sluha nebyl potrestán pro dluhy, první svou vinu, nýbrž pro tvrdost; avšak musil nyní zaplatiti všecko. Ožily dříve zasloužené tresty? Podobenství tomu neučí, jelikož chce jen názorně ukázati, že Bůh přísně trestá tvrdost. Ale my můžeme si tuto otázku položit. Odpověď je ovšem, že neožijí ani tresty časné, nerci-li věčné; možné je jen, že nějaký časný trest zůstane, jak při dostiučinění bylo vyloženo. Věčný trest a těžká vina jsou v pořádku, v kterém žijeme, tak spojeny, že nemohou býti leč pospolu nebo nebyti. Není možná, aby člověk, jenž jsa v milosti je přítelem Božím, byl od Boha věčně zavržen. Sněm tridentský výslovně dí, že se trest odpouští s vinou, že se odpuštěním viny člověk stává přítelem Božím. Pro věčný trest mimo těžkou vinu není žádné příčiny. Když tedy nemůže ožiti vina, nemůže ožiti ani věčný trest. Kdyby člověku byl odpuštěn také všechen časný trest, nemohl by Bůh na něho posílati žádného zla, leč jako zkoušku. Ale nějaký časný trest pravidelně asi zůstává. Jak jej Bůh ukládá, nevíme. Může na př. ustanoviti zvláštní časný trest, upadne-li člověk do hříchu znova. Časný trest zůstává často zajisté také pro očištec, ač možno za to míti, že Bůh chce, aby odpykán byl zde; zavrženého stihne ovšem v pekle. Tedy ani vina, ani trest věčný, ani odpykaný trest časný novým hříchem neožijí.

Z á s l u h y, jež byly hříchem ztraceny, pokáním ožijí. Každý člověk získá si po křtu, nežli po prvé těžce zhřeší, nějaké zásluhy. Hříchem jsou vždy ztraceny, nebo kdo je hoden pekla, nemůže míti zásluh, jež se v nebi odměňují. I je otázka, jsou-li navždy ztraceny. Odpověď jest: nikoli, nýbrž ožijí novou milostí posvěcující. Rozeznáváme čtvery skutky: a) Spasitelné (živé, dobré), které člověka činí hodna věčné odměny; jsou konány v milosti. b) Smrtonosné (těžké hříchy), které ho činí hodna věčného trestu. c) Mrtvé, jež jsou sice samy v sobě dobré, ale konány jsouce bez milosti nepřinášejí člověku ani

věčné odměny ani věčného trestu. d) Umrtnené, které byly spasitelné (živé, dobré), ale následujícím těžkým hříchem byly zkaženy, takže již nejsou hodny věčné odměny. Jen o těchto posledních je řeč. Spasitelné zůstávají hodny své odměny stále, dokud člověk je v milosti. Smrtonosné odpouštějí se v pokání. Mrtvé zůstanou vždy mrtvými, pro věčnou zásluhu aspoň přímo bezvýznamnými. Zbývají tudíž jen umrtvené. Pro ně byl člověk kdysi hoden věčné odměny, any byly konány v milosti, ale hříchem umřely. O nich učí bohoslovci jako jistou nauku, že novou milostí ožijí.

Vizme prameny zjevení. P í s m o d í o nespravedlivém, jenž se obrátil: Všech nepravostí jeho, kteréž činil, nevzpomenu, pro spravedlnost svou, kterouž činil, živ bude (Ez. 17, 22). Bezbožnost bezbožného nebude škoditi jemu, v kterýžkoli den obrátí se od bezbožnosti své (Ez. 33, 12). Prorok mluví patrně o životě věčném jako odměně dobrých skutků. Dí, že bezbožnému jeho bezbožnost po pokání neublíží. Však kdyby bývalé dobré jeho skutky neožily, měl by velikou škodu, nebo vše, co si v stavu milosti nashromáždil, bylo by ztraceno. Snad bude mu trpěti za bezbožnost hojné časné tresty, ale ty nejsou k věčné smrti. Ostatně časné tresty jsou spíše k duchovnímu dobru člověka, nežli k jeho škodě. Mrtvé skutky neožijí. Ale z toho nemá škody, neboť byly bez přímých zásluh pro nebe. Skutky umrtvené tedy s milostí ožijí. — S v. O t c o v é snaží se dokázati pravdu ještě z jiných výroků sv. Písma. Sv. Jeronym vede důkaz ze slov, jimiž Hospodin slibuje Židům, obrátí-li se, všechna dobra, které by jim dal, kdyby nebyli hřešili (Joel 2, 22n). Důsledek je: jestliže udělí ta, kterých vůbec nedal, tím spíše vrátí dobra hříchem umrtvená a ztracená. — Podobně ze slov sv. Pavla: Ó nesmyslní Galaté, kdo vás zmámil, abyste nebyli povolni pravdě . . . Jak blázniví jste, že počavše s duchem, nyní s tělem dokonáváte. Tak mnoho jste nadarmo trpěli? Ač-li vskutku nadarmo (Gal. 3, 1. 3). Důsledek činí se asi tento: navraťte se ke Kristu, aby vaše utrpení pro Krista nebyla nadarmo; měli jste zásluhy, budou vám s milostí vráceny. Podobně vykládají místo mnozí jiní sv. Otcové. Výklad není snad správný, poněvadž Galaté asi od Krista neodpadli, nýbrž jen se kolísali. Ale na tom nám nezáleží. Nám je důkazem, že tito sv. Otcové učili oživení ztracených spasitelných skutků. — Epifanius s mnohými jinými vykládá v témž smyslu s'ova: Bůh není nespravedlivý, aby zapomenul na vaši práci a na milování, kteréž jste ukázali pro jméno jeho, slouživše svatým a (ještě) sloužíce. Žádámeť pak, aby jeden každý z vás touž péči dokazoval k vyplnění naděje až do konce (Žid. 6, 10n). Důsledek je: Bůh byl by nespravedlivý, kdyby po vašem obrácení zapomněl na vaše dřívější práce pro něho, v milosti konané, a nepřičetl vám jich opět k zásluze. I tento výklad je pochybný, nebo židé neodpadli, nýbrž jen se ko-

lísalí, takže nelze tvrdití, že zásluh svých pozbyli. Avšak to se nás netýká. Nám jde o to, jak sv. Otcové soudili o oživení ztracených dobrých skutků. V tom smyslu má výklad plnou důkaznost. —

Mezi bohoslovci není o pravdu tu sporů. — Nemenší váhu má důkaz ze slov tridentského sněmu. Aby skutek byl pro život věčný záslužný, žádá: aby byl sám sebou dobrý, aby byl vykonán v milosti, aby člověk v milosti umřel. Všecky podmínky mají platnost také o skutku umrtveném a ožilém. Byl dobrý, byl vykonán v milosti, člověk může s ním umřítí v milosti. Kdyby sněm nebyl přesvědčen, že ožijí, bylo by mu nezbytně dodati podmínku čtvrtou: aby spasitelný skutek nikdy nebyl hříchem zkažen, přerušen. Avšak sněm této podmínky neklade.

Z r o z u m u lze vésti důkaz asi takto: Neožití dobrých skutků znamenalo by tolik jako věčný trest, sice jen částečný, ale přece věčný. Blažení, kteří hřešili, ale poté v milosti zemřeli, byli by na věky bez té blaženosti, která by z ožilých jejich skutků vyplynula; byli by tedy věčně trestáni. Byli by v stavu blaženosti a trestu zároveň. To však je proti nauce církve o nebeském stavu.

Jiný důvod. Bůh věděl o dobrých skutcích a přijal je jako hodny věčné odplaty. Co učinil hřích? Zničil-li vědění Boží a vůli, odměnití je? Nikoliv. Způsobil jen nepřekonatelnou překážku mezi Bohem nebo nebem a mezi hříšníkem, takže hříšník nemůže dojítí spásy. Pokání tuto překážku odstraní. Co se stane? Poněvadž vědomí a vůle boží, právě vzpomenutá, trvá, dobré skutky samy sebou nabývají své bývalé ceny. Mezi hříchy a dobrými skutky je veliký rozdíl. Hřích je milostí zničen. Bůh nemůže obráceného mítí již v nenávisti, aniž věčný trest pro něho si uschováváti, nebo obrácený není ho již hoden. Bůh ovšem ví o bývalém hříchu, ale ví o něm jako o hříchu odpykaném, odpuštěném, s nímž žádná trestuhodnost není již spojena. U dobrého skutku je jinak. Ten pozbyl jen své účinnosti, an hřích způsobil, že nemůže býti věčně odměněn. Když tedy zůstal a hřích je odstraněn, není důvodu, proč by neměl mítí svou činnost opět. Krátce: milost ničí hřích, ale hřích neničí dobrých skutků. Mysleme si ještě praktický příklad. Spravedlivý člověk před smrtí upadl do těžkého hříchu. Ihned litoval svého pádu a činil hojně pokání. Zemře. Přejde-li na onen svět jako žebrák? Přišel-li celý jeho spravedlivý život na zmar? Pak by byl skoro v témž postavení, jako lotr, který celý život prožil v hříších, ale obrátil se před smrtí v téže době, jako řečený spravedlivý. Srovnává-li se to s milosrdenstvím Božím, spravedlností, zdravým rozumem? Zajisté nikoliv.

Dobré skutky tedy s milostí ožijí. Bezděky naskytá se otázka, ožijí-li v plné své síle, či pozbudou-li

něco na své záslužnosti? V odpovědi se bohoslovci všelijak rozcházejí. Někteří praví, že oživlé dobré skutky přinesou obrácenému jen nahodilou odměnu věčnou, na př. větší oslavu těla, ale nikoliv větší slávu podstatnou, t. j. patření na Boha. Mínení to nelze přijmouti, nebo podle něho by dobré skutky v pravdě neožily, ana podstata a základ blaženosti záležel právě v patření. Někteří praví, že obrácený bude mít tu milost a slávu, které je od doby obrácení hcen, ale bude je mít z dvojího důvodu: ze zásluh po obrácení a ze skutků ožilých. Mínení nepřijatelné, jelikož podle něho ve skutečnosti dobré skutky neožijí. — Někteří praví, že skutky ožijí podle velikosti pokání a podle něho budou mít větší nebo menší odměnu. Úplnou svou cenu budou mít, když hříšník úplně obnoví v sobě bývalou svou horlivost a spravedlnost. Zastanci tohoto mínení v jednotlivostech se rozcházejí. Výklad nelze přijmouti, jelikož je zhola libovolný; sněm tridentský o takové podmínce, určující záslužnost dobrých skutků, neví. — Někteří praví, že věčná odměna skutkům zůstane, ale že obrácený nedostane hned míru milosti, kterou tehdy měl, leč by do té výše duši pro ni připravil. Při smrti doplní mu Bůh míru milosti, aby odpovídala slávě, kterou dostane. Podle tohoto mínení mohl by býti člověk s větší milostí nežli jiný, ale s menším nárokem na slávu věčnou nežli tento. To neodpovídá nauce katolické. Nárok na slávu odpovídá vždy míře milosti.

Zbývá tedy mínení Suarezovo a přemnohých jiných, že dobré skutky ožijí v plné své síle a ceně. Důvody pro ně jsou tyto: Každé zmenšení jejich záslužnosti a tudíž i věčné odměny mělo by povahu věčné škody, věčného trestu; to však se s nebeským stavem nesrovnává. Pro záslužnost dobrých skutků uvádí sněm tridentský jen tři podmínky, svrchu naznačené. Kdyby závisela ještě na něčem jiném, musel by to sněm udati. Nikdo nemá práva stanoviti proti sněmu podmínky nové. Pokání odstraňuje toliko překážku spásy a cena dřívějších skutků na něm nezávisí. Skutek spasitelný a ožilý je stejně působivý, proto žádá stejné milosti a slávy.

Dobré skutky tedy ožijí s milostí a ožijí v plné síle, t. j. přinášejí obrácenému tolik milosti, kolik pokáním a ožilými skutky zasluhuje, s milostí pak odpovídající jí nárok na věčnou slávu. Horlivý křesťan, byť i někdy padl, může odejít, obrátit li se zase hned, z tohoto života s velikou milostí a zásluhou. Politování hodný je však člověk, který v hříchu trvá, jelikož tato doba jeho života je pro věčnost mrtva a neplodna.

Sněm tridentský uvádí jako vedlejší ovoce pokání také klid a útěchu duše. Jeví se hlavně u toho, kdo byl v těžkých hříších a zakoušel jejich hořkost. Avšak závisí též na vlře, přípravě, zbožnosti a j. Duše zbožné mají tento

klid a tuto útěchu stále, leč by Bůh na čas, aby je zkoušel anebo z jiné příčiny, jim je odňal, proto učin ten u nich po jednotlivých zpovědích je méně zjevný. Účin ten lze vysvětliti také přirozeně, a není pochyby, že má přirozenou příčinu ve vědomí, že duše je očištěna, s Bohem smířena, hodna slávy věčné. Nicméně dlužno za to míti, že plyne i ze svátosti samé.

O tom, že se v pokání ať svátostném, ať mimosvátostném odpouští časně tresty, ač ne vždy všechny, byla řeč v předešlé stati.

O přijímání a potřebě svátosti pokání.

1. Svátost pokání může býti přijata toliko od křesťana. Rozhřešení hříšníka nekřtěného je neplatné. Pro něho prostředkem, nabýti milosti, je křest, anebo, nemůže-li přijmouti křest vody, křest žádosti. Křesťan může přijmouti platně svátost pokání jen tehdy, má-li hřích. Panna Maria nemohla ji přijmouti. Poněvadž dostatečnou látkou rozhřešení jsou hříchy malé a hříchy již odpuštěné, může ji přijmouti každý křesťan. K platnému přijetí je třeba také lítosti, vyznání a dostiučinění v míře v předcházejících statích vylíbené. Tyto skutky kajícníkovy jsou nezbytnou přípravou k platné zpovědi a zároveň její částí. O přijímání vůbec netřeba šířiti slov. Ale jiná je otázka, komu a jak svátost pokání je potřebná.

2. Svátost pokání je z ustanovení Božího potřebná každému křesťanu, který těžce hřešil. Martin V. zavrhl větu, že zpověď při dokonalé lítosti je zbytečná a neúčinná, Sixt IV. větu, že vyznání hříchů je z ustanovení církevního, ne Božího, tridentský sněm prohlašuje mínění, že vyznání je ustanovením lidským, za pomluvu a hrozí klatbou těm, kdož praví, že není potřebné k spáse právem Božím, a dle, že hříšníkům je nezbytné jako nekřtěným křest. Nezbytnost svátosti pokání pro hříšníky je z ustanovení Božího nezbytnost prostředku, t. j. pro ně jediným prostředkem spásy, ovšem v tom smyslu, že v případě nutnosti stačí zpověď „in voto“, slibem pojatá do dokonalé lítosti. Tak jsou hříchy podrobeny moci klíčů, kterýžto úmysl, naskytne-li se příležitost k zpovědi, musí také býti vyplněn. Vizme odůvodnění.

Pán Ježíš dal apoštolům moc odpouštětí a zadržovati hříchy (Jan 20, 21. n.) způsobem, že podrobení všech těžkých hříchů svátostnému rozhřešení je nezbytné. Jeho slova mají totiž smysl: Bůh odpustí ty hříchy, které vy odpustíte, a zadrží ty, které vy zadržíte. Kdyby Bůh odpouštěl hříchy také mimo svátost pokání, byla by její odpouštěcí moc zbytečná a zadržovati je nemožné. To

vidíme u malých hříchů, jichž kněz zadržeti nemůže a jejichž odpuštění si může hříšník zjednat mimo zpověď. Kdo by šel k zpovědi, kdyby si mohl zjednat odpuštění smrtelných hříchů jinak? Dokonalou lítostí se sice odpouští a nikdy již nevracejí, ale hříšník musí se z nich, naskytne-li se mu možnost, zpovídati. Neučiní-li tak, hřeší a ztratí milost. Všecky těžké hříchy tedy, i odpuštěné, musí nezbytně přijíti pod moc klíčů, a není jiného prostředku se jich zbaviti. Komu příležitost k zpovědi se již nenaskytne, n. př. zahyne-li, má ovšem hříchy odpuštěny, ale že v dokonalé lítosti je žádost vyznati se z nich, byly podrobeny moci klíčů přece, nebo bez této vůle není dokonalé lítosti a tudíž také ne odpuštění. Jiný důvod plyne z toho, že pokání má povahu soudu. V každé dobře zřízené říši projednávají, odpouští a trestají se přestupky od ustanovených soudců. Církev je ustanovena jako duchovní království, a proto přestupky duchovní, hříchy, musí býti řešeny duchovními soudci, příslušnou mocí opatřenými. — Opět jiný důvod. Co znamená moc klíčů, daná apoštolům? Moc otvírá hříšníkům brány království nebeského. Pro hříšníka jsou zavřeny. Sám jich otevřít nemůže, nebo nemá klíčů, Bůh mu jich neotevře, leč dostane-li hříšník odpuštění hříchů od apoštolů a jejich nástupců. Každý tedy, kdo podléhá moci klíčů, t. j. každý pokřtěný musí, hřešil-li, k nim se utéci, aby mocí, od Boha jim danou, nebe mu otevřeli.

Ze slov Páně (Jan 20, 21 n) tedy jde, že svátost pokání je všem těžkým hříšníkům po křtu nezbytná. V tom smyslu vykládá je také sněm tridentský, čímž všechna pochybnost, mají-li tento význam, tu a tam pronášená, je odstraněna. K slovům Páně možno přidati slova sv. Jakuba, že máme vyznávat své hříchy jedni druhým (Jak. 5, 16). Byla již o nich zmínka. Díváme-li se na ně ve světle slov Páně, snadno připustíme, že míní vyznání svátostné; mnozí Otcové je tak vykládají (Origenes, Jan Zlat.)

S v a t ě O t c e uvedli jsme v hojnosti v stati o vyznání (zpovědi), učiníme o nich tudíž jen zmínku. — Hermas (II. stol.) dří, že Bůh nevzpomíná na urážky těch, kteří se ze svých hříchů zpovídají. — Tertullian, že je lépe veřejně vyznati vinu, nežli zůstatí skryt, ale odsouzen. — Origenes (III. stol.) zdůrazňuje opět a opět, že dlužno vyznati „všecky“ hříchy, i tajné, že počkáme-li se žalobou na sebe k soudu, ďábel nás obžaluje a učiní si z nás společníky pekla. — Laktanc poukazuje na obřízku, pravě, že my odhaliti musíme prsa, t. j. co hříšného v nitru skrýváme. — Jeronym vykládá, že se ten, koho had ďábel tajně uštíkl a jedem hříchu naplnil, nemůže uzdraviti, neukáže-li se svému bratru a mistru ve zpovědi, jenž má jazyk k vyléčení (narážka na rozhřešení). — **B o h o s l o v c i** všichni. O některých se sice praví, že měli prý svátost pokání za ustanovení Kristovo, ale vyznání hříchů za ustanovení

církve, avšak mínění to není pravdivo, spočívajíc na chybném pojmání jejich výroků. Tak Hugo Vikt., jehož následují Alexander Hal., Bonaventura, dří, že pokání je nezbytným prostředkem ospravedlnění pro hříšníka, od Krista ustanoveným, že však zvláštní nařízení o něm dáno později od lidí. To jest zcela správné. Není jiného prostředku k usmíření leč zpověď, ale podrobnější ustanovení o ní jsou od církve.

Jako bohovědný důvod nemalé váhy lze uvést, že kdyby zpověď byla ne od Krista, nýbrž od církve, dějiny by o tom věděly. Není pochyby, že by vzbudila u mnohých odpor, není snad církevního ustanovení, jež by nebylo vyvolalo kritiku, odpor, ba i rozkol. Avšak dějiny o zavedení pokání nevědí. Rozumáři snažili a snaží se nalézt aspoň stopy o tom, ale marně; vše, co dosud uvedli, rozplynulo se v nic. Udali kdysi století XIII., ale ustupovali ustavičně; nyní jsou asi v II. stol. Zde mohou ovšem básnit, neboť prameny z té doby jsou skrovné a skoupé. Soudný muž řekne, že takové zařízení, jako pokání, jež v polovině II. stol. lze dostatečně prokázati, je jistě od apoštolů. — Jiný bohovědný důvod je patrná užitečnost svátosti pokání pro duchovní život. Chtěl-li nám dáti Kristus jistotu spásy, nemohl voliti lepšího prostředku. Chtěl-li pěstovati v nás sebepoznání, pokoru, kajícnost, dáti duším všelijak zmítaným stálý zdroj poučení od osoby k osobě, pramen útěchy, příležitost k odpykávání časných trestů a k zásluhám vůbec, školu k pěstování čistoty svědomí, nemohl neustanoviti zpovědi. Má své obtíže, žádá jisté mravní energie, ale právě proto je nejlepší cvičbou dokonalosti. Že vyhovuje skryté touze duše po sdělení, ulehčení svědomí, povzbuzení jménem Božím, bylo mnohokrát výmluvným pérem ukázáno a skutečností potvrzeno. Zpověď, hledíme-li na ni po stránce duševědné (psychologické), je dílem Božím.

Bohoslovci uvažovali často, mohla-li by církev zřídit zpověď, kdyby jí byl Kristus neustanovil. Že by ji nemohla ustanoviti jako svátost, jež uděluje milost vykonaným úkonem, rozumí se samo sebou. Jde o to, mohla-li naříditi zpověď, jež by spojena jsouc s lítostí, ospravedlňovala hříšníka podobně, jako dokonalá lítost sama. Zdá se, že nikoliv. Jednak sama by si netroufala, jednak narazila by na nepřekonatelný odpor lidu, zvláště mocných tohoto světa. Proto by ji nemohla zavést, i kdyby Kristus ustanovil svátost pokání, ale bez vyznání hříchů. Poněvadž je zpověď z ustanovení Božího, nemůže církev ji zrušiti ani od ní dáti prominutí (dispensovati). Když kněz dává rozhřešení bez zpovědi, na př. bezvědomému nemocnému, jenž nějak projevil vůli přijmouti svátost pokání, není to prominutí (dispense), nýbrž nezbytnost přirozeně daná. Poněvadž je pokání od Krista na usmíření hříchů, nemůže ho také nikomu, kdo je

hoden rozhřešení, odepřítí. Již z toho důvodu jsou tvrzení, že kdysi odpírala za jisté hříchy rozhřešení, nepravdiva, nebo byl by to blud ve víře anebo hrubá neposlušnost Krista. Církev musela vědět a věděla, že Kristus chce spásu všech a že k usmíření kajícího hříšníka je ustanoveno pokání jako jediný prostředek. Stalo-li se snad přece, že kajícímu hříšníkovi bylo rozhřešení odepřeno, byl to blud jednotlivce, nikoliv neomylné církve.

Námitky. Proti nezbytnosti zpovědi byl uváděn cařihradský patriarcha Nektarius, jakoby roku 390 pro pohoršení prozrazené zpovědi zrušil vyznání hříchů. Nejsme o celé události dokonale zpraveni, ale z toho, co víme, jde, že Nektarius zrušil úřad kněze kajčnicka, donášení tajných hříchů před církevního soudce, veřejnou zpověď a veřejné pokání. Kněz kajčnick rozhrěšoval nejspíše hříchy, které z pravomoci obyčejných zpovědníků byly vyňaty (naše rezervaty), předsedal církevnímu soudu, jemuž byly donášeny jisté hříchy od věřících, které u jiných viděli, sám bděl nad životem a mravy křesťanů, jež mohl volati pro některé hříchy nebo nemravy před svůj soud, řídil veřejné pokání, odnímal právo přijímati, dával dovolení nebo radu k veřejnému vyznání. Že to byl úřad svrchovaně těžký a mohl, nedobře jsa spravován, dáti příčinu k pohoršení, každý chápe. Že z jednání Nektariova, jež dlužno jen schváliti, neplyne nic proti nutnosti zpovědi, je patrné. Lidé zpovíдали se i pak, a východní církve učí o nezbytnosti zpovědi stejně jako církve západní. — O námitce, která s, činí ze sv. Jana, jakoby učil, že stačí též zpověď před Bohem už jsme se zmínili dříve. Řekli jsme, že zpověď před Bohem znamená u něho a jiných zpověď neveřejnou, soukromě před knězem vykonanou.

3. Poněvadž svátost pokání je od Krista pro nás ustanovena, dlužno ji také přijímati. Avšak poněvadž je to zákon kladný, nezavazuje stále, t. j. tak, že by hříšník po spáchání hříchu byl pod těžkým hříchem zavázán hned se zpovídati. Sama církev nařizuje zpověď jen jednou za rok. Kdyby nezpovídati se hned po hříchu bylo novým hříchem, nemohla by takového nařízení dáti. Kdy tedy je hříšník vázán se zpovídati? Odezíráme od církevního přikázání. Míjíme přikázání Boží, přijmouti svátost pokání, které plyne z ustanovení této svátosti. Kristus neurčil blíže času. Není pochyby, že si přeje, aby hříšník tak učinil co nejdříve, ale mluvíme o povinnosti, jež zavazuje pro určitý čas. Jistě zavazuje hříšníka před smrtí. Jednou dlužno přikázání to zajisté splniti, a jestliže někdy, tedy hlavně před smrtí. Kdyby odsouzenec k smrti byl poslán do kraje, kde není kněze, ale nyní, i delší dobu před popravou, měl příležitost se zpovídati, je povinen přijmouti svátost, jako by byl bezprostředně před smrtí. Hříšník je povinen zachrániti duši, nyní je k tomu poslední chvíle, jediným

pros ředkem pak je zpověď, je tedy povinen se zpovídati. — Jiného určitějšího závazku co do času z ustanovení pokání nelze dovoditi. Pán Ježíš ponechal bližší ustanovení o zpovědi své církvi. Církev nařizuje zpověď aspoň jednou v roce. Kdo vyhoví tomuto přikázání, vyhovuje jistě přikázání Božímu o zpovědi. Z toho, že hříšník povinen je usmířiti urážku Bohu učiněnou, nelze dokázati povinnost přijmouti svátost hned, an může nabýti milosti zatím dokonalou lítostí. — N a h o d i l e je povinen z přikázání Božího k pokání člověk, pro něhož je nezbytným prostředkem. Pokání je též lékem proti hříchům. Jsou ovšem i jiné prostředky proti nim, ale zpověď je jedním z nejvydatnějších a pro někoho snad jediným účinným. Sněm tridentský nařizuje, že hříšník v těžkém hříchu nesmí bez svátostné zpovědi přijmouti eucharistii; nestačí tedy dokonalá lítost, leč ve zvláštních případech. Tato povinnost neplyne z ustanovení zpovědi, ale je s ním spojena. Člověk je povinen užívatí prostředků, jež chrání před těžkým hříchem, a úcta ke Kristu žádá přípravy, k níž náleží očištění duše mocí klíčů. Poněvadž v uvedených případech jen svátost pokání může k tomu dopomoci, jest její přijetí povinné.

Církevní přikázání zavazuje každého dospělého křesťana, jenž má smrtelné hříchy, k roční svátostné zpovědi „všech hříchů“. Nařízení to dal sněm lateranský IV. r. 1215. Sněm tridentský dí: „Sněmem lateranským neustanovila církev, aby se věřící zpovídali, nebo věděla, že je to nezbytné a ustanoveno mocí Boží (jure divino); nýbrž aby tento zákon ode všech a jednotlivých dospělých aspoň jednou za rok byl vyplněn.“ Poté chválí účinky nařízení toho a zvyk, plniti je v postě. Nařízení toto je pravým církevním zákonem, jenž věřící ve svědomí zavazuje. Zavazuje všechny: laiky, kněze, biskupy, papeže, papeže tak, jak zákon zavazuje zákonodárce, tedy ne jako poddaného, nýbrž jako ředitele a správce zákona. Poněvadž je to zákon církevní, má církev moc jej zrušiti, změniti, dávatí od něho prominutí (dispense), může však této moci užívatí jen z dostatečně vážných příčin. K zrušení tohoto zákona pro celou církev nemůže, dí bohoslovci, nikdy nastati dostatečný důvod. — Zákon zavazuje jen toho, kdo má smrtelný hřích. Církev nemůže přikázati zpověď všech malých hříchů, aniž tak přikázati chtěla. Někteří bohoslovci rozšiřovali přikázání na všechny dospělé věřící, ale náhledu toho nelze hájiti; je také opuštěn. — Sněm nařizuje zpověď jednou v roce, neudává kdy. Není tedy přikázána o velikonocích. Kdo má smrtelný hřích, musí se ovšem o velikonoci zpovídati, ale proto, poněvadž musí přijmouti eucharistii, a to s těžkým hříchem nesmí. Jednou za rok znamená podle přirozeného smyslu jednou v době církevního nebo občanského roku. Kdyby někdo šel letos na začátku a za rok na konci roku, takže by mezi oběma zpovědmi byla téměř dvě léta, vyhověl

by přikázání. — Co řekneme, zpovídal-li se někdo z malých hříchů a poté upadl do těžkých? Zdá se, že přikázání vyhověl. — Neplatná zpověď není zpověď, a proto přikázání nečiní zadost; totéž dlužno říci o zpovědi, při níž kající neobdržel rozhřešení. — V nařízení sněmu lateránského se dle, že sám (solus) hříšník knězi je k zpovědi zavázán. Z toho jde, že nikdo není povinen užívatí mimořádných prostředků, na př. prostředníka, písmo a p. U hluchoněmého stačí tedy zpověď posunky, nechť se s knězem dokonale dorozumí čili nic. Zpověď skrze prostředníka nemůže vůbec býti nařízena. — Kdo, maje smrtelný hřích, vydává se na počátku roku na cesty do kraje, kde zůstane celý rok a kde, jak ví, není kněze, je ovšem povinen zpovídati se dříve nežli odcestuje. Poněvadž dítky, dospívající, mohou smrtelně hřešiti, mají ve zpovědi záhy náučně a skutečně vycvičeny býti.

O rozdavači svátosti pokání.

Poněvadž pokání je svátost, jež má zároveň povahu soudu může ji udělovati jen ten, kdo má moc kněžskou a pravomoc. Moc kněžskou má biskup a kněz, pravomoc ten, kdo dostal oprávnění, aby na určitém místě nad určitými věřícími svátostný soud vykonal. Pravomoc doplňuje kněžskou moc klíčů a omezuje ji zároveň. Nižší pravomoc je závislá na pravomoci vyšší. Proto církevní představení určují, sobě vyhrazují, omezují, rozšiřují pravomoc podřízených. Tak máme tři věty: Jen kněz může udělovati svátost pokání, k platnému udělení potřebuje pravomoci, představený může moc rozšířiti, isté hříchy vyhraditi (reservát).

1. Jen řádně posvěcený kněz (biskup), nikoliv jáhen, neřku-li laik, může podle zařízení Božího udělovati platně svátost pokání. Článek víry. Podle ustanovení Pána Ježíše jest trojí duchovní úřad: jáhenství, kněžství a biskupství. Biskup zve se často knězem první třídy, kněz obyčejný pak knězem druhé třídy; jáhni, podjáhni a lidé s nižším svěcením zovou se kleriky. Pán Ježíš dal moc odpouštětí hříchy apoštolům a jejich nástupcům. Jest otázka: kdo jsou tito nástupci? Že jimi jsou biskupové, jest ovšem jisto. Avšak jsou-li jimi také kněží a jáhnové? Jáhnové ne, nebo nejsou pastýři v církvi. Zbývají tudíž jen kněží. Valdští, viklefisté, čeští bratři přiřkli moc rozhřešovati spravedlivým laikům, Luther v případech nutnosti i ženě i chlapci. Sněm tridentský odsoudil tyto nauky jako bludné a evangeliu odporné. Již dříve vyslovili se podobně Martin V. a Lev X.

Svatí Otcové jmenují často biskupy prostě kněžími, někdy činí mezi nimi rozdíl. Když mluví o kněžích vůbec,

dlužno pravidelně myslet na biskupy i na kněze. Jak patrně, měli i kněze za nástupce apoštolů, ač s mocí neúplnou. Jáhny nejmenují nikdy kněžími. Vždy přikládají moc rozhřešovací také kněžím, buď výslovně anebo tak předpokládajíce, jáhnům nikdy; často také nekněze přímo vylučují. Tak sv. Otcové, kteří v naší otázce jsou svědky, jak apoštolové a jejich nástupci slovům Pána Ježíše rozuměli, dosvědčují, že také kněží, a jen oni, vedle biskupů, mohli udělovati svátost pokání. Tertullian dří, že kajícík je rozhřešován od kněží, sv. Ambrož, že jen kněží mají právo rozhřešovati, sv. Basil, že dlužno se vyznati těm, kterým tajemství Boží jsou svěřena, Efrem Syr., že bez ctihodného kněžství smrtelníku není žádné odpuštění hříchů dáno, Jeronym, že se slova Páně o moci svazovací a rozvazovací týkají biskupů a kněží a že kdo jiný si z nich něco osobuje, osvojuje si pýchu fariseů, Lev V., že odpuštění u Boha je možné jen skrze kněze a j. Podání tedy svědčí, že kněžská moc opravňuje k rozhřešení, jáhenská nikoliv. Jen jednou je jáhen zván knězem třetí třídy, u Optata, ale nikoliv tak, jakoby měl kněžskou moc. Souhlas b o h o s l o v c ů je úplný. Podle něho ani v největší nouzi nemůže jiný nežli kněz platně rozhřešovati.

Dějiny vypravují četné případy, že také laikové a jáhnové zpovídali, nebylo li možno zjednat kněze; zpověď laikům udržela se do XVI. století. Některé místní sněmy dovolovaly, aby jáhen v případě nutnosti „přijal kajícíka k sv. společenství,“ t. j. slyšel jeho zpověď anebo podal mu eucharistii. Co dlužno o tom souditi? Zdá se, že jáhnové osvojovali si někdy právo zpovídati, neboť mnohé sněmy to zakazují jako zlořád, jiné praví, že mohou zpovídati, ale nemohou rozhřešovati. Zvláště sněm poitierský z r. 1280 proti zlořádu vystoupil. Že zpovědi laikům nebyly svátostné, je jisto a rozumí se samo sebou. Byly to projevy zbožnosti a kajícínosti, jimiž věřící, nemohouce se zpovídati knězi, doufali získati odpuštění hříchů. Také ho zajisté dosahovali, ne ovšem svátostně, nýbrž dokonalou lítostí, kterou tak dávali na jevo; že s ní byla spojena touha podrobiti své hříchy moci klíčů, ukazuje právě jejich jednání. Byli-li po ruce jáhen, voili ovšem raději jej, nežli laika, jelikož byl osobou duchovní. Běželo-li o smíření kajícíka s církví, jenž neukončil ještě svého pokání, měl asi jáhen v případě nutnosti moc je provésti. Svátostně rozhřešovati nemohl, nebo jak dří Odo ze Soliaca, biskup pařížský (1208): „nemají klíčů aniž mohou rozhřešovati.“ Dějepisné bádání není o této otázce ještě ukončeno, takže nelze říci, byla-li někde zpověď jáhnům pokládána za zpověď svátostnou. Stalo-li se to, bylo to pochybení jednotlivců, které se nauky církve nedotýká.

2. Aby kněz mohl platně rozhřešiti, musí mítí pravomoc. Nauka víře blízká. Moc kněžská (potestas ordinis) týká

se hlavně platného udělování svátostí, zvláště konání eucharistické oběti proměňováním chleba a vína v tělo a krev Páně. Pravomoc týká se vlády, řízení věřících k nadpřirozenému clli. Moc kněžská uděluje se svěcením, pravomoc ustanovením představeného. Pravomoc zve se zevní (pro foro externo), když směřuje především k veřejnému blahu církve; vnitřní (pro foro interno), když má na zřeteli především soukromé blaho jednotlivce. Pravomoc zevní (veřejná) řídí skutky věřících, pokud se týkají církve jako viditelné společnosti; pravomoc vnitřní skutky, pokud se odnášejí k Bohu. Moc kněžská činí, že určité zevní znamení, od kněze řádně vykonané, je platná svátost; pravomoc, že nějaký skutek je zákonitý (legitimní). Zákonitost náleží ovšem také k platnosti, ale jiným způsobem; nezákonný skutek není platný skutek. Pravomoc týká se poddaného, takže může jen nad ním být vykonávána. Moc kněžská a pravomoc jsou moci dvě a mohou od sebe být odděleny. Kdo je ustanoven za biskupa, mohl by vykonávat pravomoc v diecesi, nejsa ještě na biskupa posvěcen. A naopak může být biskup nebo kněz již vysvěcen, ale nemít ještě nad nikým pravomoci. Jsou duchovní činy, k nimž stačí jen moc kněžská. Každý kněz může platně sloužit mši sv., i sesazený. K některým úkonům je třeba moci obojí. Takovým úkonem je zpověď. Poněvadž jde o svátost, je k ní třeba moci kněžské; poněvadž jde o svátostný soud, je k ní třeba pravomoci, jelikož soud lze vykonávat jen nad podřízenými, nad těmi, nad nimiž někdo má soudní moc. Pravomoc řádnou má ten, kdo má úřad, papež nad celou církví, biskup nad svou diecí, farář nad svou osadou. Pravomoc odvozenou (delegovanou) má, kdo nemá úřadu s pravomocí spojeného, ale od představeného ji dostal, na př. kaplan. K platné zpovědi je třeba, aby kněz měl pravomoc řádnou nebo delegovanou.

K platné zpovědi je tedy třeba moci kněžské a pravomoci. Než možno se tázati: uděluje-li se pravomoc hned svěcením a skrze ně, anebo třeba-li, aby udělena byla zvlášť? Někteří bohoslovci středověcí učili, že se uděluje svěcením, ale církví zadržuje, dokud vysvěcenému nejsou naznačeni věřící, nad nimiž ji smí vykonávat. Ale mínění to bylo již tehdy většinou bohoslovců navrženo jako chybné. Pravdivá nauka je, že platně rozhřešovatí může jen ten, kdo od příslušného představeného dostal k tomu pravomoc, a jen ty, nad nimiž ji dostal. Sněm lateránský IV. dí, že jen ta zpověď je platná, kterou kajícník koná u vlastního kněze, aneb u cizího s jeho dovolením. Sněm tridentský dí: „Poněvadž povaha soudu žádá, aby výrok byl vynášen jen nad podřízenými, bylo vždy v církvi Boží přesvědčení, a sv. sněm to potvrzuje jako věc veskrze pravdivou, že rozhřešení, které kněz dává tomu, nad nímž nemá pravomoci ani řádné ani odvozené, je nezbytně bezvýznamné.“ Sněm prohlašuje tedy rozhřešení

bez pravomoci za neplatné. Kdyby pravomoc obsažena byla již ve svěcení, mohla by je prohlásiti toliko sa nedovolené, hříšné. Tak může prohlásiti mši sv. sesazeného kněze za nedovolenou, ale nikoliv za neplatnou. Praxe církve nasvědčuje, že se při svěcení pravomoc nedává. Nedává se pravomoc řádná, nebo tím, že je někdo vysvěcen, nemá ještě vykázanou faru nebo diecési, kterou by měl spravovati, ne odvozená, nebo každý kněz nebo biskup ji dostává zvláštním způsobem, což by nemělo smyslu, když by ji už měl. Z toho, že biskup knězi uděluje pravomoc zvlášť, je patrné, že při svěcení neměl úmyslu, mu ji dáti. Proto zpověď bez pravomoci je neplatná. Jen v nebezpečí smrti smí každý kněz rozhřešiti, sesazený, vyloučený, kacířský, rozkolný, z cizí diecése, avšak ne proto, jako by měl pravomoc k tomu svěcením, nýbrž proto, že církev pro tento případ každému ji dává. Když tedy biskup při svěcení dí k svěcenci: Přijmi Ducha sv., komu odpustiš hříchy ... dostává čekatel schopnost rozhřešovati, ale nikoliv pravomoc. Slova mají smysl: máš schopnost zpovídati a budeš moci platně zpovídati, jakmile dostaneš nad některými osobami v některém místě a p. oprávněnost k tomu. — Jiné jsou zajisté okolnosti, když Kristus dával moc klíčů apoštolům a když nyní ji dává biskup knězi; apoštolové byli posláni do celého světa, kněz nikoliv. Nyní má pravomoc přímo od Krista jen papež jako hlava církve, všichni ostatní mají ji od něho jako vrchního představeného, biskupové pro určitou diecési, faráři od papeže, ale skrze biskupy pro určitou faru. Dostati pravomoc znamená dostati podřízené, nad nimiž smíš a máš svou biskupskou nebo kněžskou moc vykonávati. Podobné ustanovení soudce v určitém okrese znamená: zde máš pravomoc, zde můžeš a máš schopnost svou, zkouškami uznanou, vykonávati.

Při rozhřešení součiní dvojí moc k jednomu účínu. Rozhřešení znamená rozsouditi, usmířiti, potrestati hřích a udělití svátostným znamením posvěcující milost: ono je z pravomoci, toto z moci kněžské, avšak účín je jeden, nebo odpouštění hříchů děje se jen vlitím posvěcující milosti. Kdo nemá pravomoci, nemůže souditi, kdo není knězem, nemůže udělití milost. Bohoslovci nazývají moc rozhřešiti moc klíčů a rozlišují v ní klíč vědění, t. j. oprávněnost rozsuzovati hříchy, a klíč moci, t. j. oprávněnost je odpouštěti. Jansenistický sněm v Pistoji pravil, že k rozhřešení stačí moc, přijatá svěcením. Pius VI. odsoudil mínění to v tom smyslu, jakoby k platnému vykonávání moci, svěcením přijaté, nebylo třeba pravomoci řádné nebo odvozené. Svátost pokání má tedy tu zvláštnost, že kněz svěcením nemá ještě všecko, čeho k platnému vykonávání svátosti třeba. Někteří bohoslovci praví, že kněz svěcením dostává klíče svázané, moc klíčů svázanou, pravomoc svázanou. Podle nauky, jak byla právě vyložena, je to řeč méně správná, nebo svěcením se nedává pravomoc

žádná. Poněvadž se hříchů ve zpovědi jinak nežli soudním výrokem nepouštějí, je pravomoci třeba i k rozhřešení malých hříchů. I malá soudní pře může býti souzena jen od příslušného soudce. Starší bohoslovci soudili mylně, že se odpouštění malých hříchů děje pouze z moci kněžské a že tudíž pravomoci k tomu netřeba. Jiní pravili, že každý kněz má k tomu pravomoc od církve, zvykem odůvodněnou. To mohlo býti dříve pravda, avšak nyní tomu tak není. Inocenc XI. zakázal r. 1679 výslovně, že nikdo nesmí zpovídati ani z malých hříchů, není-li biskupem oprávněn. Když kněz je v nejistotě, má-li pravomoc (*jurisdictio dubia*), nemůže rozhřešiti, leda v nouzi a pod podmínkou: mohu-li. Když důvodně soudí, že pravomoc má (*jurisdictio probabilis*), rozhřešiti smí, neboť tu církev pravomoc doplňuje.

Papež a biskupové mají právo omezovati pravomoc zpovědníků. Biskup může dáti pravomoc knězi k zpovědi jen v určitých případech. Tak farář má vlastně pravomoc jen ve své farnosti, jejíž je správcem. Nyní je zvykem, že faráři a kaplani mohou zpovídati po celé diecési. Kdo má řádnou pravomoc, může rozhřešiti své příslušníky kdekoliv. Na hranici diecése mohou si vypomáhati z diecése do diecése. Cizinci mohou se zpovídati kde jsou, rovněž příslušníci (katolíci) kterýchkoli obřadů východních. Na moři může každý přítomný kněz rozhřešiti všechny, kdož jsou na lodi a všechny, kdož při zastávkách na loď vstoupí, a to i od rezervátů biskupských, jen když má pravomoc. Při zastávkách může zpovídati též na souši jak spolucestující tak i jiné, a může je rozhřešiti i od rezervátů. — Pravomoc může býti omezena co do času anebo o d v o l á n í. Někdo může dostati pravomoc zpovídati na měsíc, na př. misijnáři po dobu misie. Co se týče schválení zpovědníka, jsou určitá ustanovení papežů a kongregací, aby snad biskupové svých požadavků nepřemršťovali. Knězi, jenž by se aprobaci, spojené se zkouškou, nechtěli podrobiti, může biskup jurisdikci ovšem odníti. Pravomoc lze omeziti také co do osob. Tak řeholnice a někdy i řeholníci nemohli se dříve platně zpovídati, leč u zpovědníků jim vykázaných. Odejmutí pravomoc lze toliko z vážné příčiny. Odejmutí ji všem zpovědníkům duchovního domu najednou lze toliko za souhlasu sv. Stolice. V nebezpečí smrti mohou všichni kněží, i neaprobovaní, rozhřešiti platně a dovoleně kohokoliv od hříchů a censur, i když je přítomen kněz approbovaný. V přítomnosti kněze approbovaného platně a nedovoleně i kajícníci, s nímž hřešil proti šestému přikázání. (O censurách viz Cod. jur. kanon, kan. 884, 2252 a konst. Benedikt XIV. str. 713 n.)

Omezení, jež dlužno zvlášť vytknouti, týká se rezervátů. Papež může si pro celou církev a biskup pro svou diecési vyhraditi některé hříchů, t. j. nedati nad nimi knězi pravomoci, takže jich nemůže platně rozhřešiti, leč když si pro ně od pa-

peže nebo biskupa pravomoc zjedná. Sněm tridentský hájí oprávněnost tohoto jednání proti reformátorům a vydal kánon: „Kdo by řekl, že biskupové nemají práva vyhradit si případy leč zevně (kázeňsky), takže vyhrazení nepřekáží, aby kněz od rezervátů nerozhřešoval, je v klatbě.“ Rozhřešení rezervátů je tedy neplatné. V nebezpečí smrti je, jak dokládá sněm dále, platné. Když papež nebo biskup dá pravomoc k zpovědi, ale vyhradí si některé hříchy, ustanovuje tím: tyto hříchy odpustiti mohu jen já, tyto hříchy volám před svůj soud. Když se někdo zpovídá z rezervátů již odpuštěných, podrobuje je znovu moci klíčů: vyhrazeny už ovšem nejsou.

Účel rezervátů je buď větší trest nebo účinnější lék, ony spojeny bývají se zvláštními duchovními tresty (censurami), tyto nikoliv. Ony zavazují proto jen ty, kdo o nich vědí, tyto každého. Reserváty biskupské, jak jsou v obyčeji, jsou léčivé. Však o těchto věcech mínění nejsou shodná. Hřích papeži vyhrazený, nespojený s odsudkem, censurou (rezervát čistě léčivý), je: křivá obžaloba kněze, že u příležitosti zpovědi sváděl k nečistému hříchu. Kdo se dopustil tohoto hříchu, může být z něho rozhřešen od papeže anebo kněze, který si od papeže moc rozhřešení pro tento případ zjedná. Ostatní rezerváty papežské jsou spojeny s odsudky (censurami), t. j. proto vyhrazeny, že jsou spojeny s tresty, jež odpouštět lze jen s dovolením. — Reserváty biskupské bývají různé podle poměrů, časů, neřestí a p. Některé kněží, nebo kněží na určitých místech, na př. na mnohých místech poutních, při zvláštních příležitostech, na př. missích, v určitých dobách, na př. v postě nebo o pouť, mívají moc rozhřešovati od mnohých rezervátů. Před smrtí všechny rezerváty přestávají. — Než o těchto věcech jedná podrobně mravověda. Ona také rozebírá, zda-li a kdy je dovoleno rozhřešovati s pravomocí nejistou nebo jen pravděpodobnou.

Poněvadž všechna pravomoc jde od papeže jako posledního pramene na zemi, lze se tázati, jak se může zpovídati papež, od něhož všechna pravomoc jde. Věc nemá obtíží. Zpověď děje se jménem Krista Pána, nikoliv jménem papeže. Papež může se podrobiti knězi. Dá mu pravomoc, aby zpovědník mohl jednati jménem Kristovým. Pak může se mu i papež podrobiti. Pravomoc dává mu jako papež, zpověď vykonává jako osoba soukromá. — Dále lze se tázati, jsou-li zpovědi kacířských nebo rozkolných kněží, avšak platně posvěcených, platny. Pravoslavní otázky té vůbec neuznávají, neboť popírají pravomoc papežovu nad celou církví, platnost zpovědi odvozují jen z moci kněžské, o pokání jako soudu ani nemluví, hledíce na ně jako na zařízení léčivé. Církev zřejmě nechce, aby tolik lidí, kteří bez osobní viny jsou v rozkolu, zůstávali v hříších, a proto lze za to míti, že papež neodnímá jejich zpovědníkům pravomoci. Pravoslavná nauka žádá při zpovědi dokonalou lítost, která ospravedlňuje sama

sebou, jen když spojena je s vůlí, podrobiti hříchy moci klíčů. U pravoslavného kajčníka je obě, a proto je ospravedlněn, ne-li rozhřešením, aspoň svou dokonalou lítostí spojenou s vyznáním.

Poznámky. Kdo není připraven, aby platně mohl svátost pokání přijmouti, nesmí býti rozhřešen. Rozhřešení by bylo neplatné a svátost zneuctěna. Řádně připravený kajčník má právo na rozhřešení a zpovědník mu ho odepřít nemůže. Odložití rozhřešení může toliko ze spravedlivé příčiny, na př. není-li kajčník dostatečně připraven, jde-li o pohoršení, jež má býti napraveno a p.; avšak opatrnosti tu nikdy nezbyvá. Zpovědník nezapomínej, že koná soud milosrdenství. Zpovědník je povinen zjednat si dostatečné vědomosti, aby dovedl jistě a snadno hříchy, duševní stav kajčníka, způsob, jak dlužno s ním jednati, a rezerváty a mnohé jiné věci řádně posuzovati a rozsuzovati. Při zpovědi má pomáhati, aby byla dokonalá, má tedy nevědomého poučiti o hlavních pravdách víry, tvrdého pohnouti k lítosti, povrchnímu dopomoci k vyznání všech hříchů otázkami a p. Způsobil-li sám zpovědník kajčníku nebo jiným skrze zpověď škodu duchovní nebo hmotnou, musí ji podle míry její nebo okolností napravit. Zpovědník musí zachovati zpovědní tajemství, k čemuž ho zavazuje zákon přirozený, jenž žádá zachovati svěřená tajemství, zákon Boží, jenž žádá zacházeti se sv. věcmi svatě, zákon církevní, j nž je přísně nařizuje. Zpovědník nesmí hříchu ze zpovědi prozraditi nikdy, i kdyby tím mohl zachrániti někomu život, zemi ochrániti neštěstí a j. Kdyby bylo dovoleno jakýmkoliv způsobem prozraditi zpovědní tajemství, zpověď byla by potupena, v kořeně vyvrácena. Užitek z toho nebyl by žádný, neboť nikdo nemůže býti zavázán, aby se vyznal z hříchů, které budou vyzrazeny, nebo zpovědníku, jenž by nezachovával mlčení. Prozrazení zpovědi je veliká svatokrádež. Mimo to jest hrubým poškozením bližního. Povinnost, zachovati zpovědní tajemství, týká se vědomosti nabyté při zpovědi, a to nejen hříchů, nýbrž všeho, co s nimi souvisí; zavazuje zpovědníka a každého, kdo o zpovědi zvěděl. Ani ke kajčníku není dovoleno o ní mluvit mimo zpověď, leč by sám chtěl. Zpovědník nesmí vědomostí ze zpovědi nabytých ani užítí, kdyby z toho mohlo vzniknouti podezření nebo hanba nebo jakékoliv prozrazení vinníka. Vědomostí nabytých také mimo zpověď užítí může, leč i tu dlužno dbáti, aby se nezobalo, že prozradil zpověď. Když kajčník dá výslovné povolení užítí toho, co ve zpovědnici řekl, může zpovědník ovšem tak učiniti. O těchto věcech poučuje podrobně pravověda a jiné vědy. Viz, co bylo řečeno vyše.

○ odpustcích.

Odpustky nenáleží k svátosti pokání, ale souvisí s ní. Odpustky jsou jakýsi doplněk její. Svátostným dostiučiněním neodpouští se všechny časné tresty, zvláště od té doby, co se pokání stalo lehčí a lehčí. Odpustky dávají věřícím možnost, aby si zjednali odpuštění časných trestů jiným, mimosvátostným a snadným způsobem. Časné tresty, které by jim bylo odpykati zde těžkým pokáním nebo v očištění mukami, mohou jim býti odpuštěny, když si získají odpustky.

O odpustcích jsou dvě věci od církve prohlášeny, totiž, že církev má moc odpustky udělovati a že odpustky jsou nám prospěšné. Proto se učení bohoslovců o odpustcích v mnohých jednotlivostech rozchází. Však v mnohých věcech souhlasí, některé nauky pak jsou tak jisté, že bez smělosti ano bludu nemohou býti popírány nebo v pochybnost brány. My nejisté a sporné věci většinou pomineme.

Odpustky jsou mimosvátostné odpuštění časných trestů, které církev kajícím uděluje z vážného důvodu mocí klíčů z pokladu církve. Klement VI. dává okružním listě z r. 1349: „Kristus, obětovaný nevinně na oltáři kříže, nevycedil kapičku krve, ač by pro spojení se Slovem stačila na vykoupení všeho lidstva, nýbrž hojně jako proudem, takže od paty k temeni hlavy nebylo na něm zdraví. Tím získal bojující církvi . . . nekonečný poklad, aby ti, kdož ho užijí, stali se účastni přátelství Božího. Tento poklad . . . jí odevzdal, aby byl skrze bl. Petra, nosiče klíčů nebes, a jeho nástupce věřícím spasitelně rozdáván a z rozumných důvodů, tu na odpuštění celého, tu částečného trestu časného, za hříchy zaslouženého, tu všeobecně, tu zvlášť, jak před Bohem uznají, v pravdě kajícím a vyzpovídaným milostivě k užitku obrácen. K tomuto pokladu přispívají též zásluhy blah. Boží Rodičky a všech blažených . . .“ Lev X. učí, že papež může z moudrých příčin udělit věřícím, kteří skrze lásku jsou úděly Kristovými, odpustky pro tento život nebo pro očistec z nepřeborných zásluh Krista a svatých, živým i mrtvým, z apoštolské moci. V slovech obou papežů je výměr svrchu daný obsažen. Odpustky jsou odpuštění časných trestů, nikoliv viny nebo věčných trestů. Dříve užívalo se místo slova „odpustky“ také někdy slova „hříchy“, vž y však se rozumělo „časné tresty za hříchy“. I Plsno užívá někdy místo slova „tresty za hříchy“ slova „hříchy“ (2. Mak. 12, 46; Řím. 7., 1. n). Neměl hned každý pojem svého určitého výrazu, výbrž jméno k němu se vytvářelo a časem ustálilo. Nedodělal by se pravdy, kdo by, nepřihlížeje k souvislosti, stará slova bral v našem ustáleném významu. Však o tom níže.

Odpustky mohou býti uděleny jedině tomu, kdo si získal dříve odpuštění viny. Sv. Bonaventura dává, že

u koho je vina, je nezbytně trest, a sv. Tomáš Akv.: „Nikomu nemůže býti odpuštěn trest, komu nebyla dříve odpuštěna vina . . . a proto se při všech odpustcích mluví o v pravdě kajících a vyzpovědaných.“ Je článek víry, že hříšník nemůže dojíti odpuštění těžké viny, leč svátostí pokání, přijatou skutečně nebo slibem (dokonalá lítost s vůlí se zpovídati). Malá vina nemůže býti odpuštěna odpustkem, poněvadž se ničí lítostí, kterou každý, kdo chce získati odpustky, musí míti dříve; co už není, nemůže býti odpuštěno.

Někteří pravili, že odpustky jsou toliko odpuštěním pokání, jak se dříve v církvi konalo. Avšak mínění to bylo odsouzeno jako bludné. Odpustky jsou odpuštění časných trestů před Bohem. Část pokání může odpustiti z dostatečné příčiny i kněz zpovědník, ale odpustků udělit nemůže. Mimo to se odpustky dávali někdy pro celou církev, což by nemělo smyslu, kdyby šlo jen o odpuštění církevního pokání.

Sv. Tomáš Akv. uvádí ještě jako důvod, že by tím církev věřícím neprospěla, nýbrž škodila, jelikož odpouštějíc jen církevní tresty, byla by příčinou, že by jim zůstaly časné tresty Boží odpykati v očistci.

Skrze odpustky odpouštějí se časné tresty před Bohem, a jsou to hlavně tresty očistcové, jež se odpouštějí. Bědy lidské skrze odpustky se neničí, také časné tresty, které Bůh posílá na nás v „tomto“ životě, se jimi neodpouštějí, anebo odpouštějí se teprve na druhém místě a někdy. Ani těžké veřejné pokání nezbavovalo časných bēd. Mimo to nejsou bēdy ty vždycky trestem. Pokáním odpykával si kající mnohé, snad všechny časné tresty, které by jej byly v očistci stihly, snad i mnohé tresty pozemské, které by Bůh na něj poslal.

Neplnomocné odpustky udělují se podle veřejného pokání. Když se řekne: získáš odpustky sto dní, znamená to: získáš odpuštění tolik časných trestů, kolik bys jich odpykal, kdybys dělal po způsobu starých kajících pokání sto dní. Kající získal tehda víc, když činil pokání horlivě, a méně, když je konal ledabyle. I tenkrát se odpouštěla často část pokání. Odpuštění kánonického pokání bylo tedy zároveň odpuštěním časných trestů před Bohem. Však mýlil by se, kdo by myslel, že odpustky musí býti spojeny s dosti učiněním anebo měřeny podle bývalého kajícího řádu. Mnohé odpustky získává každý, kdo je v milosti, koná-li určitou pobožnost, tedy bez zpovědi a pokut, a plnomocné odpustky nemusí znamenati „časný trest, odpykaný celým veřejným pokáním,“ nýbrž časný trest vůbec. I kdyby nikdy nebylo bývalo veřejného pokání, udělovala by církev odpustky neplnomocné a plnomocné. Plnomocné odpustky jsou prostě odpuštění všech časných trestů, které jako zadosti učinění

Bohu povinné po odpuštění viny zbývají, n e p l n o m o c n é — nějaká část j i c h.

Odpuštění časných trestů lze si zjednatí svátostným dostiučiněním a jinými dobrými skutky, zvláště kajícími. Odpustky je o d p u š t ě n í j i n é. Děje se mimo svátost, ale mocí klíčů, nikoliv jako prosba, aby Bůh pro zásluhy odpustiti ráčil. Odpustky je rozvázání, učiněné vahou pravomoci. Odpustky mají povahu úředního osvobození, nesvátostného rozhřešení, soudního osvobozovacího nálezu. Tím jsou ovšem jenom vzhledem k živým, nebo církev nemá pravomoci nad zemřelými. Však nesmíme si mysliti, že papež prostě zruší tresty, kterých spravedlnost boží žádá. To není možné. Nelze zrušiti trest bez jiného zadostiučinění, nýbž s p r a v e d l n o s t i t ř e b a d á t i n á h r a d u. Ani ve zpovědi neděje se odpuštění bez nějakého dostiučinění. Co se dává Bohu při odpustcích za časný trest? Z á s l u h y P á n a J e ž í š e. Jako milost ve svátosti je ze zásluh Páně, tak papež odpustky zaplatí nebo vyplatí, čeho spravedlnost žádá, z pokladu Krista a svatých, církvi odevzdaného. Kněz tedy, který prostředkuje odpustky od papeže nebo biskupa udělené, rozvazuje jejich jménem od časných trestů a dává Bohu za ně náhradu z pokladu zásluh. Udělení odpustků neděje se jako soukromá záležitost, nýbrž jako obecný zákon. Papež je dává jako hlava církve, ale získává jako osoba soukromá, rovná ostatním. Ovšem mohl by také nabídnouti Bohu tyto zásluhy a prositi jej jako hlava církve, aby je přijal. Pak by neměly povahu soudního výroku, nýbrž prosby. Odpustky, jak se nyní obyčejně udělují, dávají se bez prostředníka, ale ne jako prosba k Bohu, nýbrž z pravomoci, kterou papež nad celou církví a biskup v diocési má, tedy na způsob s o u d n í h o v ý r o k u, mocí klíčů.

Odpustky zemřelým, nad nimiž církev nemá pravomoci, lze obětovati jen na způsob prosby. Živý musí je vyplněním podmínek získati a dáruje je zemřelým, prose Boha, aby je v jejich prospěch přijal. Avšak to není obyčejné darování, jaké může učiniti každý, nabízejí Bohu své modlitby a skutky za duše v očistci. Papež nemůže duším v očistci mocí klíčů jejich tresty rozvázati, ale může odpustky, jim darované, svou vahou jako hlava církve a vládce pokladu zásluh doporučiti. A to činí, když praví, že jim mohou býti obětovány. Někteří praví, že odpustky, vahou papežovou podepřené, liší se od soukromých skutků za zemřelé tím, že mají neomylný účín, kdežto tyto ho nemají, jelikož odpustky papežem prohlášené jsou úkon klíčů, úřední náhrada ze zásluh Kristových Bohu. Avšak jiní to popírají, řkouce, že by pak nemohly plnomocné odpustky dány býti jedné duši dvakráte. Důvod ovšem není silný, nebo Bůh může dar, kterého duše nepotřebuje, dáti duši jiné. Také uvádějí, že duši, které Bůh nezměnitelným rozkazem určil ve své moudrosti určité tresty,

nemůže od nich býti ulehčeno; ale nikdo nepraví, že účín je do té míry neomylný. Také jsou někteří, kteří pochybují, zdali je třeba stavu milosti, aby odpustky zemřelým mohly býti získány. Avšak netřeba, abychom se do těchto podrobností pouštěli. Stačí nám jistá nauka, v okružních listech Sixta IV. vyslovená, že odpustky mohou duším v očistci, když papež tak prohlásí, jeho vahou býti získány.

Papež nemůže pravomoci své užívatí libovolně, a proto může udělit odpustky jen ze zbožné příčiny. O rozumné nebo spravedlivé příčině mluví Klement VI., výslech husitů na sněmu kostnickém, Lev X. Všichni bohoslovci jsou za jedno, dí Suarez, že k platnosti odpustků je zbožná příčina nezbytná. Tak toho žádá moudrý pořádek. Ani Bůh neodpouští všechny časné tresty bez náležitého dostiučinění. Jeho zástupce nemůže jednat jinak. Také na soudci se žádá, aby odpuštění nebo snížení trestu bylo odůvodněno. Libovolné odpouštění trestů by ničilo vážnost božských ustanovení. Ovšem nesluší věřícím, aby se činili soudci nad papežem, uvažujce, je-li důvod dostatečný. Sv. Tomáš myslí, že stačí každá příčina, jež má účelem prospěch církve a slávu Boží. Příčinou rozuměl se nejen podmínky, jež dlužno vyplniti, chceme-li odpustky získati, nýbrž také účel, pro který byly dány. Nástupce papežův může dřívější odpustky odvolati.

Že ten, kdo má smrtelný hřích, nemůže získati odpustky, bylo již řečeno. Kdo má malé hříchy, nemůže získati odpustky plnomocné, jelikož trestů za neodpuštěné hříchy nelze odpustky odstraniti.

Odpustky dělí se, vyjma na plnomocné a neplnomocné, na místní, jež lze získati jen na určitých místech, osobní, jež dány jsou určitým osobám na př. řeholníkům, věcné, jež spojeny jsou na př. s růžencem, odznakem, dobové, jež získati lze jen v určité dni nebo do jisté doby, trvalé, které získati lze vždy. Nejslavnější plnomocné odpustky je tak zvané milostivé leto.

Základ a rozvoj odpustků.

Za odpuštění časných trestů třeba dáti spravedlnosti Boží náhradu. Náhrada ta bere se z pokladu zásluh Krista a svatých. Všecko ospravedlnění a všechny milosti Boží, získané soukromně, svátostně, při mši sv. nebo jiným způsobem, jsou ze zadostiučinění Kristova, jež je nekonečné a tudíž nevyčerpatelné ceny. Jest ještě zvláštní způsob, kterým lze z těchto zásluh čerpati užitek: odpustky. Vzhledem k odpustkům mají zadostiučinění Páně jméno „poklad církve“ (thesaurus ecclesiae). Tu k němu náleží také nadbytečná zadostiučinění

(pokuty) svatých, t. j. odpustky plynou i ze zásluh Páně i ze zásluh svatých. Tato zadostiučinění dává církev při odpustcích Bohu jako náhradu.

1. Je-li takový poklad v církvi, z kterého může církev mocí klíčů brát ve prospěch věřících? Klement VI. učí v okružním listě Unigenitus ze dne 25. ledna 1344, dříve již uvedeném, že je, že se skládá ze zadostiučinění Kristova, ze zadostiučinění Panny Marie a svatých, jež k němu přistupují, a že církev má moc, rozdělovati z něho skrze odpustky. Lev X. zavrhl v bule Exsurge ze dne 15. června 1520 větu Lutherovu: poklad církve, z něhož papež dává odpustky, nejsou zadostiučinění Krista a svatých. Pius VI. zavrhuje větu jansenistického sněmu pistojského, že nauka o pokladu církve je křivým užitím zásluh. Mezi bohoslovci je sotva některý, který by této věci popíral. Pravda ta je bohovědně také jasná a jistá, zakládajíc se na článcích víry o obcování svatých a nadbytečných zadostiučiněních Krista a svatých.

a) Je článek víry, že všichni členové církve jsou spojeni jako jedno tělo (1. Kor. 12, 13. n), a to nejen skrze víru a milost, nýbrž i tak, že mezi svatými, dušemi v očistci a církví bojující je jakési vzájemné společenství. Hlavou tohoto spojení je Kristus, od něhož jde do tohoto spojení vše dobré (Ef. 1, 22. n). On za nás zadostiučinil, všechny milosti nám zasloužil, za nás oroduje. Jeho zásluhy jsou nekonečné. Ale také z ostatních údů může mít toto spojení prospěch. Milost posvěcující, kterou si některý úd získá, prospívá ovšem jen jemu, neboť posvěcuje jen jeho duši a získává jen jí větší slávu; ale čím více svatých údů, tím celé tělo je skvělejší, Bohu milejší, tím více milosti dostává a v nebi všem větší radost působí. Svatí lidé mohou vyprošovati také jiným pomocné milosti, skrze něž se tito zase, působíce s nimi, posvěcují, mohou jiným zasloužiti, ovšem jen po slušnosti (do congruo), i první milost, které nikdo sám sobě zasloužiti nemůže, mohou za ně dobré skutky obětovati. Spravedlivý může získati odpuštění časných trestů tomu, jenž se z hříchů očistil, neboť o tom, kdo za jiného zadostiučiní, lze zajisté říci, že mu odpuštění před Bohem zasloužil. Kdo je v smrtelném hříchu, ztrácí většinu dober, plynoucích z obcování svatých; vyloučený (jenž je v klatbě) ještě víc.

b) Druhá pravda: je v církvi poklad zásluh Krista a svatých. O zásluhách Kristových netřeba šířiti slov. Ale také svatí získali nadbytečné zásluhy. Panna Maria byla veskrze svatá, a přece zakusila mnohá časná zla. Rovněž sv. Jan Křt., apoštolové a jiní. Pokud tyto skutky mají povahu kající, zadostčinní, byly jim zbytečné, neboť neměli, co by odpykávali. Co se s nimi stalo? Ztratily-li se vůbec? Zajisté nikoliv. Bůh obrací je k prospěchu jiných, kteří jich

mají na výsost potřebí. Jako zdravé srdce prospívá jiným údům, jako se přebytečné šťávy v jedné části těla sdělují části jiné, která jich potřebuje, tak Bůh obrací nadbytečné skutky svatých k prospěchu jiných. Základ k tomu je právě obcování svatých. Jako zásluhy Kristovy jsou dány do správy církve, tak ovšem i řečené zásluhy svatých, pokud mají povahu zadostčinlci, plynou do jejího pokladu. Mnozí svatí obraceli sice své skutky sami v dobro bližních anebo duší v očištcí, ale mnohé zadostiučinění nedosáhlo cíle, jiné zbylo, jiné nebylo za nikoho obětováno. Tu ihned přešla zásluha do pokladu církve, nad nímž má moc jedině Kristus a církve, které jej odevzdal. Z o b o u t ě c h t o z á s l u h s k l á d á s e p o k l a d c í r k v e. Zásluhy svatých jsou ovšem konečné, ale poněvadž tvoří se zásluhami Kristovými celek, jsou asi též nevyčerpatelné jako tyto; z nich plyne na ně důstojnost a účinnost. Představy, jakoby se čerpáním z pokladu církve zásluhy umenšovaly, nezdají se správné; zásluhy Kristovy jistě se neumenšují. Mluvíme tu vůbec názorně, po lidsku. Poklad církve je nadpřirozená cena skutků, které žijí v paměti Boží jako skutky její a na které církve poukazuje, aby Bůh pohnut, usmířen, udělil milost i odpuštění. Bez zadostiučinění nebo náhrady trest se neodpouští, a zadostiučinění, jež by se nespojilo se zadostiučiněním Kristovým, z něho nečerpalo, si ho neosvojilo, nikdy by nedosáhlo dostatečné výše nebo ceny, aby mohlo býti náhradou Bohu za trest. Proto i zásluhy svatých třeba bráti ne o sobě, nýbrž jako spojené se zásluhami Kristovými v celek, od nich odůstojněné a posílené. Mluvíme o skutcích svatých, pokud byly zadostčinlci, nebo pokud byly záslužné, prospěly „jim“ k slávě nebeské.

Je tedy poklad zadostiučinění Krista a svatých. A v š a k p o k l a d t e n n e m ů ž e b ý t i z b y t e č n ý. Kristovy zásluhy zbytečné ovšem nejsou, nebo se nám osvojují ve svátostech a mši sv.; ale zásluhy svatých by byly na nic, kdyby jich církve nemohla užítí. Má-li tedy církev moc udíleti odpustky, má zajisté také moc, užítí k nim zadostiučinění svatých. Moc sama, dávati odpustky, je moc klíčů, a tudíž jen ze zásluh Kristových. Je to moc, otvíratí poklad Božích milostí; proto obsahuje důsledně i moc nad zásluhami svatých. Moc dávati odpustky je, jak jsme řekli, moc klíčů. Tu dostali apoštolové slovy: „Cožkoli svážete na zemi . . .“ (Mat. 16, 19). Komu jest odpykávati časné tresty, je zajisté svázán a nemůže do nebe. Apoštolové mohou rozvazovati všecko; není tedy pochyby, že mohou rozvazovati nějakým způsobem a za jistých podmínek také časné tresty. To se děje odpustky. Když může člověk za člověka zaplatiti dluh před světem a odpykati trest před Bohem, t. j., když křesťan za křesťana může dostiučiniti, proč by to nemohla učiniti církev, když vládne pokladem zásluh? Sv. Ambrož dí, že církve má od Boha, aby jednoho

skrze všechny mohla vykoupiti, t. j. skrze jejich pokání neboli dostiučinění. Může totiž vzíti z pokladu zásluh.

Tato moc je moc klíčů, moc pravomoci, a proto nemá ji každý stejně, nýbrž podle toho, jak pravomoc je rozdělena: papež pro celou církev, biskupové podle pravomoci jim udělené. Poklad zásluh náleží celé církvi. Papež může z něho bráti nezávisle na jiných, biskupové závisle na papeži. Biskup smí podle sněmu lateranského IV. dáti při svěcení basiliky odpustky jednoho roku, v den výročí svěcení odpustky 40 dní. Kardinálové ve svých kostelích mohou na svátky dáti 100 dní. Také papežští vyslanci (nunciové) a některé jiné osoby mívají moc dávat nějaké odpustky. Poněvadž odpustky neudělují posvěcující milosti a udělují se mimo svátost, není třeba, aby ten, kdo je uděluje, byl knězem nebo biskupem, nýbrž jen aby měl k tomu pravomoc; odpustky udělují se pravomocí, kterou může dostati i laik, jako neprávnik může dostati oprávnění souditi obžalovaného. Kdyby pouhý kněz byl zvolen za papeže, mohl by dáti hned plnomocné odpustky. Opatí, představení řádů, faráři nedostávají podle praxe církevní moci, dávati odpustky. Vlastní moc, dávati odpustky, má jen papež a biskupové, kteří spravují církev (Skut. 20, 28). Podrobnější zprávy o tom dlužno hledati v odborných spisech. Řečený sněm lateranský omezil pravomoc biskupů v jejich diecésích v této věci, poněvadž plýtvání odpustky bylo proti řádu církevnímu a uvádělo je v nevážnost.

2. Sněm tridentský dí: „Poněvadž moc udělovati odpustky, je od Krista dána církvi a církev. . . . jí od nejstarších dob užívala, učí a nařizuje sněm, že má býti užívání odpustků, lidu velmi spasitelné a vahou sněmů schválené, v církvi zachováno, i odsuzuje do klatby ty, kteří praví, že jsou neužitečné anebo že církev nemá moci je udělovati.“ Sněm netvrdí víc, nežli, že církev může dávat odpustky a že jsou užitečné, avšak co jsme řekli o pokladu církve, je tím nepřímo potvrzeno, jelikož podklad ten je k slovům sněmu nezbytným základem.

Sněm dí, že odpustky jsou od nejstarších dob. Jakýsi příklad máme již v Písmě na Korinťanu, jemuž sv. Pavel odpustil část trestu, jež mu uložil (1. Kor. 5, 3. n; 2. Kor. 2, 10). Můžeme si právem mysliti, že odpustil mu nejen trest před církví, nýbrž i před Bohem. Týž význam mělo odpouštění veřejného a kánonického pokání v prvotní církvi. Biskupové odpouštěli je v době pronásledování, při nebezpečné nemoci a na lístek mučedníků, který si kající u některého před mučením vyprosil. Odpouštění pokání dělo se rozhřešením, vkládáním rukou, usmířením. Už jsme dříve ukázali, že to nebylo svátostné rozhřešení od hříchů, neboť to už měl, nýbrž rozvázání trestů, a to nejen před církví, nýbrž i před Bohem. Biskup modlil se nad ním jako nad křesťanem, pokáním očistěným, jemuž Bůh odpouští a jež přijímá v dřívější důstoj-

nost. (Ustanov. apošt.) To by nemělo smyslu, kdyby kajcník odpuštěním církevního trestu neměl zároveň odpuštěný i časný trest před Bohem. Proto kdykoliv se odpouštělo něco z pokání, udělovaly se, podle způsobu našeho mluvení, odpustky.

Zvláště je to patrné při listcích mučedníků. Tertullian píše: „Nemajíce pokoje v církvi, zvykli vyprositi si ho od mučedníků ve vězení. Proto máte jej v sobě míti a chovati a střežiti, abyste jej snad i jiným dáti mohli.“ Když odpadl k montanistům, vytýká papežům, že si už i smilníci vymáhají slzami listky mučedníků a dosahují na ně od biskupa usmíření v církvi, t. j. odpuštění pokání, že papežové příkládají přimluvě a zásluhám mučedníků, jež listkem jaksi kajcníkům dali, účinnost před Bohem. Pokračuje: „Dosti je mučedníku, že očistil vlastní viny. Známkou nevědky a pýchy jest, jiným rozdávat, co jako velikou věc získal sobě. Kdo zrušil cizí smrt leč jediné Syn boží svou smrtí? Při samém utrpení osvobodil lotra. Proto na svět přišel, aby čistý od viny a veskrze svatý umřel za hříšníky. Když ho nápodobíš, odpouštěje viny, chápu, nemáš-li hříchu; jsi-li hříšníkem, jak může olej tvé lampy stačiti tobě a mně?“ I tyto výtky a toto popírání jsou svědectvím, nebo ukazují, co Tertullian sám dříve také schvaloval, že na listky mučedníků odpouštěl biskup část pokání a že se toto rozhřešení pokládalo také za odpuštění hříchů, t. j. trestů za hříchy před Bohem — Cyprian zle kárá kněze a jáhny, kteří na listek mučedníků kajcníka od pokání rozhřešují, ale pravdu, že pro zásluhy mučedníků lze časný trest odpustiti, uznával; žádal jen, aby usmíření bylo náležitě provedeno. Jindy píše: „Kdo obdržel od mučedníků listek a mohou ve svých hříších skrze ně nalézt u Boha pomoci, mají, když hrozí nemoc nebo nebezpečí, po usmíření a vkládání na ně rukou vašich na pokání připuštění býti k Pánu s pokojem, od mučedníků jim slíbeným.“ Jak ze slov patrné, listek mučedníků nestačil, nýbrž bylo třeba odpuštění od biskupa nebo kněze nad kajcníky; listek byl jen důvodem, poněvadž mučedníci listkem přiklali kajcníkům ty zásluhy svého utrpení, t. j. utrpení pro Krista, pokud mělo kajcí, zadostčinit povahu a cenu. Tyto zásluhy plynuly do pokladu církve, ale že je mučedník chtěl věnovati kajcníku, biskup to schválil. Kdyby byl pokání kajcníkovi nezkrátil, zůstaly by zásluhy ty v pokladu církve. — Když se mučednictví stalo řídkým, zkracovali biskupové pokání z jiných rozumných důvodů, na př. pro horlivost, s jakou je kajcník konal, pro jeho pokoru a poslušnost. Sněm v Angoře z r. 314 uznává výslovně toto právo biskupů vzhledem k jáhnům, sněm nicejský z r. 325 jim tuto „lidskost“ doporučuje. Poněvadž nelze mysliti, že by církev odpouštěla pokání, aby kajcník odpykával jednou tím více v očistci, třeba za to míti, že odpouštěla pokuty, t. j. časné tresty i před Bohem.

Později, snad asi od VIII. stol., byly těžké skutky pokání měněny v menší, zvláště v pouť do Říma. Beda Ctihodný (†735) vypravuje, že se jí přikládala veliká účinnost. Když r. 1300 Bonifac VIII. prohlásil první milostný rok, klada za podmínku plnomocných odpustků návštěvu basiliky apoštolů, dovolával se „starodávne“ víry, že tím jsou uděleny veliké odpustky. Jiné menší skutky pokání byly pouti bližší, půst, bičování, poklony, almužny. Změny pokut v almužny byly později častěji příčinou zlořádů. — Tato ulehčení pokut byla skutečnými odpustky, ovšem jen tehdy, když vycházela od církve, papežů a biskupů. — Odpustky pro zemřelé nalézáme od IX. stol. Paschal I. dal jistě kapli výsadu, že určitý počet mší, obětovaných za zemřelého, vysvobozoval jeho duši z očišce. Jan VIII. udělil králi Ludvíku odpustky pro vojny, padlé v boji a j. Vypisování odpustků vůbec stává se častější, zvláště moc papežů, udělovati je, vystupuje v popředí.

V době křižáckých výprav mají odpustky již zevní způsob, jaký mají dnes. Sněm clermontský z r. 1095 udělil plnomocné odpustky všem, kdo ze zbožnosti, ne pro čest nebo zisk, učiní pouť do Jerusalema na osvobození církve Boží. Urban II. pravil tehdaž: „Doufajíce v milosrdenství Boží, ve váhu (auktoritu) sv. apoštolů Petra a Pavla, rozvazujeme věřícím, kteří se proti saracenům uchopí zbraně a podrobí se námaze této pouti, nesmírné pokuty za jejich hříchy. Kdo tam vpravdě kajlně zemrou, obdrží bez pochybnosti odpuštění hříchů a ovoce věčné odměny.“ Příkladu Urbanova následovali jiní papežové, jako Kalixt II. r. 1123, Eugen III. 1146, Alexander III. 1179. Jiných plnomocných odpustků tehdaž, zdá se, nebylo. Východní církve proměňovala také pokuty v jiné skutky, na př. v almužny na vykupování zajatců z tureckého otroctví, ale odpustky v našem smyslu se u ní nevyvinuly, ano dnes užívá jich jako zbraně proti katol. církvi.

Událostí nad pomýšlení velikou a celým západem hýbající bylo vypsání milostivého leta r. 1300 od Boniface VIII., jenž poutníkům do Říma udělil plnomocné odpustky. Nával jich ze všech národů a zemí byl nesmírný. Mělo býti opakováno vždy za sto let, ale konalo se pod nátlakem všeobecné touhy r. 1350 a 1375; Pavel II. ustanovil pak, aby se konalo každý 25. rok. S úspěchem jeho množí se však také zlořády s odpustky. Navždy učinil jim přítrž sněm tridentský, bohužel pozdě, takže mnohý zlý následek byl už nenapravitelný. Povíme o tom hned více.

Skutky, jež dlužno vyplniti, nejsou příčinou odpustků, nýbrž podmínkou: papež je dává tomu, kdo vyplní podmínky. Mimo to nezbytný je úmysl, získati je. Žádná milost

se nevnučuje. Bůh ji dává, ale člověk musí dobrovolně ji přijmouti, sice je ztracena. Jen tomu může býti odpuštěn časný trest, kdo chce, aby se tak stalo. Odpustky za mrtvé závisí ovšem jen na tom, kdo jim je získává, a na Bohu, jenž je přijímá, neboť duše v očistci jsou v stavu čistě trpném; avšak není pochyby, že je vděčně přijímají.

Kdo chce získati odpustky, musí býti v době, kdy je získává, v stavu milosti. Už jsme řekli, že nemůže býti odpuštěn trest za hřích, jenž trvá. Mnozí myslí, že hříšník může získati zemřelým odpustky, není-li mezi podmínkami žádán stav milosti, jelikož milost je nezbytnou příčinou, aby někdo mohl odpustky přijmouti, a duše ji mají.

Sněm tridentský nazývá odpustky „spasitelné“, ale vyslovuje zároveň přání, abychom se vrátili k bývalému obyčeji a neudělovali jich, leč střízlivě. Dí: „Získání odpustků je křesť. lidu převelmi spasitelné, ale žádá (sněm), aby byly mírně udělovány, podle starého a osvědčeného zvyku církve.“ Užitek odpustků je zajisté vzácný, nicméně netřeba ho přeceňovati. V čem záleží? V umenšení, ano i v úplném odpuštění očištcových trestů. To jest jejich přímý a hlavní účín. Tím však nečiní člověka mravně lepším, aniž zbavují ho povinnosti za hříchy se káti. Mýlil by se, kdo by si myslil, že lze odpustky nahraditi dostiučiněním a pokáním vůbec, a ještě více by se mýlil, kdo by se domníval, že jimi vyhojí zlé náklonnosti, rány, jež po hříších zůstaly, že od hříchů se oddálí, mravně zdokonalí, že získá si zásluhy pro nebe. To není účín odpustků; tak působí dobrovolně konané dobré skutky, zvláště kající. Odpustky jsou holým odpuštěním očištcových trestů. Sv. Tomáš Akv. dí, že kající skutky získávají zvýšení věčné slávy, a to je, dodává, nekonečně více nežli odpuštění časných trestů. Účín odpustků nepřímý záleží v tom, že zvyšují ve věřících vědomí duchovního sjednocení s Kristem a svatými, oddanost k církvi, úctu a vděčnost k ní, že povzbuzují a příležitost dávají k dobrým skutkům. Sv. Tomáš poukazuje hlavně na to, jak se odpustky mění v ochranný lék proti hříchu. Kdo chce je získati, plše, nadchne se pro skutky, jež dlužno konati, a tak připraví své srdce pro milost. Které jsou tyto skutky? Pravidelně modlitby, návštěvy chrámů, průvody, pobožnosti, almužny, zvláště pokání a sv. přijímání. Tyto skutky samy sebou získávají duši milost. Jsouce pro odpustky konány s větší horlivostí a vroucností, působí ji tím více. Kdo by vše odbyl jen zevně, nezakusil by užítku, o němž dí sv. Tomáš. Akv., že je nekonečně více nežli odpuštění časných trestů. Církev ovšem, když uděluje odpustky, chce věřícím poskytnouti nejen odpuštění očištcových trestů, nýbrž probudit též jejich horlivost a tak nepřímou přispěti jim k rozmnožení věčné slávy. Mnozí to chápou. Jim tato stránka odpustků je hlavní a odpuštění trestů spíše jen jako přídavek, jehož

více nežli pro sebe užívají pro své milé za hrobem. Ti pojali nejlépe mysl církve, udělující odpustky.

3. Odpustky živým udělují se jako rozhřešení, mrtvým jako prosebná modlitba. Poněvadž v našem pořádku a řádě není odpuštění bez zadostučinění, proto dlužno za odpustky něco Bohu dáti; dává se mu z pokladu církve. Kdykoliv tedy papež dává odpustky, přisvojuje jim něco z pokladu církve. Živým na způsob rozhřešení, neboť podléhají jeho pravomoci; zemřelí nejsou jeho poddaní, a proto lze jim přivlastniti odpustky jen prosbou, t. j. dáti je Bohu a prositi, aby je přivlastnil duším v očištní. Živým takto odpustků přivlastniti nelze, t. j. jeden je získati a druhému přivlastniti, neboť papež to nedovoluje. Každý má sám dost příležitostí, získati si odpustky. Proto odpustky, vyplní-li se správně podmínky, mají u živých neomylný účin. U zemřelých je neomylný potud, že je Bůh přijme, ale nikoliv, že je určité duši a plně přivlastní.

Jsou odpustky o s o b n í, jež se udělují přímo osobě, ať jednotlivé (fysické) nebo mravní (spolku), nebo vůbec křesťanům, nehledíc na místo a p. Člen družiny získává odpustky družině dané, třeba neplnil jejich stanov, jen když vykoná, čeho k získání odpustků třeba.

Jsou odpustky v ě c n ě (realní), které jsou připojeny k nějaké věci, na př. růženci, medajlce. Udělují se jen na věci tvrdé, trvanlivé. Když věc se zničí, přestanou i odpustky. Medajlky musí míti obraz svatého; obraz blahoslaveného nestačí. Při růženci vázány jsou odpustky na kuličky, proto když roztrhané kuličky se zase navléknou, odpustky trvají. Když se růženec půjčí jinému k modlitbě, odpustky se neztrácejí, ale když jinému se půjčí anebo jiný ho užívá k získání odpustků, odpustky se ztrácejí. Odpustky dané kříži s tělem Spasitelovým jsou připjaty k tělu Kristovu; proto může i na jiný kříž přeneseno býti. Odpustky věčné zůstávají na předmětech pro ty, kdo jich první užívají. Kdo tedy koupí mnoho takových věcí a jiným jako prvním uživatelům odpustků je dá, nezbavil je odpustků. Kdo posvěcené a odpustky nadané věci prodává, jedná proti církevnímu nařízení a zbavuje je odpustků, třebaž nežádal větší částky, nežli co věc před posvěcením stála, anebo třebaž přijal peníz jen jako almužnu. Jedna věc může míti přiřčeny mnohé odpustky a mnohým věcem lze najednou odpustky přiřknouti.

Odpustky m í s t n í jsou ty, jež lpi na místě, na př. na kostele, oltáři, obraze; kdo chce je získat, tomu je místo navštívit. Když věc je zkažena, odpustky přestávají. Při kostele zůstávají, když je znovu vystavěn na téměř místě.

P l n o m o c n ě odpustky jsou ty, v nichž se podle úmyslu udělovatele odpouštějí všechny časné tresty. Odpustky mohou

skutečně znamenati úplné odpuštění časných trestů, ale pravdělně nemají tohoto plného účinku, jelikož lidé mívají vždy nějaké malé hříchy a trest za ně, ať vina trvá, se neodpouští; zhusta také nevyplňují řádně všech podmínek. Nicméně jsou to plnomocné odpustky, poněvadž je jako takové papež udělil.

Nep plnomocné odpustky jsou odpuštění časných trestů částečné. Dříve se udělovaly formuli: odpuštění poloviny, třetiny časných trestů (*peccatorum*), nyní udělují se na dni, léta, *quadrageny*. Tím se nepraví, že se odpouští den, rok atd. trestů v očistci, nýbrž, že se odpouští tolik časných trestů, kolik by se jich odpustilo za den, rok kánonického pokání. Tehdy záviselo větší nebo menší odpuštění na větší nebo menší horlivosti v pokání; nyní větší nebo menší odpuštění z odpustků plynoucí závisí na větší nebo menší zbožnosti. *Quadragesima* znamená čtyřicet dní. *Quadragesima* odpustků znamená odpuštění časných trestů, které kdysi čtyřicetidenním postem, podle kajíčích kánonů uloženým, o chlebě a vodě byly odpykány. Odpustky sedmi let a tolikéž *quadragesim* znamenají odpustky získané kánonickým pokáním, jež trvalo sedm let se sedmerým právě popsaným postem. Odpustky lze tolikráte získati, pro kolikráte jsou uděleny, po případě i dvakráte denně.

P o d m í n k y k z í s k á n í o d p u s t k ů jsou: a) Jen ten je může získati, kdo je pod pravomocí udělovatele. Papežské může tedy získati každý, biskupské příslušník jeho diecése. b) Stav posvěcující milosti aspoň v době, kdy se koná poslední nařízený skutek, jelikož trest nemůže býti odpuštěn, dokud nezmizí vina. Proto mluví církev při udělení odpustků vždy o dokonalé lítosti. Plnomocné odpustky lze získati, jak jsme řekli, jen tehdy plně, když člověk nemá ani žádných malých hříchů a zbavil se i přilnutí k trvalým hříchům. Čím větší je toto očistění srdce, tím plnější jsou odpustky. c) Úmysl získati odpustky. Dar dává se jen tomu, kdo jej chce. Stačí úmysl bytelný (držebný, habitualný), t. j. úmysl, jenž byl vzbuzen a není odvolán. d) Vyplnění přikázaných skutků. Kdo důležitější skutek vynechá, ne získává odpustků. Pořad, v jakém kdo skutky koná, je lhostejný. Kdo je povinen jíti do určitého kostela, nezískává tím již odpustků, které s návštěvou tohoto kostela jsou spojeny; ale kdo není povinen jíti zrovna tam, získává je, třeba se to stalo v neděli.

P o d m í n k y o d p u s t k ů p r o z e m ř e l é jsou: Odpustky musí býti tak dány, aby mohly býti duším v očistci přivlastněny; vlastní vůle k tomu nestačí. Je třeba úmyslu, přivlastniti je jim. Papež jen dří, že je lze přivlastniti, přivlastnění koná pak ten, kdo je získává. Může je přivlastniti duši jedné nebo několika nebo všem. Je-li potřebný stav milosti, není rozhodnuto. Zdá se, že duším v očistci může odpustky získati i hříšník.

O b y č e j n ě s e ž á d a j í k z í s k á n í o d p u s t k ů : s v. z p o v ě ě d', p ř i j í m á n í, u r č í t é m o d l i t b y. Nežádá-li se zpověď, není potřebná leč pro toho, kdo je v těžkých hříších. Žádá-li se, jest jíti k zpovědi i tomu, kdo těžkých hříchů nemá. Kdo jde každý druhý týden k zpovědi, může získati všecky odpustky té doby bez nové zpovědi, zachová-li se v stavu milosti; vyňaty jsou odpustky jubilejního roku. K přijímání lze jíti den přede dnem, na nějž odpustky padají, vyjma odpustky jubilejní. Ostatní skutky dlužno vykonati, jak jsou určeny. Jedno přijímání stačí na získání několika odpustků. Také velikonoční zpověď může býti odpustková. Nemocným, starcům a p. může zpovědník změnití návštěvu chrámu v jiný skutek. Když se žádá návštěva kostela, aniž se určí kterého, stačí návštěva kteréhokoliv, jakož i veřejného oratoria. Je-li zavřen nebo přeplněn, stačí návštěva venku. Návštěvu dlužno vykonati ovšem ke cti boží. Při průvodu je třeba, aby všichni vešli do chrámu a konali společné modlitby. Když dvojí odpustky žádají návštěvu chrámu, jedna nestačí, nýbrž třeba navštívití dva chrámy nebo jeden dvakrát. Modlitby dlužno vykonati na úmysl sv. Otce. Pět otčenášů a zdrávasů stačí. Pro jistotu třeba je konati nejen v myšlenkách, nýbrž i ústy (tíše). U němých stačí, když se přidají s přiměřeným úmyslem k lidu. Soukromé modlitby odpustkové mohou provázeti znameními.

O l t á ř v ý s a d o v ý (altare privilegiatum) má tu přednost, že kněz sloužící při něm může přivlastniti duši, za níž obětuje mši sv., plnomocné odpustky, t. j. sv. Otec dává jí z pokladu církve odpuštění všech trestů očištcových. Výsada ta je m í s t n í, když udělena je určitému oltáři, je o s o b n í, když kněz má tuto výsadu všude, kde slouží. Účin této výsady není neomylný, neboť Bůh může cenu papežem podávanou přijmouti a nemusí, může ji přijmouti v mlče, jak se mu zlíbí. Odpustky privilegovaného oltáře jsou jistější nežli ty, jež jinak duším přivlastňujeme. Avšak přivlastniti lze odpustky jen té duši, za níž se sloužil mše sv., a jen jedné. Kněz, jenž slouží u privilegovaného oltáře, může získati sobě a zemřelým také jiné odpustky, ale plnomocné odpustky privilegovaného oltáře při jedné mši jsou jen jednou, třebaš měl tuto výsadu jako kanovník, jako ředitel družiny, jako misionář, tedy z trojího důvodu.

M š e Ř e h o ř o v y (missae gregorianae) jest jméno pro 30 mší sv. nepřetržitě za sebou sloužených na témže oltáři. Příkládá se jim od věřících síla, že duše na přímluvu sv. Řehoře jest jimi vysvobozena z očištcce.

4. Zvláštní plnomocné odpustky udělila církev pro u m í r a j í c í, aby rychle vešli do slávy věčné. Někdy získávají se i bez kněze, někdy jen skrze kněze. Jsou různé modlitby, které získávají tomu, kdo je nařízeným způsobem říká, samy

sebou při smrti plnomocné odpustky. Jsou různé medailky a p., nadané odpustky, a ten, kdo je má nebo nosí, získává různé odpustky. Členové družin a bratrstev a každý, kdo nosí škapulír, od církve schválený, získává při smrti plnomocné odpustky. Papežské neboli apoštolské požehnání jest výsada, kterou sv. Otec určité osobě nebo jejím příbuzným uděluje v hodince smrti plnomocné odpustky. Jiné papežské požehnání, známé pode jménem generální absoluce, záleží ve výsadě, udělené Benediktem XIV. r. 1747 všem biskupům, že mohou udělovati apoštolské požehnání s plnomocnými odpustky umírajícím a tutéž moc dáti tolika kněžím své diecése, koliku je třeba. Jak patrně, dává si plnomocné odpustky (osobní) při smrti mnohý sám bez kněze, jiné dostává skrze kněze.

Generální absoluce může býti udělena všem umírajícím, těm, kteří pozbyli vědomí, třeba neprijali svátosti umírajících, dítkám, schopným hřešiti, a to i když neprijaly eucharistie, k smrti odsouzeným, litujícím svého provinění, vojínům před bitvou, krátce všem, kteří jsou v nebezpečí smrti. Aby generální absoluce byla platna, jest třeba, aby kněz měl od biskupa k tomu zmocnění. Biskup ji dává všem. Dáti může ji ovšem toliko příslušníkům diecése, jejíž hlavou je biskup, jenž zmocnění dal. To má platnost i při smrti. Od umírajícího se žádá, aby smrt přijal pokorně od Boha, aby, lze-li, vzýval srdcem, ústy jméno Ježíš.

Toto požehnání spojené s plnomocnými odpustky uděluje se obyčejně po zpovědi, přijímání a posledním pomazání. Odpustky získává umírající v hodince smrti. Opakovati generální absoluci v téže nemoci nelze, ani tehdy ne, když se poslední pomazání dává znova. Rovněž ne, přijal-li je nemocný v těžkém hříchu, bez vědomí, hřešil-li znovu a pod. Opakování generální absoluce je zbytečné, poněvadž nemocný může získat odpustky jen jednou, totiž v hodince smrti. Opakovati lze ji jen tehdy, když se nemocný uzdravil a znovu upadl do nebezpečí smrti.

5. Jubilejní rok je buď obyčejný neboli řádný po 25 letech, anebo zvláštní, když jej papež z mimořádné příčiny vyplše. Onen zove se jubileum veliké, tento jubileum malé. Odpustky jubilejního roku liší se od jiných plnomocných odpustků jen tím, že jsou spojeny se slavnostmi. Obyčejné jubileum trvá v Římě celý rok, jenž se proto zove rok svatý, a bývá pak na nějaký čas rozšířeno na celé křesťanství. Mimořádné jubileum bývá v Římě a jinde zároveň. Jubileum řádné lze získat dvakrát, v Římě v ustanoveném roce, a po roce doma. Kdo nemohou do Říma, mohou je získati za určitých podmínek již v prvním roce; potom ovšem zase. Při řádném jubileu bývají toliko tři podmínky: zpověď, přijímání, návštěva kostelů; pro mimořádné mimo to: půst a almužna. Řádné ju-

bileum v Římě lze získati pravidelně tolikráte, kolikráte kdo splní předepsané skutky; mimo Řím jen jednou pro sebe, někdy ještě po druhé pro duše v očistci. Zpověď a přijímání odjinud povinná při jubileum nestačí, nýbrž třeba přijmouti svátosti zvláště, pouze viaticum (přijímání umírajících) stačí. Návštěva chrámů bývá podrobně určena. Při almužně lze dáti nejen peníze, nýbrž také jiné věci cenné. Půst bývá určen na středu, pátek a sobotu.

V době jubilea mají zpovědníci římské zvláštní plnomoc, takže mohou rozhřešovati každého a téměř od všelikého hříchu, od různých odsudků (censur), irregularit, měniti různé sliby a j. Zpovědníci mimo Řím nemívají všech těchto výsad. Když pak se jubileum rozšířilo na celý svět, mají rozšířenou pravomoc ovšem všichni zpovědníci jubilejní. Omezení ono po čas svátého roku je proto, aby se konaly hojné pouti do Říma. Této rozšířené moci lze užiti jen při zpovědi a jen jednou v prospěch téhož kajlíka. Podrobné poučení vymyká se z rámce věrouky.

Co souditi o zlořádech s odpustky.

Odpustků bylo všelijak zneužito, vědomě z vypočítavosti, i nevědomě z přílišné prostoty. Nepřátelé církve kochají se v těchto skutečných nebo domnělých zlořádech, píšíce o nich opět a opět, ač po staletí již žádných nebylo. Protestantům náleželo v pomluvách i tu palma, pravoslavní a volnomyšlenkáři z nich opisují. Prav. Malinovskij „posvětil“ ve své věrouce mnoho stránek odpustkům, na něž s plíši snesl hlavní zlé, co kdy bylo proti odpustkům napsáno. Výtky lze shrnouti ve větu: prodej odpustků. Církev prý prodávala nejen odpuštění trestů, nýbrž i odpuštění hříchů, ano Malinovskij tvrdí, že prodávala napřed odpuštění vraždy, které se chce vrah teprve dopustiti. Tak prý papež změnil svátost pokání, zvláště dosti učinění, v duchovní obchod a v nevyčerpatelný zdroj příjmů pro sebe. Však otevře-li knihu dějin, najdeme, že tyto výtky jsou z velké části výtvary choré obraznosti. Přiznati však dlužno, že zdání často dávalo k nim podnět.

1. Tak již úsloví odpustky od viny a trestů, které v XIII. a XIV. stol. nebylo neobvyklé, mohlo snadno vzbuditi nesprávné představy, a snad je skrze ústa nerozvážných kazatelů i budilo. Kazatelé křížáckých výprav se honosili, že účastníkům dají odpuštění hříchů a trestů. Celestin V. mluví v okružním listě, od Boniface VIII. pak odvolaného, o rozhřešení od viny a trestu, sněm vienneský z r. 1312 kárá zlořád kazatelů ohlašujících, že rozvazují od viny a trestu, i později se s úslovím shledáváme, a to v listech úředně církevních. Než dříve, nežli si z něho pomlouvači ukuli zbraň

proti církvi, jakoby prodávala odpuštění hříchů skrze odpustky, měli přihlídnouti, jaký mělo smysl. Rčení „rozhřešiti od viny a trestu“ mělo smysl, že zpovědník, jenž měl odpustkovou výsadu, mohl dáti kterémukoli farníkům nejen rozhřešení, a to pravidelně také od hříchů zadržovaných (reservátů), nýbrž uděliti také odpustky neboli odpuštění časných trestů, ovšem ne ze své moci, nýbrž z moci papežovy. Kazatelé křížáckých výprav, odpustků a jiných zvláštních podniků byli mužové takovými výsadami opatření. Toto rčení je tudíž zcela správné a lid mu nemohl nežli správně rozuměti. — Méně správné je rčení, odpustky od viny a trestu, jsouc dvoj-
smyslné, a proto bohoslovci proti němu vystupovali. Mikuláš Veigel, jenž měl v XV. stol. prohlašovati v Německu odpustky, udělené sněmem basilejským, výslovně podotýká, že rčení „odpustky viny a trestu“ není správné a že ho církev také nikdy neužívá; rčení „rozhřešení od viny a trestu“ připouští. Jako důvod uvádí správně, že rozhřešení má širší smysl, odpustky užší, že rozhřešiti od viny a trestu (od trestu skrze odpustky) lze, ale dáti odpuštění viny a trestu nelze. Jak patrně výklad správný. Však nesprávné rčení se ujalo. Též se říkalo „odpustky zvané viny a trestu.“ Ano tu a tam lze je nalézti i ve výnosech římských kancelářů. Jak se to stalo? Přirozeně. Účastník křížáckého tažení měl právo zpovídati se u každého zpovědníka, býti rozhřešenu ode všech rezervátů, jelikož obdržel plnomocné odpustky ode všech časných trestů. Této neobyčejné výsadě zpovědní, spojené s odpustky, lid počal prostě říkati „odpustky“. Tak se stalo, že bylo slova „odpustky viny a trestu“ užíváno pro plnomocné odpustky, ale tak, že znamenalo „svátostné rozhřešení od viny a plnomocné odpustky od trestů“. Rčení „odpustky viny a trestu“ stalo se jménem (technickým výrazem) pro „plnomocné odpustky.“

Netřeba zajisté podotýkati, že jen jméno je nesprávné, nebo aspoň neurčité; věc sama je bezvadná. Mimo to dlužno věděti, že slovo hřích znamenalo tehdaž, ano znamená i dnes ještě nejen vinu, nýbrž také trest za vinu. Aby se naznačilo, že je míněn trest za hřích, přidávalo se k slovu „odpuštění hřichu“ přídavek odpuštění „plné, plnější, úplně plné“. Uvedený dr. Weigel z XV. stol. správně podotkl proti Janu Husovi: „Hus bloudí, že nečiní rozdíl mezi rozhřešením ode všech hříchů a mezi odpuštěním plným nebo plnějším, jelikož lítost (nedokonalá) a zpověď, skutečná nebo slibem, dává odpuštění všech hříchů i sebe těžších, ale nikoliv vždy plné odpuštění hříchů, anof toto obsahuje také odpuštění trestu za hřích.“ Hle, dvakrát slovo „hřích“, a vždy v jiném smyslu. Kdo neví nebo nechce věděti, že přídavek „plný...“ dávalo slovu „hřích“ význam „trest za hřích“, a chce církev tupiti, najde látky hojnost; řekne: tu je slovo hřích, dávala tedy církev odpustky

na hříchy. Zpověď s plnomocnými odpustky byla tehdy tak vzácná věc a pro křížáka, anebo v době jubilea, tehdy řídkého, pro kajlníka tak snadná, že se nelze diviti, ano že je přirozené, když pro plnomocné odpustky vzniklo jméno „odpustky viny a trestu“.

Kdo po tomto výkladu čte o odpustcích: „Toto jest úplně plné odpuštění hříchů, jež se dává křížákům... a v době jubilejního roku“, rozumí, že slova jsou nám dnes neobvyklá, ale zcela správná. Plnomocným odpustkům, spojeným ovšem se zpovědí, se říkalo „úplně plné odpuštění hříchů“ nebo „odpuštění viny a trestu“. První pojmenování zmizelo, druhé zůstalo.

Dříve se udělovaly odpustky skrze zvláštní kněze zpovědníky. Dnes lze je získati prostě vyplněním předepsaných podmínek. Avšak i dnes udělují se některé plnomocné odpustky jen skrze kněze. Tak členové třetího řádu získávají některé plnomocné odpustky jen tak, že po svátostném rozhřešení dá jim zpovědník rozhřešení odpustkové. Tak se udělovaly dříve všeobecně. Slova rozhřešení bývala: „Mocí apoštolskou zde mi udělenou rozhřešujeme tě ode všech hříchů tvých, ústy vyznaných a srdcem litovaných, a udělujeme ti plné odpuštění tvých hříchů.“ První rozhřešení je svátostné, druhé odpuštění časných trestů. Název „odpustky viny a trestu“ je tedy oprávněný a správný, ale lze jej snadno převrátiti. V XV. stol. bylo zvykem, že kdo si opatřil odpustkový lístek zpovědní (confessionale), mohl si voliti zpovědníka podle libosti, který jej mohl jednou v životě rozhřešiti od rezervátů a uděliti mu plnomocné odpustky; odpustky mohl mu dáti pak ještě v hodině smrti. I této výsadě se říkalo „odpustky viny a trestu“. Jak patrně, lze neschvalovati název, ale věc sama je správná.

2. Než nebylo-li nejasného názvu falešně užito? Není století, z něhož by nebylo lze uvést četná svědectví, jak bohoslovci, právníci, kazatelé vykládali věc a varovali před bludným pojetím. Dr. Paulus jich uvádí nadbytek. Ani Tetzlovi, kazateli odpustků v době Lutherově, nelze v tomto ohledu činiti nejmenší výtky. Již dříve, totiž v Kostnici byla podezřelým z husitismu dávana otázka: „Věříte-li, že papež může ze zbožné a odůvodněné příčiny uděliti odpustky na odpuštění hříchů věřícím, kteří se kajícím srdcem zpovídali?“ a každý rozuměl, že jde o odpuštění hříchů svátostné spolu s udělením odpuštění časných trestů. Již i protestanté, pokud se vyzuli z fanatismu a dali si práci, aby pochopili řeč minulých věků, vědí a vyznávají, že rčení „odpustky viny a trestu“ znamenají, co jsme vyložili, a že nikdy nechybělo vykladačů, kteří o věci lid správně poučovali a před bludným pojetím varovali. Staly-li se tedy při kázání odpustků chyby věroučné, staly se jen výjimkou. Po stránce věroučné všechny

výtky církvi učiněné a pro tisíce a tisíce osudné rozplývají se před čestnou vědou v nic. Ale trvalo několik století, nežli pravda jakž takž zvítězila. Co jsme řekli, věděl již Bellarmin, ale marně pozvedal proti zlobě svůj hlas.

Než prodej odpustků! Žádati, aby ten, jemuž se v odpustcích uděluje zvláštní milostný dar, sám také dal almužnu na dobrý úmysl, je správné a křesťanské. Avšak přiznati dlužno, že lze věci snadno zneužít. První milostné léto s plnomocnými odpustky, r. 1300 Bonifacem VIII. prohlášené, neobsahovalo mezi podmínkami žádné almužny. Ale nával poutníků do Říma byl takový, že obyvatelé si přáli jubilea opět. Papežové, povolující naléhání, určili pro ně každý stý rok, poté padesátý, třicetitřetí, dvacátýpátý. K nim přistupovala milostná léta při jiných příležitostech, časem také při různých potřebách. Tu mezi podmínky dána také almužna na určitý účel. Bonifac IX., aby se mohl udržeti v době, kdy papežové sídlili v Avignonu, podporování jsouce francouzskou vládou, rozšířil odpustkové jubileum, vyhrazené Římu, na jiná města vlášská a německá (r. 1390) a tak z almužen si v nouzi pomohl; sněm basilejský 1436 udělil plnomocné odpustky všem, kdož modlitbami a almužnou budou podporovati sblížení s rozkolnými Řeky, o něž se jednalo; pozdější papežové dávali odpustky s podmínkou almužen na válku proti Turkům, stavbu kostelů a j. Almůžny tyto měly v očích knížat povahu poplatků, jež plynou cizí vrchnosti. Proto nedovolovali prohlašovati odpustky, leč dostali-li v almužnách podíl. Tím vznikla vyjednávání, která měla již povahu obchodu, zvláště když několik knížat najednou a na sebe závistivých činili nátlak na papeže, aby z odpustků měli hojný zisk. I města vymáhala na papežích odpustky, jako Norimberk, Štrasburk a j. Když Luther proti nim vystoupil, poukázal r. 1524 Cochleus právem na to, že si na ně stěžují ti, kteří sami jich žádají. Roku 1515 a 1518 Nizozemí vymohlo si odpustky na vystavění ochranného náspu proti moři.

Není pochyby, že se odpustky staly zdrojem příjmů; avšak poněvadž jich užíváno k církevnímu nebo obecnímu dobru, nemají povahy obchodní. Nelze všeho schvalovati, co se dělo, ale vše lze slušně omluviti. Čeho však omluviti nelze, je způsob, jak odpustky byly kázány. Když byly povoleny, byl jmenován vrchní komisař s nižšími úředníky, kteří věc prováděli. Do krajů, kde se odpustky kázaly, poslali kazatele a sběratele. Kazatelé měli zvláštní plné moci pro zpovídní. Kázání odpustků podobalo se našim lidovým misiím. Bylo spojeno s hojným poučením, skutky nábožnosti, zpovědí a přijímáním, bylo obrozením vesnice, města, kraje. Však po kazateli přichází sběratel a shání almužny. U něho dostává lid za určitý poplatek lístek, který dává podle výše daru právo na výsady jubilea. Výsady ty byly čtyřery: plnomocné odpustky

pro živé, lístek zpovědní zpovídati se komukoli (viz svrchu), stálá účast v duchovních darech církve (spojené obyčejně se zpovědním lístkem), odpustky pro mrtvé. Výsady tyto lze získati jednotlivě i úhrnem. Nejvíce hledána byla milost čtvrtá a proto nejvíce vynášela. O těchto výsadách kázalo se lidu. Když se rozpomeneme na lidový (t. j. přihrublý) způsob mluvy kazatelů v XIV. až XVI. stol., uvěříme snadno, že ne jeden z nich názorným líčením, upřilišeným vynášením, snad i věroučnými nesprávnostmi zabíhal do tirad, které se nám dnes zdají nesnesitelné.

Snížení svatých věcí na zisk je patrné. Mnozí horlivě proti takovým nechutnostem bojovali, a jejich námahy byly ode všech osvěcených lidí chváleny a vítány. Luther užil nepřístojnosti k svému boji proti církvi. Rozhodné opravy bylo třeba, když se rozdávání odpustků dostalo do rukou různých bratrstev a zbožných sdružení. Věci uchopil se vážně trident-
ský sněm. Zakázav všeliké rozdávání odpustků a sbírání almužen, vyhubil zlo z kořene. Prohlašování odpustků bylo vyhrazeno biskupu a dvěma členům kapitoly, již jediní směli přijímati dobrovolné dary. Pouze ve Španělsku nebylo možno reformu provést, jelikož se jí vláda opřela. Nauka o odpustcích zůstala netknuta, ale všechny zlořády, které při udělování jich časem vznikly, byly odstraněny.

D o d a t e k.

Pravoslavný Malinovskij míní, že se do nauky o pokání vloudily v katolické církvi takové zlořády, že jimi „duch a charakter svátosti je svrchovaně porušen“. Pohledme na některé tyto zlořády podle líčení Malinovského. Píše asi takto:

Poněvadž dokonalá nadpřirozená lítost činí svátost zbytečnou, vymyslela katol. církev pro zpověď lítost nedokonalou; tím požadavek lítosti: odvrácení hříšníka od hříchu a předsevzetí již nehřešiti — tak jsou zeslabeny, že se staly zbytečné. To provedli nejznamenitější jezuitští učitelové mravouky, jakými jsou Gury, hlava novějších jezuitů, Alfons z Liguori z 18. stol., povýšený mezi svaté a od papeže Pia IX. nazvaný učitelem církve. Oni přidali k svátosti pokání vymyšlenou od nich teorii tak zvaných pravděpodobných mínění (probabilism), převracující mravní zákon, a navádějí k jeho přestoupení pod záminkou, že se tak plní. Theorie pravděpodobnosti je v osnově všech římsko-katolických učebnic o zpovědi, vydávaných s biskupským a papežským schválením. Tím se římsko-katolická zpověď stala zpovědí jezuitskou, požadavek lítosti nad hříchy změnil se při zpovědi v líceměrnost, v lítost „zpola“; hříchy smrtelné různými „jestliže“ změnily se v hříchy odpustitelné.

Celá zpověď převrácena je v římsko katolické církvi z ústavu léčebného (vračebníc), jímž má býti a v pravoslavné

církvi jest, v soudnou stolicí (sudilišce), v zevní proces šetření a soudu nad hříšníkem. Duchovní katolický není tolik pastýřem a lékařem, jako soudcem svědomí, který vyšetřuje nejpodrobnějším způsobem, prý z božské moci, vinu kajících, jakých se dopustili hříchů, z jakých příčin, za jakých okolností, aby každý přestupek zařadil do kodexu hříchů vymyšleného kasuisty. Zpověď mění se tu někdy v nejsmělejší kasuistiku, v inkvisitorský výslech, v takový, při němž zásady mravnosti a nábožnosti jsou odstaveny.

Církev, zaměňivši ideu léčebnou za ideu soudu a lítosti za pololítost, upadla též do věroučných bludů. Sem náleží její nauka o zadostiučinění. Bohu se strany člověka a o odpustcích.

Zadostiučinění je nutné, poněvadž se v pokání odpouští toliko hřích a věčný trest. Při sebe větší lítosti a při všech zásluhách Kristových nemůže žádný hřích bez zadostiučinění býti plně odpuštěn. Dostiučinění se děje utrpením zde, dobrými skutky a pokutami zpovědními. Tyto pokuty nejsou léčebným prostředkem, nýbrž trestem, jenž má odpovídati velikosti hříchů. Poněvadž tyto tresty za hříchy nebývají zde úplně odpykány a poněvadž Bůh žádá plného dostiučinění, jest na onom světě očištec.

Celé toto učení, pokračuje Malinovskij, je bludné. Odporuje křesťanské základní nauce, že Kristus učinil plně spravedlnosti božské zadost. Této pravdě učí sice kat. církev též, ale tím nepochopitelnější jest, když hlásá, že se zásluhy Páně nevztahují na časné tresty anebo aspoň ne vždy. Zde je odpor. Kristus učinil zadost za hříchy, a přec i lidé mají trpět za ně, toť věru protimluv!

Nauka o bádách sama jest nepřípustna. Bůh je Bůh lásky, a proto nelze mu přiřítati žádných skutku msty. A má-li vůbec smysl, aby se všemohoucí Bůh mstil slabému člověku? Vždyť kdyby přísně trestal, nikdo by neměl naděje na spásu. Bůh posílá bědy člověku k spasení, tudíž z lásky, spravedlivým k utvrzení ve víře, hříšným k obrácení. Bědy hříšníků mají povahu paedagogicky napravující, ne mstivě trestající. Jsou ovšem v Písmě místa a příklady, že Bůh trestal (Adam a Eva, potopa, Aron, Sodoma a Gomorha a j. a j.), ale tací lidé hynou ne proto, že msta Boží je pronásleduje, nýbrž proto, že sami si takový osud připravují. Také pokuty církevní nemají povahy mstivě trestající. Žádný sněm, žádný z velikých očitelů nepřinesl myšlenku, že by pokuty dávaly Bohu zadostiučinění nebo výkup. Též Písmo nezná pokut jako trestu. Často odpustil Bůh hříchy úplně, na př. Ninivetským, marnotratnému synu, Petru a j.

S naukou o zadostiučinění souvisí nauka katolické církve o odpustcích, kterým se drsné učení o dostiučinění mírní, dá-

vají možnost, aby hříšník vešel v nebe nedav plného zado-
stiučinění Bohu.

Odpustky jsou odpuštění časných trestů, zde různých béd,
v očistci trápení. V lidu ujal se domnění, že za peníze lze si
koupiti odpuštění hříchů. Odpustky změnily se časem v bohatý
důchod papežů. Byly ustanoveny taxy, z nichž bylo patrné,
za jaký obnos lze podle víry katolíků dosáti rozhřešení toho
kterého hříchu. V některých chrámech visí dosud. Tak se čte
v takovém seznamu, jenž je od Jana XXII. a Lva X., mimo
jiné: Kdo udeřil klerika, dostane odpuštění za 83 líry. Laik,
udeřivši laika, za 27 lír. Kdo se chce předem opatřiti odpu-
štěním za vraždu, které by se nahodile mohl dopustiti v bu-
doucí době, zaplatí 131 líru. Kdo zabil opata, zaplatí 24 líry.
Kdo zabil otce, zaplatí 17 lír atd. Papež Jan XXII. získal tím
takové jmění, že zanechal 25 mil. zlatých.

Byla založena zvláštní kongregace, která se zabývala pro-
dejem odpustků, kongregace indulgencí, která vydávala za
peníze žadatelům rozhřešující listky od hříchů. Tak činili i pa-
pežové.

Z odporu proti zlořádům s odpustky vyšla reformace.

Již zlý vliv odpustků ukazuje lživost této nauky, odsou-
zené ostatně samou římskou církví na některých sněmích.
Spočívá na bludném učení o nadměrných zásluhách svatých
a pokladu církve, a spojena jest s bludným učním o očistci. —

Podal jsem z polemiky Malinovkého jen málo, a to jsem
podal mírně. Odpovídati na ně není třeba, neboť jsem podal
katol. nauku zevrubně. Uvedl jsem ji jako charakteristický zjev,
jak rozkolníci píš, aby jejich příslušníci nepoznali pravdy
a setrvali v bludech. Nejsouť mezi nimi sami Solovjevové, aby
se nahlédnutím do kat. knih přesvědčili. Čtenář, jenž si přečetl
naše výklady o pokání a odpustcích, pozná na první pohled
zmatenost a zlou vůli pravoslavného pisatele. Kdyby si byl
dal tolik práce se zpracováním bohovědné nauky, kolik vě-
noval překrucování a sbírání pomluv, byl by napsal lepší po-
jednání o pokání a ušetřil si hanbu, že nezná katolických nauk,
proti nimž bojuje, o vykoupení, lítosti, o dostiučinění, o časných
trestech, o pokladu církve, že věří i v taxy na odpuštění vražd
a jiných hříchů, a to do budoucna.

Svátost posledního pomazání.

Jako břmování doplňuje křest, tak poslední poma-
zání doplňuje pokání; někteří je nazývali pokáním
nemocných. Pokání vrací milost a hojí duši, poslední po-
mazání dokonává uzdravení, hojí pozůstatky hříchů. Jako
břmování má slíti k boji za víru a spásu v životě proti ne-

přátelům, tak poslední pomazání má slítní při smrti na těle a na duši. Je vhodně na pátém místě, poněvadž je poslední ze svátostí, které jsou pro všechny a naposledy se přijímá. Sv. Tomáš Akv. je nazývá přípravou na slávu věčnou. Sněm tridentský dí: „Sv. sněm uznal za vhodné připojení k nauce o pokání dodatek o posledním pomazání, které od Otců pokládáno bylo nejen za doplnění pokání, nýbrž celého života křesťanského, jenž má býti ustavičným pokáním. O jeho ustanovení učí, že nejdobrotivější Vykupitel náš, který svým sluhům pro každou dobu ráčil dáti spasitelné prostředky proti všem šlpům všech nepřátel v životě . . . tak opatřil svátostí posledního pomazání i konec jeho jako silnou ochranou.“

Poslední pomazání se zvalo: sv. olej, mazání sv. olejem, mazání nemocných, svátost umírajících, lék duše a těla, sv. lék, poslední olej, poslední pomazání a j. Poslední toto jméno, známé již v IX. stol., ve středověku zobecnělo.

Poslední pomazání je svátost, ve které nemocný skrze mazání sv. olejem nemocných a skrze modlitbu kněžskou nabývá milosti Boží k spasení duše a častěji také k prospěchu těla. Nebo: Poslední pomazání je svátost, ve které se skrze mazání olejem a modlitbu kněžskou uděluje zdraví duše a někdy také těla.

Malinovskij píše: „Pán Ježíš nezapomněl na nás svou milostnou pomocí skrze církve ani při tělesných bolestech. Sám, na zemi žije, uzdravoval všeliký neduh a spolu s tím odpouštěl hříchy, jež jsou příčinou bolesti a smrti v člověčenství. Tak po jeho ustanovení a příkazu jest také v církvi na pomoc nemocným svátost, která má za účel býti lékem proti tělesným nemocem, ač zároveň rozšiřuje léčebnou sílu také na neduhy duchovní. Tato svátost ‚svatého oleje‘, ‚pomazání olejem‘ nazývá se též ‚soborovaniem‘, jelikož se má udělovati sborem (sobor) kněžským. V té svátosti, při pomazání těla svatým olejem, svolává se na nemocného milost Boží, hojící bolesti těla a duše.“ Slova pravoslavného bohoslovce kladou přední váhu na tělesné uzdravení; to je v nich, jak uslyšíme, nesprávné.

Poslední pomazání je svátost.

Už albigenští a jiní kacíři zlehčovali poslední pomazání; úplně je zavrhl reformátor. Albigenští mohli poukázati a také poukazovali na tehdejší mnohé zlořády při udělování této svátosti, reformátor neměli pro svůj blud omluvy žádné.

Hlavní důkaz z Písma o této svátosti je z listu sv. Jakuba, jež Luther zavrhl, poněvadž odporoval jeho nauce o důvěřivé víře jako jediném prostředku ospravedlnění. Proto musil zavrhnouti i poslední pomazání, ač je dříve za svátost

uznával. Pomohl si touto chytráckou vytáčkou: Pán Ježíš o posledním pomazání nemluví, apoštol svátost ustanoviti nemůže, proto nemluví sv. Jakub na řečeném místě leč buď o daru uzdravení nebo o obřadech, z nichž se stala svátostina, asi jako pokropení svěcenou vodou a p. Kalvín je zavrhl úplně, nazýváje je licoměrnicím, dějepisnou nepravdou a p.

Proti nim prohlásil tridentský sněm: „Kdo by řekl, že poslední pomazání není pravá a vlastní svátost od Krista, Pána našeho, ustanovená a od bl. apoštola Jakuba prohlášená, nýbrž pouhý obřad od Otců přijatý nebo dílo lidské, je v klatbě.“ Podobně rozhodně a jasně mluví sněm i jinde, poukazuje mimo to na sv. Marka, jenž je svými slovy naznačuje. Tím je neomylně vysloveno, že poslední pomazání je svátost, že není pouhým obřadem lidského původu, že nelze říci, jako by je ustanovil apoštol Jakub, že apoštol jen prohlásil svátost dříve ustanovenou. Kdy a jak bylo ustanoveno, sněm nedí. Kdo nám poví, že je od Pána Ježíše? P. Kern T. J. dí: „Pozorujce výklady dřevních doktorů o dívech, konaných od apoštolů skrze mazání olejem, kteréžto výklady byly sněmem tridentským potvrzeny, máme právo říci, že Pán Ježíš učinil zázračná ona uzdravení závislá na mazání olejem, aby zobrazil a naznačil svátost, která uzdraví nemocné na duši, a podle potřeby i na těle.“ Tak jest mezi sv. Jakubem a Pánem Ježíšem pevné logické spojení. To stačí, dí prostě a dobře Pourrat.

Vizme P í s m o. „Stůně-li kdo z vás, povolej k sobě kněží církve, a ti ať se modlí nad ním, mažice jej olejem ve jménu Páně: a modlitba víry uzdraví nemocného a polehčí mu Pán, a je-li v hříších, budou mu odpuštěny. Vyznávejte se tedy jedni druhým z hříchů svých a modlete se za sebe vespolek, abyste byli uzdraveni; mnoho může modlitba spravedlivého úsilovná“ (Jak 5, 14. n).

A. Villieu dává v bohovědném slovníku francouzském výklad těchto slov, jenž se nám líbí; uvedeme z něho hlavní obsah.

„Stůně-li kdo z vás.“ Před tím řekl, že se ten, kdo stůně, má modlití, a kdo je myslí dobré, pěti chválu. Po té přechází k jednotlivé nemoci tělesné a těžké, nebo prostředek, jež doporučuje, nehodí se ani pro zdravé ani pro mrtvé. Tento prostředek je pouze pro křesťany, neboť apoštol dí: „z vás.“ — „Povolej.“ Sám nemůže, nebo je těžce nemocen, nicméně dí se: „povolej.“ To značí, že se u nemocného předpokládá touha po oleji a modlitba spojená s vírou. Avšak přímého rozkazu ve slově není; neukládá tedy přísné povinnosti. — „Kněze církve.“ To nejsou ani starci, ani proroci, ani nejstarší členové obce, to jsou představení, kteří v prvotní církvi stáli výše nežli jáhni a níže nežli biskupové, kněží. Množné číslo má zde smysl: povolej k sobě jednoho z kněží církve. Jistě nelze

z něho dovoditi, že je nezbytno, aby svátost byla udělována od mnohých kněží, nerci-li, že se tak dítí musí vždy a všude. — „A ti ať se modlí nad ním, mažíce ho olejem ve jménu Páně.“ Zde je popsán obřad, skutek a modlitba kněží; o nemocném se nedí nic. Nemluví se o víře ani o prosbách jeho. Je patrně řeč o věci, která se netýká přípravy, podmínek u nemocného, nýbrž úkonu kněžského. Nepraví se, že nemocný nemusí nic činiti, nýbrž uvádí se jen prostředek církve. Kněží mají se modlití. Co, se nedí, ale zajisté modlitby v prospěch nemocného, prositi zaň. Nad ním. Buď vzkládajce na něj ruce, aneb aspoň nad jeho ložem. Mažíce ho olejem ve jménu Páně. Olejem olivovým, neboť tak tomu Israelité rozuměli. Poněvadž apoštol mluví k věřícím, ne ke kněžím, neudává, jak se má mazání dítí. Kněz ví, jak má úkon činiti. Modlitba a mazání mají patrně tvořiti celek. To vše kněží vykonají ve jménu Páně. Pán je ovšem Kristus, nebo rčení má v Písmě pravidelně tento význam. Konati ve jménu Páně úkon náboženský neznamená nějaký lékařský pokus, nýbrž mnohem víc. To znamená vzývati jméno Ježíš. Tak uzdravil Petr chromého a Pavel posedlého. Však zde znamená rčení ještě víc. Dí: jednati z rozkazu Páně, na jeho místě, činiti tak v určitých případech vždy. Jde patrně o výkon úředně jim uložený od Krista a jeho jménem vykonávaný. — „A modlitba víry uzdraví nemocného.“ Modlitba je prosba. Než proč víry? Je-li tu řeč jen všeobecně o víře? Mnozí myslí, že je tu řečeno: úkon nemá své účinnosti z přirozené síly oleje, nýbrž z víry církve, zastoupené kněžími, nebo z víry v Krista, jehož jménem se koná. O víře nemocného není tu řeč. Podle smýšlení a mluvení apoštolova odjinud známého lze říci, že myslí nejdříve na uzdravení duchovní a pak tělesné; ale ve slovech to není. Abychom nevyčítali z celé věty víc nežli v ní je, udáme její smysl takto: modlitba víry přinese každému zdraví ať duše, ať těla, jak pro každého Bůh uzná za dobré. — „A polehčí mu Pán.“ Slovo „polehčí“ může znamenati: pomoci tělesně, pomoci při věčném soudě, pomoci trpělivosti, nebo všecky ty významy mívá v Písmě. Apoštol se určitě nevyslovuje, tedy lze mysliti na všecky tyto významy podle okolností uskutečňované. „Je-li v hříších, budou mu odpuštěny.“ Apoštol nečiní rozdílu mezi hříchy malými a velkými, aniž klade nějaké zvláštní podmínky. Jak si tedy máme odpuštění mysliti? Buď skrze mazání, nebo zpověď, podle následujících hned slov: „Vyznávejte se tedy jedni druhým z hříchů svých“ (Jak. 5, 16), anebo obojím způsobem, patrně podle okolností. Oleji nelze zajisté tuto upřítí všelike účinnosti, neboť odpuštění hříchu a mazání jsou v úzkém spojení. Třeba mysliti tedy na celý úkon právě popsaný. On způsobí dvíjí účín, jeden pro tělo, jeden pro duši. Uzdravení, polehčení týká se těla, odpuštění hříchů týká se duše. Vyznávejte se tedy jedni druhým z hříchů svých.

Dvě otázky se naskytují: proč nejsou slova před úkonem a je-li tu řeč o zpovědi svátostné (knězi?) Na prvou lze odpovědět asi takto: Když někdo onemocní, poradí mu každý to, co se nemocným uděluje. Dnes by řekl: zavolej kněze, nebo dej se zaopatřit, nebo přijmi poslední pomazání, aniž při tom myslí, co vše a v jakém pořádku se bude při úkonu dít. Tak píše i apoštol. Poněvadž tenkrát byla svatost křesťanů veliká a poněvadž tedy i počet smrtelných hříchů, byl malý, zpověď byla řidší, i udělovalo se poslední pomazání asi také bez ní. Svatý Jakub ji ostatně velmi doporučuje. Když vykl, co má nemocný učiniti, vzpme si: než jestliže má hříchy? I dodává: nechť se z nich vyzná. — A druhá otázka? Nám rčení „vyznati jedni druhým hříchy“ je cizí, nebo máme určité pojmy a výrazy pro duchovní úkony. To tehdy ještě nebylo. Rčení dlužno posuzovati podle toho, jak mu rozuměli tehdy. Tehdy mělo smysl: vyznávejte se svým kněžím. Jako se říká „pomáhejte jedni druhým“ a rozumí se „bohatí chudým“, tak zde „vyznávejte se těm, kteří jsou k tomu. Dlužno nezapomínati, že tehdy kněží nestudovali na kněze, nenosili zvláštního šatu a p. jako dnes, nýbrž sotva se zevně od laiků rozeznávali. — „Abyste byli uzdraveni.“ Smysl je jako výše. Bůh dá podle své prozíratelnosti buď zdraví těla nebo duše nebo trpělivost.

Shrneme-li vše v jedno, dostaneme tento postup: Kdo strádá, modli se. Kdo je dobré mysli, přej chválu. Nemocný zavolej kněze. Vykona se nad ním posvátný úkon. Apoštol jmenuje jeho účiny. Závěr: laikové, zpovídejte se kněžím, kněží, modlete se za uzdravení nemocných, nebo mnoho může modlitba spravedlivého úsilovná. Totéž je ve výměru posledního pomazání, jež dal sněm tridentský.

Z výkladu toho jde, že je bludné vykládati slova sv. Jakuba: 1. že nejde o uzdravení tělesné, nýbrž toliko o věčnou spásu; 2. že jde o pouhý způsob pokání, totiž pro nemocné; 3. že jde jediné o uzdravení tělesné, vlastně léčení, jak dí protestanté, že se tu prostě doporučuje olej jako dobrý léčební prostředek, že jde o zázračný prostředek uzdravovací, spočívající v dispoziční nemocného, nebo vůbec o prostředek pověřený; 4. že jde o zvláštní dar darmo daný (charisma), neboť charismata mívali i laikové; 5. že jde o odstranění hříchů jakožto příčiny nemoci, jelikož prý každá nemoc byla pokládána za trest pro hřích.

Sněm tridentský o výroku apoštolově praví: „Těmito slovy apoštol naznačuje, jak z apoštolského podání z rukou do rukou přecházející církev ví, látku, tvar, rozdače a účín této svátosti.“ Tím jsou slova Písma neomylně vyložena, tak že jiný výklad třeba pokládati za bludný. Nelze tedy pouštět se do hádání, co sv. Jakub chce říci, byl-li od Krista zmocněn,

ustanovití poslední pomazání a p., jak činili někteří starší bohoslovci.

Skutečně je v slovech vše, čeho třeba k svátosti: viditelné znamení, ustanovení od Krista, znamení působící milost. Mazání olejem s modlitbou je zevní znamení. Co působí? Uzdravuje, polehčuje, odpouští hříchy; dává tedy posvěcující milost, jež jediné ničí hřích. Než ustanovení od Krista? Rozumí se samo sebou. Vše podstatné v církvi, co apoštolové konali, bylo od Krista. (1. Kor. 4, 1). Apoštol nemůže ustanovití svátosti. Ale z toho nelze souditi s Lutherem: proto poslední pomazání není svátost, nýbrž: proto ji Kristus ustanovil a Jakub o tom zpravuje věřící. Výklad ten je tak přirozený, že každý jiný je umělkovaný. Svátost ta je pro všechny lidi a časy, neboť slova Jakubova jsou všeobecná, a apoštol mluví před tím a po té o věcech, které se týkají všech, jako o utrpení, modlitbě, vyznání hříchů a j. Že nemluví o léčebném prostředku, je předem jisto. Jen převrácená mysl může viděti v knize od Boha vdechnuté a číře duchovní lékařské recepty. Mimo to praví apoštol, že mají býti zavoláni kněží a že se mazáním odpouštějí hříchy. Kdyby šlo o lék, řekl by, aby zavolali lékaře, a nemohl by vůbec říci, že mazání odpouští hříchy. Věřící se ho ptali zajisté, jak si mají počínati podle vůle Pána Ježíše s nemocnými, aby je dobře opatřili pro smrt, a apoštol jim připomenul, co pro tento případ od božského Mistra přijali. Zopakujme si ještě jednou obsah slov.

Že je řeč o nemocných, je patrné; ze slov apoštolových dlužno souditi na těžce, nebezpečně nemocného. Netřeba volati kněží několik, nebo apoštol mluví o svátosti, jež je pro všechny, a proto množné číslo „kněží“ není nic neobvyklého, naznačující celý stav. Pomazání musí se dít jménem Kristovým; slovo „Pán“ znamená vždy Krista! Proč? Poněvadž svátost a milost, kterou působí, jsou od něho. Slovy těmi je tedy i přímo dosti jasně naznačeno ustanovení posledního pomazání Pánem Ježíšem. Modlitba víry je modlitba, která vychází z víry církve v Krista a v jeho ustanovení. Není tu řeč o modlitbě a víře nemocného, nýbrž kněze, jenž představuje víru církve a jménem jejím se modlí. Tím je jasně naznačeno, že nejde o skutek nemocného, nýbrž o účín vykonaným úkonem (ex opere operato), jen svátostí vlastní. Ozdravení a polehčení znamená účinek na tělo a na duši, těla uzdravení, duši posílnění. Uzdravení těla není jisté, posílnění duše ano, nebo je spojeno s odpuštěním hříchů. Že odpuštění hříchů je účín duchovní, protestanté marně vykrucují, nebo slova jsou jasná jako den.

O uzdravení nemocných skrze apoštoly je v Písmě řeč několikráte. Sněm tridentský poukazuje na slova sv. Marka: Mazali olejem mnoho nemocných a uzdravovali je (Mar. 6, 13). Možno zajisté právem říci, že toto mazání

byl obraz svátosti, již mluví Pán Ježíš ustanoviti, ale svátost sama to ještě nebyla. Tehdy běželo jen o milost darem danou (charisma) apoštolům, o pouhé tělesné uzdravení (Mat. 10, 8), a to nekřesťanů. nežádá se kněžského stavu, nebo apoštolové a učedníci ho ještě neměli. Rozdíl mezi tímto mazáním a obřadem u sv. Jakuba je podstatný.

Rozumáři chtěli dokazovati vznik posledního pomazání z obřadů pohanských. Ale marně. V pohanských mystériích nebylo mazání olejem, leč v jednom případě. Po lamentacích na smrt kteréhosi boha mazali nařikače na hrdle. Má-li toto mazání něco společného s naší svátostí? Nemá. Jindy mazali pohané nemocného, poněvadž pokládali chorobu za dílo nepřítlivých bohů; mazání mělo jejich vliv zničiti. To jest magie. Poslední pomazání má zcela jiné rysy: modlitbu, mazání, pomoc Boží, uzdravení, odpuštění hříchů. Hledati vznik naší svátosti u Peršanů teprve nejde, nebo Peršané mazali mrtvolu, aby uchránili sebe nákazy. Ani od Židů nepochází. Židé užívali hojně pomazání, ale obřad, jež uvádí sv. Jakub, se u nich nenalézá. Jest jen jediný původ posledního pomazání: slova apoštolova.

P o d á n í. Nelze-li přetroutiti slov sv. Jakuba, nelze odstraniti svědectví minulosti. Nestačí pouze popírati. A když svědectví nejdou až do časů apoštolských, nestačí říci: vznikla tedy později. Z toho, že národ nezanechal stavebních památek z doby před dvěma tisíci lety, nenásleduje, že bydlel v jeskyních nebo na stromech. Kdo popírá božský původ svátosti, musí dokázati kladně, kdy vznikla. Zmínili jsme se o východní církvi. Oddělila se před tisíci lety. Nauka, kterou celá církev vyznává po tisíc let jako článek víry, od Krista přijatý, je neomylně pravdiva, i kdyby pro ni žádných jiných svědectví nebylo. Však svátost posledního pomazání měly — a mají namnoze dosud — východní sekty, které se odtrhly od církve v V. a VI. stol., jako nestoriani, Armeni, Syrové a j. Dnes promíchána je u nich nauka o ní mnohými bludy a nešvary, ale to je jen důkazem, že po oddělení od pravé církve nedovedli zachovati čistotu víry a obřadu. Tak u některých sekt kněží místo nemocného mažou sebe. Jinde, berouce slova sv. Jakuba věrně, žádají, aby bylo při posledním pomazání sedm kněží. Jinde opět je obřad tak dlouhý a obtížný, že by jej i zdravý člověk jen s námahou snesl. Z toho jde, že v V. a VI. stol. v církvi poslední pomazání bylo. Rozvážnému posuzovateli církevních věcí to stačí.

Proč máme z první doby jen málo svědectví? Příčin je mnoho. Svátost nebylo lze udělovati, neboť tím by se i kněz i nemocný prozradil. Nemocný byl někdy jediným křesťanským členem v rodině. Proto bylo spíše dovoleno, bráti si Nejsv. svátost domů, již bylo lze snadno ukrýti. Poslední pomazání nebývalo udělováno mučedníkům. Pak dlužno nezapomínati na

tajnostní kázeň. I dnes mluvíme o posledním pomazání poměrně nejméně. Nelze namítnouti, že spisovatelé mluví o jiných svátostech, nebo to činili nezbytně, jelikož proti nim povstali bludaři nebo nepřátelé. Té příčiny u posledního pomazání nebylo. Na váhu padá, že list sv. Jakuba jakožto kniha druhokanonická nebyl v církvi tak rozšířen jako spisy jiné, že se také až pozdě psaly k němu výklady. První výklady k němu vznikly na východě ve století V., na západě ve století VIII. Opět nový důvod. Zkoumáme-li smrt prvních křesťanů, pokud došly nás o tom zprávy, vidíme, že někteří umřeli brzy po křtu, někteří nebyli nemocní, nýbrž zemřeli náhle, někteří pokládáni byli za svaté. Sněm nicejský (kánon 13) nařídil, jak bylo uvedeno při pokání, že nikomu nemá býti odepřeno před smrtí viaticum (přijímání před smrtí). Byla povinnost rozhřešiti ho a připustiti k svátosti. Poněvadž poslední pomazání je jakýsi doplněk pokání, snadno mohlo býti v něm pojata. I dnes říkáme: přijal svátosti umírajících, byl zaopatřen a p. Zdaliž z toho plyne, že neudělujeme posledního pomazání? Neplyne. Když olej a mazání olejem od starověkých spisovatelů tolik jsou chváleny, právem lze mysliti, že mínili nejen mazání při křtu, nýbrž i při posledním pomazání, zvláště když sám apoštol o něm mluví. Můžeme zajisté říci, že poslední pomazání, jsouc doplňkem pokání, bývalo spojováno u nemocných s viaticem, i nevystupuje tak samostatně jako později. Ještě méně vystupovalo, když se udělovalo nemocným, konajícím veřejné pokání, když se veřejné pokání zkrátilo nebo bylo jen řídké. Však máme nicméně i zřejmá svědectví z doby velmi staré.

Ireneus vypravuje, jak někteří gnostikové lili umírajícím na hlavu olej smíchaný s vodou a říkali různá slova. Jinde dle, a také z dějin víme, že gnostikové nápodobili a znešvařovali pohanské a křesťanské obřady. Měl-li Ireneus při popisování uvedeného obřadu na mysli křesťanský obřad, gnostiky zneužitý, měli bychom v jeho slovech důkaz, že křesťané užívali u nemocných oleje, zajisté podle slov sv. Jakuba. — Origenes († 254) vypočítává způsoby, jimiž lze dojíti odpuštění hříchů, totiž: křest, mučednictví, almužnu, odpuštění, horlivost, lásku Boží. Jako sedmý, tvrdý a obtížný, jmenuje pokání, a dodává: „Při tom se také naplňuje, co dí apoštol: „Stůně-li kdo z vás . . .“ P. Kern S. J. a jiní tvrdí, že tu není řeč jen o pokání, nýbrž že tu pokání a poslední pomazání je shrnuto v jedno, říkáce: poněvadž poslední pomazání je též nějaké pokání a hříchy se jím odpouštějí, spojil je Origenes, mysle na hříšníka a na nemocného, anebo na nemocného hříšníka (kajícího), kde obou svátostí bylo třeba. Že mluví též o zvláštní svátosti, jde z toho, že se pokání mazáním neudělovalo. Významná jsou také jeho slova: „Každá duše potřebuje oleje milosrdenství Božího, a nikdo se nemůže rozloučiti s tímto

životem, nepřispěje-li mu olej nebeského milosrdenství.“ Tu je patrný poukaz na mazání nemocných a odpuštění hříchů skrze ně; odtud obraz: olej milosrdenství. Někteří bohoslovci vykládají výrok jinak. Práví, že Origenes hledal důkaz z Písma pro odpuštění hříchů v pokání, že mu připadla slova Jakubova, i že je uvedl pro pokání, co má platnost pro jinou svátost. Ani tak výrok nepozbývá zcela důkaznosti. — **Afraates** (kolem r. 336) vypočítává příležitosti, při nichž se užívá mazání sv. olejem. Olej je symbol (náznak) „svátosti života, která zdokonaluje křesťany, kněze, krále, proroky, osvěcuje tmy, maže nemocné, smiřuje kajlníky.“ Poněvadž jmenuje úkony úřední (křest, břmování, svěcení kněžstva, svěcení královské, prorocké, kajlné), lze souditi, že mluvě o nemocných, myslí též na úřední, t. j. svátostné mazání. — **Jan Zlat.** dokazuje, že kněží mají moc odpouštět hřichy. Při tom též spojuje pokání a poslední pomazání. Dí: „Kněží mají moc, odpouštět hřichy nejen v obrácení při křtu, nýbrž i po něm spáchané, nebo psáno je: „Stůně-li kdo z vás . . .“ **P. Kern S. J.** a jiní cení důkaznost místa toho neobyčejně. Právem zajisté. Sv. Otec často popisuje pokání, dává mu všelijaká jména, ale nikdy ho nezove olejem. Tuto přirovnává kněze k rodičům, dí, že tito dávají život přirozený, oni život nadpřirozený, podotýká, že tito nemohou zachrániti od tělesné smrti, oni však zbavují smrti věčné. Nyní naskytuje se mu příležitost, uvéstí výrok sv. Jakuba. Kněz pomůže nemocnému podobně, jako pomáhá křest k znovuzrození. Slovo svátost není tu vysloveno, ale je ve výroku obsaženo. — **Cyril Alex** varuje věřící, aby se v nemoci neutíkali k ďábelským prostředkům, napomínaje je, aby si vzpomněli na slova sv. Jakuba. — **Isák Ant.** († 460) z církve syrské kárá nešvary, které zanedbávají pomazání vznikly, a dí: „Sluhové Kristovi a pravověrní nosívali své nemocné a choré k oltáři, ale neosměluji se připravití olej, aby se nezdálo, že přezírají dům smření, nýbrž zachovávají pořádek práva, kde je kněz, jenž řídí lid.“ — **Innocenc I.** († 417): „Není pochyby, že dlužno bráti a rozumětí slova Jakubova o nemocných křesťanech, kteří mohou býti pomazáni sv. olejem křížma, od biskupa posvěceným; nejen kněží, nýbrž všichni křesťané mohou v své nebo svých potřebě mazání býti. Není třeba přidávati, že co řečeno je kněžím, nelze obracet na biskupa, neboť biskupové jsou zaměstnání jinak a nemohou ke všem nemocným jíti. Než může-li a má-li za vhodné, aby někoho navštívil, požehnal a křížmem pomazal, může, nebo ten může (udělití olej), kdo jej posvětil. Veřejným kajlníkům nemůže býti udělen (olej), nebo jest povahy svátostné. Či jak může těm, jimž se odpírají všechny svátosti, udělena býti jedna?“ Slovo křížmo znamená tu olej vůbec, nikoliv křížmo, jehož se užívá při břmování, neboť o břmování mluvil papež před tím, pravě, že může jen od biskupa býti uděleno. Ze slov je tolik

jisto, že pomazání pokládáno bylo za svátost, že je mohl udělovati i kněz, že se udělovalo nemocným, že veřejní kající byli z přijetí vyloučeni. — **A r m e n s k ý p a t r i a r c h a J a n M a n d a k u n i** († 487), zvaný druhý Zlatoústec, horlí proti čarodějným kouskům při nemocích, k nimž se i kněží utíkají. Dí: „Věřící povrhují dary milosti; apoštol dí: Stůně-li kdo z vás Sami (kněží) pobloudili, opustivše milost Boží, modlitbu a olej pomazání, které zákony o nemocných prikazují, utíkajíce se k čarodějnému umění . . .“ — **C a e s a r i u s z A r l e s** († 542) píše: „Když nastane nemoc, přijmiž nemocný tělo a krev Páně, poté pomaziž tělo své, aby se naplnilo, co psáno je: Stůně-li kdo z vás . . . Vizte, bratři, že ti, kdož se v nemoci k církvi utekou, obdrží i těla zdraví i odpuštění hříchů.“

Spisovatel článku o posledním pomazání ve franc. bohovědném slovníku, probrav všechny výroky prvních pěti století s přísnou kritičností, končí: „V prvních stoletích není tedy mazání nemocných neznámo. Nejen věřící užívali posvěceného oleje proti všelikému neduhu, nýbrž byla též mazání s účiny duchovními. Mnohé výroky, zdá se, poukazují na úkon svátostný; některé ukazují přímo jeho existenci. Dvakrát jsou slova sv. Jakuba uvedna úplně, nic se z nich neztratilo. Origenes a sv. Jan Zlat. jsou daleci toho, aby viděli v nich pouze slib jako prostředek na uzdravení; oba, jeden v Alexandrii, druhý v Antiochii, hlásají usmířující význam mazání, ano tak, že na ostatní účiny zapomínají.“

Jsme v době, kdy se svědectví množí, kdy obřadné knihy obsahují obřady pomazání, kdy sněmy (Chalons 813, Cáchy 836, Mohuč 847, Pavia 850, a j.) je jmenují a uznávají, kdy bohoslovci jako Petr Dam., Beda, Bonifac, Alkuin, Paschal Radbertus a jiní o něm píší. Tak dí sněm chalonský: „Podle svědectví sv. Jakuba, s nímž souhlasí svědectví Otců, mají nemocní pomazání býti od kněží olejem, který od biskupů byl posvěcen.“

S c h o l a s t i k o v é pokládali všichni poslední pomazání za svátost, ale někteří pochybili, řkouce, že bylo ustanoveno od sv. Jakuba na popud a osvětlení sv. Ducha.

Spisovatel kritického článku ve franc. bohovědném slovníku shrnuje výsledek zpráv od počátku V. do VIII. století asi takto: Slova sv. Jakuba často jsou uváděna a doporučována. Vidíme je v knihách liturgických a mravovědných. Olej je křesťanům prostředkem, jakým jej Spasitel chtěl mít. Biskup jej svěť. Jediný jest výrok, a ještě nejistý, který dovoluje světit olej také knězi, nejspíš tak, že směl slova zároveň s biskupem říkat. Olej má jména, která účinnost jeho zjevují. Jen ten má na něj právo, kdo je nemocen, křesťanem, nevyloučeným z církve. Stav jeho podle jedněch musí býti těžký, podle jiných nikoliv. Nestoriani užívají oleje nemocných do-

konce na usmíření některých kajícníků. Je doporučován hlavně tam, kde se ujmaly všelijaké obřady pověrečné. Armenský katolikos činí jej závazným. Kněží mažou nemocným hlavu konajíce kříž, ohlašuje kniha svěcení španělská z V. stol. Mazání dává zdraví těla i duše. Odpuštění hříchů je uváděno ode všech, kteří citují slova apoštola. Oba účinky zaznamenány jsou nejen u Otců církve, nýbrž i v obřadních knihách. Někteří spisovatelé kladou váhu na uzdravení těla, někteří na odpuštění hříchů. Řidčeji je řeč o mazání jako přípravě na sv. smrt. Má jméno sacramentum, t. j. řadí se ke křtu, eucharistii atd. Biskup má právo udělovati pomazání, ale činí tak zřídka. Obyčejně uděluje je kněz. Několik kněží se nevyžaduje. Též laikové užívají oleje posvěceného, ale to bylo užiti soukromé, na způsob svátostiny. Svátostné mazání udělují jen kněží. Při pomazáních se zázračným účinkem nelze vždy rozoznati, kdy šlo o svátost a kdy o dar darem daný (charisma); hledati v těchto událostech důkaz pro svátost, je zbytečno. Je, jak patrně, dostatečně prokázána.

Z rozumu lze asi takto souditi. Pán Ježíš ustanovil duchovní pomoc pro nejdůležitější okamžiky života, i je zcela přirozeno, že nezapomněl na těžkou chvíli smrti. Tento důvod je zesílen tím, že Pán Ježíš za svého života viděl bídu nemocných, jim pomáhal a pomáhati dával, že poznával na jiných i na sobě těžkost smrtelného boje. Vystupoval jako potlač dýbla a jeho moci na zemi, ale ďábelské nástrahy jsou sotva kdy tak nebezpečné jako před smrtí. Proto námitka protestantů, že není pro poslední pomazání místa, nemá smyslu. Také nelze namítati, že stačí zpověď nebo přijímání. Tu by mohl někdo říci, že i břimování je zbytečné. Nejde totiž jen o milost vůbec, nýbrž o zvláštní milost, která u každé svátosti má jiný účel. Křest obrozuje, břimování zdokonaluje, eucharistie je duchovním pokrmem, pokání usmíruje a léčí: poslední pomazání je lék duše a těla v nebezpečné nemoci. Milost, kterou uděluje, má povahu tohoto léku: posiluje v tělesných bolestech, někdy i uzdravuje, duchovně ničí následky hříchů, ano i hřichy samy, chrání od nástrah ďábelských, usnadňuje poslední boj. Toho všeho je nemocnému svrchovaně třeba. Bůh mohl ovšem všechny milosti dáti jedním viditelným znamením, ano i bez něho, ale je přece vhodné, aby různá povaha milostí byla také zevně různě naznačena. Proto sněm tridentský propuká právem, mluvě o posledním pomazání, v díky „nejdobrotivějšímu Spasiteli“ za pomoc v době, kdy se nepřítel duší snaží více nežli v životě nám uškoditi a do zkázy nás uvrci.

Účel posledního pomazání.

1. Pán Ježíš chce spásu všech lidí. Z velikého díla lásky, v němž se všecek za nás obětoval, soudíme právem, že chce naši spásu dokonale, abychom ji došli nejen jistě, nýbrž i rychle. Co zdržuje člověka, jenž opustil tento svět, že nemůže vejít do věčné slávy? Očistec. Proto chce dobrý Spasitel, aby člověk dlouhotrvajících muk netrpěl. Za tím účelem ustanovil svátost posledního pomazání, které umírajícího, nečiní-li milosti Boží překážek, uzpůsobuje, aby věčného cíle svého dosáhl rychle. Jak se to děje? Že poslední pomazání dá duši plné duchovní zdraví. Proto říkáme, že bližším účelem posledního pomazání, k němuž všechny jeho účinky směřují, jest **d o k o n a l é z d r a v í d u š e**. Pravíme bližším, poněvadž posledním cílem této svátosti, jako vůbec každé věci, je sláva Boží.

Řekneš: Má tedy poslední pomazání, dobře jsouc přijato, způsobiti, aby člověk rychle umřel a přišel do nebe? Odpovídám: ne tak. Rychlé přijetí do nebe týká se očistce, nebo jen očistec má povahu trestu, je stavem, v kterém duše vlastně nemá býti, zdržuje ji proti vůli Páně mimo nebe, totiž pro neodpykané časné tresty. Život je stav člověka přirozený, dar Boží, příležitost k zásluhám. Proto nelze říci, leda výměněčně: Pán Ježíš chce krátký život, aby člověk přišel brzy do nebe. Naopak spíše lze se domýšleti, že chce dlouhý život, aby člověk mnoho pracoval pro Boha a obohatil svou duši. Proto může zcela dobře býti se svátostí spojeno jako zvláštní účel uzdravení tělesné. Někdy uzdravení nebo ulehčení může býti právě příčinou, že se spása člověka urychlí, jelikož uzdravení nebo polehčení může za určitých podmínek způsobiti zdraví duše, kterého by člověk rychlou smrtí nedosáhl.

Řekneme tedy: **Účel posledního pomazání je dokonale ozdravení duše, aby mohla hned po smrti vejít do nebe.** Tohoto účelu svátost vždy dosáhne, když člověk učiní, co na něm jest. Poněvadž však tělesné uzdravení může býti člověku někdy prospěšnější k spáse, je patrné, že může býti též účelem posledního pomazání, pod podmínkou totiž, když hlavnímu účelu v určitém případě prospívá. Tak učí P. Kern T. J., bývalý profesor bohovědy v Innspruku.

2. Rozvedeme krátce tuto nauku podle jeho spisu.

a) Odpovídá dobrotě a milosrdenství Krista Spasitele našeho, dáti umírajícím posledním pomazáním silu a účinnost, aby odstraněny byly všechny překážky, které zdržují duši, opouštějící tělo, od vstupu do slávy.

Sv. Jan píše: Ježíš, měv v lásce svoje, kteří byli ve světě, projevil jim lásku měrou nejvyšší (Jan 13, 1). Miloval je až do okamžiku, kdy mu bylo odejít se světa, a miloval je tak,

že více jich milovati nemohl. Co řekl o apoštolích, má platnost o všech věřících v něho. Sněm tridentský, velebě tuto lásku, z které dal nám svátosti, abychom všem nepřítelům duše odolali a bez úhony se zachovali, uvádí ji jako důvod, proč „také konec života opatřil svátostí posledního pomazání jako nejsilnější ochranou.“ A dodává: „Nepřítel náš hledá a užívá sice příležitosti celého života, aby pohltil duše naše každým způsobem, ale není doby, v které by naplnal prudčeji všechny síly své zloby, aby navždy nás zahubil a důvěru naši, možno-li, v milosrdenství Boží zviklal, jako když vidí, že nastává nám odchod ze života.“ Co nám tedy dá poslední pomazání od Krista ustanovené, aby bylo naší nejpevnější ochranou? Člověk má strach ze spáchaných hříchů, z nastávajícího soudu Božího, před mukami očistcovými, před tělesným rozkladem, Proto dá Pán duši jeho bezpečnost vzhledem k těžkým hříchům, očistí ji od hříchů všedních, ulehčí jí a posilní ji důvěrou v milosrdenství Boží, pohne ji, aby své bolesti obrátila k větší své slávě v nebi, vytrhne ji z úkladů ďábelských, odstraní smutné následky hříchů. Krátce: připraví duši k bezprostřednímu vejítí do slávy. Či dal by dokonalou pomoc, kdyby neodvrátil zlého, vydal duši ohni očistcovému ve chvíli, kdy má slyšeti: vejdi v radost Pána svého? Nedal. Proto bylo by lze říci, že milosrdenství Páně není úplné, jelikož by nedal choti své vše, co ve prospěch dítek svých může žádati. Staří zvali poslední pomazání „sladkost uzdravující Boží milosti“; jak by to bylo pravda? Suarez píše: „Tato svátost odstraňuje, nenalézajíce překážek, všechno zlé, které by mohlo zdržeti vstup do nebe.“ Tak se pomazání stává řečenou sladkostí.

b) Svati Otcové tutéž pravdu dosti zřetelně vyslovují a obřadní knihy staré církve naznačují.

Sv. Otcové mluví o posledním pomazání zřídka. Označují jako jeho účín odpuštění hříchů, ale jasně nedí, že je to odpuštění úplné co do viny i trestu. Nicméně podávají aspoň látku, na které scholastikové mohli budovati. Sv. Jan Zlat., velebě moc kněžskou odpouštění hříchů, jmenuje křest a poslední pomazání. Proč vynechal pokání? Proto, soudí P. Kern, že sv. Otec uvádí vzhledem k účelu svému jen svátosti, v nichž se dává „úplné“ odpuštění. Neznámý spisovatel z doby sv. Augustina dí, že duše milosrdná a čistá, opatřena byvši posledním pomazáním, uslyší slovo, kterým Pán volá v radost svou. — Sv. Hilarius dí, že se svátostmi pokoje a oleje (eucharistie a pomazání) připravuje blažený mír a věčná plnost nebeských darů. — Sv. Otcům jest olej obrazem milosrdenství Božího, dokonalého uzdravení duše. Prokop z Gazy (525) píše: „Olej je obraz radosti, kterou čerpáme z božské naděje, znamení rychlého, bezpečného a veselého přístupu k Bohu“. Sv. Jeronym dí, že oleje bylo užíváno v starých obětech, abychom mohli přijmouti blaho věčného světla, klid po námáhách

a únavě, zdraví po usmíření hříchů. Podobně sv. Řehoř Nys. Sv. Augustin píše, že olej jest útěchou dobré naděje pro dané odpuštění k usmíření pokoje. — Mnozí církevní spisovatelé uvádějí obřad sv. Jakuba mezi prostředky na odpuštění hříchů. Tak Origenes, Caesarius z Arles, Kassian. Těchto výroků užívají protestanté na důkaz, že po křtu není již zpověď hříchů potřebná. Katolíci jim odpovídají, že řečení spisovatelé jmenují všechny způsoby, jimiž lze dosáti dokonalého odpuštění hříchů, na př. mučednictví, veliké skutky kající, neobyčejně vroucí lásku. Z toho však neplyne, že zpověď není potřebná. Hurter dří, že řečení círk. spisovatelé uvádějí prostředky obsažně i rozsahně (intensive, extensive) dokonalé, méně slovem rozsahně i malé hříchy, slovem obsažně časné tresty, naklonnosti k zlému a p. Zdá se tedy, že poslední pomazání kladou na roveň s těmi prostředky, jež ničí i časné tresty a dávají plné zdraví duše, jako křest, mučednictví a p.

Staré obřadní knihy prosí při svěcení oleje, aby „tato látka byla nositelkou spasitelné milosti, odpuštění hříchů, lékem života a spásy, zdravím a neporušitelností těla a duše a ducha, posílněním dokonalým,“ aby byla „ochranou těla, duše a ducha, na odstranění všech bolestí, vší slabosti, vší těžkosti mysli a těla . . .“ Žádají tedy „dokonalého zdraví těla i duše.“ Při udělování posledního pomazání (VII.—XI. stol.) volal kněz úpěnlivě k milosrdenství Božímu, aby svátost dokonale uzdravila duši nemocného, by bezprostředně po tomto životě vešla do věčné slávy. Kdo čte tyto slavnostní modlitby, nabývá mínění, že církev tehdy měla přesvědčení, že svátost sv. oleje dává duši touž čistotu jako křest. P ř í k l a d : „Bože, slávo spravedlivých a milosrdenství hříšníků, dej tomuto služebníkovi N. plné odpuštění a smiluj se prošen jsa místo pokání: aby, ježto lituje předešlých hříchů, nezakusil budoucích zel a ničeho, co podléhá lítosti, se nedopustil. Odpusť mu, Pane, všechny zločiny a obnov jej, usmířen jsa, v spravedlnosti, aby bezpečně zasloužil vejíti do nebeského Jerusalema.“ Opět v jiné se modlí, „aby Pán nemocného posvětil dokonale, aby jeho duch, duše a tělo zachovány byly bez úhony k příchodu Pána Ježíše.“ Zase prosí za milost pro nemocného, aby mu neškodilo vědomí viny k trestu víc, nežli mu prospěje odpuštění a usmíření dobroty Boží.

Proto píše sv. Egbertus, arcibiskup yorský (stol. VIII.) o posledním pomazání: „Toto pomazání má si každý věřící, možno-li opatřiti, jakož i ustanovení, jež k němu patří, poněvadž je psáno, že kdokoliv tuto disciplinu měl, toho duše po smrti jest tak čistá jako duše dítěte, jež hned po křtu umře.“

c) Scholastikové prohlašují jako pravdu jistou, že poslední pomazání připravuje duši umírajícího k bezprostřednímu vstupu do věčné slávy. Tato pravda jest jim pravdou základní, z níž odvozují jiné nauky o této svátosti.

Blaž. Albert Vel. píše: „Pomazáním připodobňujeme se Kristu z mrtvých vstalému, poněvadž se umírajícímu dává obrazně budoucí sláva, když se všechna smrtelnost od vyvolených odnímá.“ Tato nejasná slova nabývají jasnosti výkladem Albertovým, že poslední pomazání znamená úplnou čistotu duše a těla odstraněním všech překážek k slávě z obou částí lidské bytosti. Jinde dle o posledním pomazání že „očistění všech pozůstatků, pokud jsou překážkou k bezprostřednímu rozvoji a oslavě těla, je podstatný účín této svátosti.“ Sv. Bonaventura píše: „O posledním pomazání dlužno držeti, že to je svátost umírajících, připravující a disponující k dokonalému zdraví;“ opět: „Poslední pomazání . . . dává milost, jež uzdravuje duchovní nemoci, a milost k dokonalému zdraví, které náleží slávě. Proto olej značí uzdravování, posvěcený olej nadpřirozené uzdravování, jednoduchý olej, že k slávě stačí dobré svědomí.“ — Sv. Tomáš Akv. dle: „Tato svátost připravuje (disponuje) člověka bezprostředně k slávě.“ „Duchovní uzdravení, užívané na konec, musí býti dokonalé, poněvadž jiného pak není. Olej dlužno posvětit, „pro plnost milosti, jež se uděluje, nejen aby odňala vinu, nýbrž též pozůstatky její a slabost těla.“ „V posledním pomazání dává se dokonalé zdraví duchovní.“ „Poslední pomazání odstraňuje pozůstatky hříchů a činí člověka připravena ke konečné slávě.“ — Skotus, výjimečně souhlasí se sv. Tomášem, píše o posledním pomazání: „Jelikož člověk nemůže býti oslaven a vejíti v blaženost, má-li malé hříchy, jež od slávy zdržují, . . . jest přiměřené, že Bůh, jenž nikdy nezanechává člověka bez prostředku spásy, ustanovil nějakou svátost, jež účinně a přímo a plně znamená v přijimateli konečné odpuštění všech malých hříchů, aby byl uveden v neporušitelnou spásu věčného života.

Také na východě jsou Otcové, hlásající touž pravdu. Šimon Soluňský veleblí sv. olej, vykládá obřad pomazání, praví, že posvěcuje rozum a smysly, dává dokonalou svatost, dle, že osvěcuje duši, posvěcuje tělo, hojí rány, odnímá slabost, očišťuje od bláta hříchů, získává milosrdenství Boží, dává radost. Manuel Caleasi (XIV. stol.), konvertita, píše, že poslední pomazání doplňuje, co léčeni duše pokáním nedokonallo, aby v člověku nic nezůstalo, co by mu bránilo získat věčnou slávu, že jest pečetí úplného duchovního ozdravení. — Tytéž myšlenky jsou v rozmanitých obratech obsaženy v modlitbách, jimiž různé východní církve světlí olej.

d) Konečně plyne pravda naše ze slov *tridentského sněmu a různých synod.*

Sněm tridentský dle, že „poslední pomazání je podle sv. Otců nejen dovršením pokání, nýbrž celého křesťanského života, jenž má býti ustavičným pokáním.“ Tím ovšem vyslovuje s nimi souhlas. Co chybí svátosti pokání? Sněm dle, že

pokání dává odpuštění hříchů a činí z hříšníka novou bytost v Kristu, že však k tomuto úplnému obnovení docházíme mnohými slzami a bédami, jelikož toho spravedlnost Boží žádá. Když tedy poslední pomazání je dovršením (konsumativum) pokání, doplňuje patrně, co tomuto chybí, t. j. dává takové dokonalé odpuštění jako křest. Odpouští se tedy nemocnému, jenž řádně je připraven, všechna vina a všechny tresty, aby byl dokonale připraven pro odchod do nebe. — Dále dle sněm, uváděje slova sv. Jakuba, že pomazání ničí hříchy, jež by zbyly odpykati, a pozůstatky jejich. Co jsou tyto pozůstatky? To nejsou nemoc, bolesti a fyzické náklonnosti, jež ani ve křtu se neničí, nýbrž to, co po odpuštění hříchů ještě od Boha odděluje, totiž malé hříchy, jež nebyly odpuštěny pokáním, časné tresty, mravní slabost vzhledem k vášním, nehodnost zvláštní milostivé prozřetelnosti Boží, krátce vše, proč urážka Boží není ještě úplně zničena. Římský katechismus dle, že pomazání ničí „všecky“ pozůstatky hříchu; proto lze souditi, že tak smýšlel i sněm.

Vznikem protestantismu se tato pravda poněkud zatemnila. Protestanté učili totiž, že duše spravedlivého po smrti bez výjimky ihned přichází do nebe. Katolíci, hájíce vry v očistec, jenž se naukou protestantskou stával zbytečným, zdůrazňovali důvody pro očistec někdy tou měrou, že tím oslabili účín posledního pomazání. Někteří zašli až tam, že učili, že se stává zřídka, aby duše po smrti vešla bez očistce do nebe. Podobná věc se v ohni boje přihází pravidelně. Když nastane uklidnění, uvedou se důvody na pravou míru. — Jiná příčina, proč bohoslovci o cíli od nás stanoveném měli rozmanité pochybnosti, byl přísný jansenismus. Jansenisté ukládali při pokání tvrdé pokuty. Vůbec svou přísností obklopovali se září dokonalosti. Mnozí katolíti bohoslovci svůdnému směru poněkud podlehli. Proto zdálo se jim nepřipadné, aby poslední pomazání ničilo snadno a cele pozůstatky hříchu a připravovalo přímo pro nebe. — Neznalost sv. Otců a velikých bohoslovců způsobila také nejednou, že spisovatelé, dávajíce se vésti jen svým zdáním, hlásali toliko částečné odpuštění zůstatků při posledním pomazání.

Odtud přišlo, že dnes o nauce, kterou jsme dovozovali, není plného souhlasu mezi bohoslovci. Zvláště mravovědci bývají v táboře nám protivném. Nicméně mnoho vynikajících bohovědců hájí naši nauku, dávajíce se vésti hlavně vahou tridentského sněmu, na př. Natalis, Kornelius a Lapide, Laymann, Bekanus, Sylvester Maurus, Wirceburgenses, skotisté, Mastrius, Alfons Liguori a j. Svědectví místních sněmů pomíjíme. Jen podotýkáme, že všechny přijetí posledního pomazání důtklivými slovy doporučuji.

Cíl posledního pomazání, který zjevuje nám v nejtěžší chvíli nesmírnou lásku božského Srdce Páně, věru povzbuzuje,

abychom poslední pomazání hodně přijali, získali si tak úplné ozdravení duše a připravili si bezprostřední vejítí do věčné blaženosti.

Viditelné znamení posledního pomazání.

Jde o látku a tvar, z nichž viditelné znamení se skládá.

1. Látkou vzdálenou posledního pomazání je posvěcený olej olivový. O té věci nebylo nikdy sporu. Nestorius prý přidával do oleje vody a prachu z ostatků svatých. Apoštol dává prostě olej; rozuměl jím olej olivový, nebo tak se slova všeobecně užívalo. Olej má býti čistý, bez příměsí. V Rusku přidávají prý podle podobenství o milosrdném samaritánu, aneb aby označena byla milost, působící radost, do oleje něco vína, kterýžto zvyk vznikl někdy v XVI. stol., u Řeků dá se dokázati též obyčej již dříve. Však v ruských věroukách není o tom nic. Snad má tedy pravdu Archangelskij, že zvyk ten je opuštěn. Nestoriani přidávají do oleje vody a ostatkového prachu. Innocenc I. jmenuje, jak jsme v předešlé stati uvedli, křížmo, avšak myslí na prostý olej, ne na olej s balsamem. Přimíšení jiných věcí do oleje dlužno pokládati za nepotřebné, ano za neoprávněné, avšak nečiní svátost neplatnou. Ale jiný olej nežli olivový byl by zajisté látkou neplatnou, nebo apoštolem je naznačen a všechny obřadníky církve západní a východní jmenují jedině olej olivový. Cyrill Alex. podotýká, že Marek a Jakub jmenují toliko jej. Sněm florentský a tridentský dává, že látkou posledního pomazání je olej olivový. Tomáš Akv. uvádí jako důvod, že se jen olivový olej jmenuje vlastně olejem, kdežto jiné podobné tekutiny se tak zovou pouze pro podobnost s ním. Již on znal zvyk, přiměšovati víno. Praví, že ukazuje více na pokání nežli na uzdravování, jež se olejem naznačuje.

Olej má hluboký význam obrazný. Sv. Řehoř Nys. dává: „Olej jest látkou světla, občerstvuje únavu, mírní bol, obveseluje ducha, dodává síly bojujícím.“ Podobně Řehoř Vel. Sv. Tomáš vidí přiměřenost v tom, že olej tiší, hluboce vniká a se šíří. Sněm tridentský dává, že mazání olejem označuje vhodně milost sv. Ducha, kterou duše nemocného neviditelně je pomazána. Římský katechismus tento význam rozvádí. Dává: „Jako olej velice umenšuje bolesti těla, tak síla této svátosti mírní zármutek a bolest duše. Olej vrací zdraví, přináší veselost, živí světlo, obnovuje síly unaveného těla. To vše činí svátost božskou mocí v nemocném.“ — Vizme některý význam podrobně. Ratolesti olivové znamenají plnost Božího milosrdenství, a poslední pomazání je svátost milosrdenství, neboť je pomocí, jak poznamenává sv. Tomáš Akv., v době, kdy

člověk je v stavu politování hodném. Olej je tučný, což znamená, že se milost v pomazání uděluje hojně, anať duši plně hojí, dávajíc jí, jak dří sv. Tomáš Akv., nejen odpuštění hříchů, nýbrž také odpuštění jejich pozůstatků, a sílc tělo v slabosti. Olej hojí rány a mírní bol (Luk. 10, 34; Is. 1, 6). Každá milost hojí duši, ale nejvíc pomazání; proto zove se božským lékem a olej je na nebeský lék svěcen. Toto hojení je na konci života úplné a milé; úplné, poněvadž jiného pak už není, milé a příjemné, působíc, aby naděje v spásu nepoklesla, ale těšila. Poslední pomazání, řádně přijaté, to vše také působí, nahrazujíc, co bylo ze slabosti při pokání nedokonalé. Olej občerstvuje pomazané jím tělo. Pomazání občerstvuje duši a tělo, tělo v utrpení, duši v bojích duševních. Olej býval při slavnostech lit na hlavu na důkaz radosti. Pomazání budí radostnou naději spásy. Olej činí tělo lesklé. Pomazání zvyšuje skvoucí krásu duše. Také znamená čisté svědomí.

Olej musí býti biskupem posvěcen. Posvěcený olej naznačuje vhodně, že se svátost uděluje těm, kteří křtem sami také jsou již posvěceni, a že pomazání je svátost živých, u nichž se stav milosti předpokládá. Innocenc I. nazývá olejem nemocných olej posvěcený, staré obřadníky mají svěcení oleje na Zelený čtvrtek, sv. Basil odvozuje svěcení vody a oleje z apoštolského podání, Eugen IV. dří, že látkou pomazání je olivový olej od biskupa posvěcený. Pavel V. odsoudil r. 1655 mínění, že lze užítí oleje od biskupa neposvěceného, a kongregace odpověděla r. 1842, že se kněží mají tímto rozsouzením řídit i v případě nutnosti. Z toho dlužno souditi, že ne-li jistě, tedy aspoň pravděpodobně je nesvěcený olej látka neplatná. Posvěcen musí býti od biskupa. Na východě světlí kněží olej při úkonu samém, a to při pomazání každého smyslu zvlášť. — Malinovskij vytýká jako nepřístojnou novotu, dovolovati knězi pomazání, ale nikoliv posvěcení oleje. Odporuje prý podání a ukazuje snahu biskupů vyvýšiti se nad kněze. U sv. Jakuba mluví se o kněžích jako vykonavatelích pomazání. Podle apoštolských ustanovení má světiti olej biskup, není-li přítomen, tedy kněz. Tak bylo prý v staré církvi a Innocenc I. obyčej schválil. Však slavné svěcení oleje, které východní patriarcha koná slavnostně na Zelený čtvrtek, ukazuje, že vlastně náleží biskupu. O tom Malinovskij mlčí. Též nepřipomíná zvyk, mazati zdravé olejem na Zelený čtvrtek posvěceným.

Důvod, proč svěcení olejů je vyhrazeno biskupům, jest, že účín pomazání má býti plné uzdravení duše, a že proto svěcení oleje má býti konáno od toho, kdo má plnou moc. Avšak papež může dáti dovolení, aby i prostý kněz jej světil. Klement VIII. rozhodl, že řečtí kněží nemají býti nuceni k tomu, aby užívali oleje od biskupa posvěceného. Benedikt XIV. prohlásil, že tuto moc mají z výslovného nebo mlčky daného povolení sv. Otce, poukazuje na tisíciletý zvyk východní.

Sv. Tomáš Akv. uvádí tři důvody, proč olej musí býti posvěcen. První, poněvadž všecka účinnost svátosti je od Krista. Svátosti, jichž sám užil, mají účinnost už z toho užiti; tak dotekem dal vodě obrozující moc. Oleje neužil a dotekem neposvětil; proto při všech mazáních je třeba jej posvětit. Druhý důvod je plnost milosti, jež se uděluje, totiž nejen odpuštění hříchů, nýbrž i pozůstatků po nich a uzdravení tělesné. Třetí důvod, poněvadž uzdravení při svátosti není přirozeným účinem oleje; proto mu tento účín musí býti dán posvěcením. Na západě dlužno pokládati olej od kněze posvěcený za látku ne-li neplatnou, jis otně za velmi pochybnou. Na otázku, je-li udělena svátost, užije-li se jiného oleje od biskupa posvěceného, na př. křtěnců nebo křížma, jenž není přímo posvěcen pro nemocné, nelze prostě říci, že není udělena; v nutnosti bylo by proto lze ho užiti podle sv. Alfonsa pod podmínkou. Nestačí-li posvěcený olej, lze do něho přimísiti trochu neposvěceného.

2. Látkou bližší je mazání. Látka stává se zevním svátostným znamením teprve tím, že se jí svátostně užije; u této svátosti děje se to mazáním, k němuž ovšem musí přistoupiti ještě tvar. Mazání je sedmeré. Podle sněmu florenckého: na očích pro zrak, na uších pro sluch, na chřípích pro čich, na rtech pro chuť a řeč, na rukou pro dotyk, na nohou pro chůzi, na bocích pro rozkoš v nich sídlící. Sv. Tomáš vykládá, že se to děje na znamení léčení. Lék dává se na místo, kde je nemoc, duchovní lék mazáním na sídla duchovních nemocí. Jsou jimi smysly: boky jako sídlo žádostivosti vůbec, nohy jako hlavní služebník smyslů pohybem atd. Poněvadž první vloha je vloha poznávací, proto nejprve se maže oko. Jest jisto, že mazání na pěti smyslech není ustanoveno od Pána Ježíše. Proto mazání, jak se nyní děje, totiž nynější způsob mazání, není nezbytný jako prostředek. Bylo mínění, jež přijal také sv. Tomáš Akv., že mazání na pěti smyslech patří k podstatě viditelného znamení. Avšak mínění toho nelze obhájit. P. Kern dokazuje upřílišenost jeho zevrubně. Dokazuje, že mazání pěti smyslů nebylo na východě nikdy plně rozšířeno, a že na západě zavedeno bylo teprve v XVII. stol. Že nepatří mazání boku k podstatě, je patrné z toho, že se u žen nedělo nikdy, u mužů je opuštěno. Také mazání na nohou není potřebné. Z toho, že Eugen IV. v dekretu Armenům jmenuje sedm mazání, následuje toliko, že takový byl tehda u katolíků zvyk a že má býti u Armenů též zachován, nikoliv však, že sedm mazání náleží k podstatě zevního znamení, dokonce pak ne, že jde o výnos ex cathedra, jak míní Malinovskij. Nyní se má všeobecně za to, že i jedno mazání stačí k platnosti. Jako důvod, zajisté vážný, uvádějí rozmanité zvyky u různých církví. Řekové, ač mazáním neskrblí, mají přikázáno vlastně jen jedno, ale maží čelo, bradu, tváře, prsa, ruce na

obou stranách a nohy. Malinovskij dří, že se děje na řečených místech sedmkrát po sobě, ale nohou nejmenuje. Prý proto, že číslo sedm je posvátné a má hluboký význam. Dále proto, že se modlitba Eliášova, aby nepršelo, sv. Jakubem hned po slovech ustanovení připomenutá, opakovala nejspíše také sedmkrát. Avšak je jisto, že na východě nebylo tomu tak. Theodolfus (stol. IX) píše, že se olej na nemocného leje jednou velikým křížem od hlavy k patě a od pravice k levici. Obřadník z téže doby má, že se má udělovati mazáním obličeje a rukou. Arkadius (XVII. stol.) píše, že Řekové maží čelo, bradu, obě tváře, aby mazání obličeje mělo tvar kříže, pak prsa, obě ruce z obou stran a nohy. Na západě v sakramentáři Řehořově dovoluje se mazání patera smyslů, ale pravidlo nařizuje, že se mazání má dříti na krku, dásni, mezi lopatkami, na prsou a na místě největší bolesti. Jiný obřadník připisovaný Řehoři Vel. nařizuje mazání v podobě kříže jen na hlavě. Jinde konáno 12 až 16 znamení kříže olejem. V nutnosti, když nemocný již umírá, dovoluje i nynější obřadník římský jediné pomazání. Také účín svátosti není kolikový, nýbrž jeden. Na východě udělovalo se podle sv. Řehoře Naz. pomazání po sobě. Na Rusi byl tento zvyk též velmi rozšířen; Malinovskij se o něm zmiňuje. Byla to jedna svátost, ale sedmerým pomazáním na sedm dní rozděleným. Poněvadž věroučného rozhodnutí o sedmerém pomazání není a různost námi právě naznačená byla trpěna, nenáleží k podstatě svátosti. Ovšem dlužno zachovati obřad, jak je církví nařízen, nebo kde běží o platnost svátosti, není dovoleno řídit se míněním pravděpodobným. Při nakažlivých nemocích lze užítí při mazání nástroje, na př. bavlnky. Také mazání křížem nenáleží k podstatě viditelného znamení.

3. Tvar posledního pomazání jest modlitba, značící jeho účín. V latinské církvi dří kněz: Skrze toto svaté pomazání a své předobrotivé milosrdenství odpustiž tobě Bůh, cokoli jsi zavinil zrakem, sluchem . . . Řekové (též Rusové) užívají tvaru: „Otče svatý, lékaři duší a těl, jenž jsi poslal jednorozeného Syna svého, Pána našeho Ježíše Krista, hojícího všechny nemoci a osvobozujícího nás od smrti, uzdrav také svého služebníka N. slabostí těla zachváčeného a obživ jej milostí tvého Krista, přímlovou (jmenují se svatí) a všech svatých. Amen.“ Jest ještě veliký počet jiných tvarů, zachovaných v různých obřadních knihách. P. Kern uvádí jich veliký počet, tak tvar schválený synodou v Zámožci 1720, na hoře Libanonu 1736, Melchitů 1835, srbský z XV. stol., pak mnohé západní prosebné i oznamující a smíšené a j. a j. I naskytá se otázka, co náleží k podstatě svátostních slov. Poněvadž pomazání pod všemi těmito tvary bylo zajisté platné, nenáleží k podstatě slov to, čím se liší, nýbrž jen to, co jest jim společné. Některé rozdíly jsou: Mnohé tvary připomínají bližší

látku, některé jako řecké nikoliv; někdy je jedna formule pro všechny smysly, někdy každý smysl má svou formuli; některé tvary připomínají jen odpuštění hříchů, smysly spáchaných, jako naše formule, některé jen posilnění, některé jen uzdravení tělesné a posilnění, jako řecké, některé odpuštění hříchů a uzdravení; někdy sebrali formule různých církví a říkali je posloupně všechny atd. Skoro všem společné jest, že označují úkon mazání a účín jeho, záležející v odpuštění následků po hříších. V latinském tvaru jsou to tedy slova: Skrze toto pomazání odpustiž tobě Bůh, co jsi zavinil. Sv. Officium uznalo také skutečně r. 1906, že tento tvar v nutnosti stačí. Nenáleží tedy k podstatě ani vzývání milosrdenství, ani, ač mnozí bohoslovci tvrdili opak, jmenování smyslů. Prav. Malinovskij vytýká, že my nezdůrazňujeme dostatečně uzdravení tělesné, jež prý je hlavní a první účel svátosti. My prý jen připravujeme na smrt, modlíce se toliko za odvrácení ďábelské síly od nemocného. Tak prý jsme změnilí vnitřní smysl svátosti a odstoupili jak co se týče přijímače tak i udělovače od starokřesťanských řádů. Aj! Jakoby nějaká svátost mohla míti za hlavní účel něco jiného než-li milost!

Často byl veden spor, může-li tvar míti také pouze oznamovací způsob. Náš tvar má způsob prosby, ač pravidelně bývá v kat. církvi tvar oznamovací. Je dějepisně zjištěno, že se užívalo také tvarů oznamovacích. Obřadník Ambrožův má tvar: Maži tě posvěceným olejem ve jménu Otce..., abys jako pomazaný voják byl připraven k boji a přemohl mocnosti povětří. — Tvar na způsob prosby je prý od Rehoře Vel. Ale ještě za Tomáše Akv. užívalo se tu a tam tvaru oznamovacího: Maži tě... a p. Na východě užívalo se většinou prosebného tvaru. Ale ač východané mají pro prosebný tvar zvláštní zálibu a užívají ho i tam, kde my užíváme tvaru oznamovacího, jako při křtu, jsou případy, kdy i oni užívali tvaru oznamovacího. Podle Theodolfa Orleanského užívali Řekové v IX. stol. tvaru: Maži tě ve jménu Otce..., a modlitba víry spasiž tě a Pán ti ulehčíž, a jsi-li v hříších, buďtež tobě odpuštěny. Proto dlužno říci, že i tvar oznamovací je platný aspoň pravděpodobně. Sněm tridentský chtěl prohlásiti prosebný tvar za jedině platný, ale upustil od toho. Obsahem musí míti tvar povahu modlitby, jelikož sv. Jakub výslovně dí, že kněží mají se nad nemocným modlití a že modlitba víry ho uzdraví.... Tuto povahu má i tvar oznamovací. Když by kněz řekl: Maži tě ve jménu Otce... je v jeho slovech obsažena prosba, jelikož vzývání tří Božských osob znamená prosbu, aby Bůh skrze mazání nemocnému pomohl. P. Kern stanoví, přirovnáv všechny tvary k sobě, tyto zásady: a) Všemi nám známými tvary církevními svátost se udělovala platně; b) svátost žádá, aby bližší látka (mazání) určena byla modlitbou od kněze za nemocného řízenou k Bohu;

c) dostatečně jest vzývání obsaženo v tvarech oznamovacích starých dob; prosebné byly přidávány pouze proto, aby naznačen byl účín svátosti; d) k platnosti stačí každé vzývání pro nemocného, ať se děje výslovnými slovy nebo takovými, v nichž je obsaženo zavínutě (formální nebo virtualní). Že latinský tvar vyhovuje dokonale modlitbě, je patrné; sněm tridentský to vytkl ještě zvlášť proti těm, kteří toho popírali.

Poslední pomazání je, jak bylo už podotknuto, je d n a svátost, ačkoliv mazání a tvar se opakují několikrát, neboť všecka mazání a slova znamenají jedno viditelné znamení.

Účinek posledního pomazání.

Sv. Jakub uvádí tři účinky: **u z d r a v e n í, p o l e h č e n í, o d p u š t ě n í h ř í c h ů**. Který je hlavní? Zajisté ten, jenž směřuje především k spáse duše, tedy **m i l o s t**. Druhý pak týká se těla.

Eugen IV. jmenuje jako účín: „uzdravení duše, a jest-li to prospěšné, také těla.“ Hlavní účín je ten, jež Kristus především chtěl a který se při hodném přijetí vždy dostavuje. Vedlejší účín je ten, který se dostavuje ne vždy, nýbrž jen za jistých podmínek. Poněvadž všechny svátosti jsou viditelná znamení milosti, je první účín pomazání ovšem p o s v ě c u j í c í m i l o s t. Jako hlavní účín udává se pravidelně zhojení následků po hříších a posílnění duše, ovšem skrze milost, jako účín p o d m í n ě n ý uzdravení tělesné. Sněm tridentský dí: „Kdo by řekl, že pomazání nemocných neuděluje milosti, neodpouští hříchů nebo nepolehčuje chorým, nýbrž že pominulo, jakoby bylo jen kdysi bývalo milostí uzdravovati, je v klatbě.“ V těchto slovech jsou řečené tři účinky naznačeny. Účinky ty jsou účinky vykonaného úkonu. Ovšem i zde má platnost zásada, že dokonalejší příprava činí přijetí spásonosnějším.

V ý c h o d n í c í k v e v y t ý k a j í n á m, že špatně určujeme účín posledního pomazání. Malinovskij praví, že podstatná a první věc, již dlužno od pomazání žádati nemocnému a zač dlužno se modlití, jest obnovení tělesných a duševních sil chorého, zvláště uzdravení z tělesné nemoci. To plyne ze slov sv. apoštola. Proto také hlavní účinek svátosti jest uzdravení těla, obnovení sil nemocného tělesných i duševních, probuzení jich k činnosti, krátce svátost působí blahodárně na celou bytost. Dává nemocnému sílu, bojovat s nemocí a povstati z ní, je-li to vůle Boží. Je-li vůle Boží, aby nemocný umřel, působí pomazání jen na duševní část člověka. Mimo to dává svátost odpouštění hříchů. Jestliže totiž nemoc pošla z hříchů, Pán mu je odpustí, neboť odstraní jejich následek,

chorobu. Všecky hříchy mohou býti ovšem odpuštěny pokáním, avšak mnohým mravní příčina chorob je neznáma, jiní mnohé hříchy, z nichž choroby plynou, mají za lehké, ač mohou býti těžké, jako lenost, zármutek. Tyto hříchy se odpouštějí. Snad také má nemocný obavy, zda-li se dobře zpovídal a svých hříchů dosti litoval. Z toho vzniká v něm nepokoj a trýzeň. V posledním pomazání má jistý lék. Tak učí pravoslavná věrouka, arci mylně.

1. Rozmnožení milosti. Poslední pomazání je svátost živých, a proto nedává milosti prvé, jako křest a pokání, nýbrž předpokládá ji a rozmnožuje. Přijetí posledního pomazání v stavu hříchu bylo by svatokrádežné. Ovšem je zpověď od církve nařízena jen před přijímáním pro toho, kdo má smrtelný hřích, takže k hodnému přijímání posledního pomazání dokonalá lítost by stačila, avšak všeobecný obyčej žádá, aby předcházela zpověď.

Bohoslovci učí jednohlasně, že poslední pomazání může udělovati také milost první, a to mnohem jistěji, nežli jiné svátosti živých. Apoštol totiž praví: „a jestliže je v hříších, budou mu odpuštěny.“ Poněvadž mluví jen podmíněčně, není odpuštění hříchů hlavním účelem pomazání, nýbrž druhotným: jestliže, kdyby snad byl v hříších; také jmenoval dříve tělesné a duševní posilnění. Avšak jmenuje odpuštění hříchů zřejmě, čehož u jiných svátostí živých není, a proto je působí víc než ony. Sněm tridentský dří: „Účin této svátosti je milost sv. Ducha, jehož pomazání očišřuje od hříchů, zůstaly-li odpykati. Kdo by řekl, že pomazání nemocných neuděluje milosti a neodpouští hříchů, je v klatbě.“ Tímto způsobem o jiných svátostech živých nemluví. Bohoslovci učí tudíž, že poslední pomazání ničí u nemocného, který má aspoň nedokonalou lítost (jako u zpovědi), všecky hříchy, lehké i těžké, a to ne nahodile, nýbrž z ustanovení. Když tedy nemocný zapomněl hřích, nebo se nemůže z něho zpovídati, aniž dovede vzbuditi dokonalou lítost, odpouští se mu přec, a to přímo, z ustanovení Božího, má-li aspoň všeobecnou lítost nedokonalou. Mysleme si případ, že nemocný má těžké hříchy a jsa v bezvědomí, nemůže se z nich zpovídati, avšak vzbudil před tím nějakou nadpřirozenou lítost. Lítost jeho, nejsouc dokonalá, ho neospravedlňuje, i zahynul by věčně. V posledním okamžiku bylo mu uděleno poslední pomazání. Tu skrze tuto svátost dostává posvěcující milost a je zachráněn. Kdyby se uzdravil, musí se ovšem z hříchů zpovídati, neboť každý hřích musí z ustanovení Páně, jak jsme viděli v pojednání o pokání, býti podroben moci klíčů. Dr. Schell hlásal, že ani této nedokonalé lítosti není třeba, ale jeho mínění bylo všeobecně odsouzeno jako bludné.

P. Kern stanoví tyto věty: a) Nemocný jenž má smrtelný hřích, je přísně povinen zjednati si svátosti pokání

nebo dokonalou litoostí stav milosti. To je patrné z toho, že církev zná jen dvě svátosti mrtvých: křest a pokání. b) Když takový nemocný pro slabost nebo nevědomost od zpovědi nebo od vzbuzení dokonalé litoostí je omluven, je posledním pomazáním ospravedlněn, má-li aspoň bytelnou nadpřirozenou, nedokonalou litoostí. c) Posledním pomazáním neodpouští se nikdy smrtelný hřích, nepředcházela-li aspoň nadpřirozená litoostí nedokonalá (attricio). O malých hříších stanoví věty: a) Malé hřích nemocného, jenž má též hřích těžké, odpouští se svátostí přímo, má-li nad nimi (velkými a malými) aspoň bytelnou litoostí nadpřirozenou nedokonalou. b) Malé hřích spravedlivého odpouští se přímo svátostí, má-li nad nimi litoostí, která by snad jinak k odpuštění nestačila. c) Neodpustí-li malé hřích přímo pro nedostatek přípravy, ničí je, pokud na ni jest, tím, že vzbudí potřebnou disposici.

Rozmnožení nebo udělení posvěcující milosti s právem na milosti pomocné jest zajisté samo sebou uzdravení a polehčení, nejprve duše, poté svým způsobem také těla, a směřuje mimo to přímo k tomuto cíli, připravujíc nemocného pro poslední boj. V tom smyslu lze nazvat rozmnožení nebo udělení milosti hlavním účinem pomazání, jelikož bez něho není ozdravení duše a polehčení nemocnému.

Bohoslovci se táží, kdy se uděluje milost? O pomocných milostech není obtíže, nebo dávají se tehdy, kdy jich nemocný potřebuje, na př. v pokušení, pokleslosti mysli, v bolesti a p. Než kdy dává se milost posvěcující? Odpovídají: Zajisté v okamžení, když lze říci, že svátost je udělena. A kdy lze tak říci? Podle latinského obřadu jistě po pomazání smyslů. Dávají se i jiné odpovědi, na př. že každým mazáním se milost rozmnožuje, avšak my podobné úvahy pomíneme.

2. Zhojení následků po hříších a posilnění duše. Rozmnožení a udělení milosti musí mít při posledním pomazání zvláštní svátostný účel, nebo tak jest u každé svátosti. Z rozmanitých mínění bohoslovců o tom je všeobecněji uznáván náhled, že zvláštní účel, jež milost při této svátosti má, je vyhojiti duši ze všeho, co po hříších zbylo, aby mohla hned vejíti do nebe a posilniti ji. Co jsou tyto pozůstatky? Malé-li hřích? Poslední pomazání je zajisté ničí, ale to není zvláštní a hlavní účel, který milost tuto má, leda při domněnku, že odpuštění malých hříchů nezbytně náleží k ozdravení duše, jak jsme výše podotkli. Odpouštění hříchů, ovšem hlavně veliké, je zvláštním účelem při pokání, a i tu znamená uzdravení duše. Či uzdravení těla? Vychodané tak učí všeobecně. Uvedli jsme Malinovského. Kterak to může býti hlavním účelem, když je zpravidla nemožný? Malinovskij vyhnul se této obtíži. Makarij ji cítil, vida, že většina lidí zaopatřených umírá a že svátost tak by byla vlastně marná. Proto dí na konec: Chtít, aby se člověk po každém zaopatření uzdravil, bylo by chtít,

aby nikdo neumřel, což jest proti zjevení. Proto musí se nemocný odevzdati do vůle Boží, jež ví, co nám více prospívá.“ To je sice správné, ale ukazuje, že uzdravení je účín svátosti podmíněný, nikoliv hlavní. Biskup Štěpán (pravosl.) utekl se k výmluvě, že posledním pomazáním uzdravuje se nemoc neviditelná vždy, viditelná podle vůle Boží. Tím se ovšem porazil sám.

Ozvaly se hlasy, které jako hlavní účel posledního pomazání prohlašovaly odpuštění očištcových trestů, aby duše, jež byla svátostí tou řádně opatřena, vešla ihned do nebe. Ovšem dosahuje plného odpuštění časných trestů, kdo v čas a náležitě pomazání přijme a s milostí mu udělenou náležitě působí, oddávaje se v neomezené důvěře v milosrdenství Boží. Poněvadž se to neděje vždy, nejsou mše za zemřelé, odpustky za ně a jiné skutky zbytečné; také se poslední pomazání nestaví na roveň se křtem, neboť žádá na nemocném víc, totiž věrného spolupůsobení s milostí; ani s mučednictvím, neboť za mučedníka nikdo se nemodlí, nýbrž jej spíše za přímluvu prosí. Není pochyby, že poslední pomazání tento účín má, třeba snad ne v té plnosti, jak tuto naznačeno. Kdo počítá jej k ozdravení „duše“, může jej nazvat účínem, jenž náleží k účínu hlavnímu. Ale prostě prohlašovati odpuštění očištcového trestu za hlavní účín nelze. To je účelem dosti učinění, odpustků a jiných skutků. Také nebylo by lze vysvětliti, proč smí poslední pomazání přijmouti jen nemocný a ne také člověk v nebezpečí smrti postavený.

Proto jako hlavní účín dlužno spíše udati posílnění duše těžce nemocného tím, že ničí u něho pozůstatky hříchů. P. Kern vyslovuje jej větou: Hlavní účín posledního pomazání jest posílnění duše nemocného člověka proti nebezpečím duchovní slabosti, provázející těžkou nemoc. Slabost duše záleží v obavách pro minulé hříchy, pokleslost pro přítomné bědy, bázeň před smrtelným bojem duchovním s ďáblem a před tělesným bojem se smrtí. Tuto mravní slabost léčí poslední pomazání budíc velikou důvěru v milosrdenství Boží, dávajíc odhodlanost přetrpěti vše podle vůle Boží, odalujíc úklady ďábelské anebo pomáhajíc v nich. To působí pomazání milostí posvěcující a milostmi pomocnými, na něž dává právo. Někteří mysleli, že k tomu'o účínu náleží také umlčení žádostivosti. Avšak takového účínu nemá ani křest ani jiná svátost, a zkušenost učí spíše opaku. Trojí uvedený účín odpovídá postavení nemocného a jeho potřebám duševním i tělesným. Je nejvíce potřebný, poněvadž ďábel pokouší ho zajisté tímto směrem, buď zoufalost nad minulými hříchy, pokleslost před bédami a bázeň před budoucností. Skrze milost posvěcující, která, majíc účelem pomoci nemocnému, dává právo na hojně pomocné milosti, a skrze tyto pomocné milosti, dávané právě za účelem pomáhati nemocnému po čas nemoci

trojím oním směřem, uskutečňuje se zajisté plně to, co uvádí sv. Jakub o uzdravení a ulehčení jako první účín pomazání, když slova jeho bereme ve smysle duchovním. Tak se duše nemocného v pravdě uzdravuje, jak žádá sněm florencký, a se posiluje důvěrou v milosrdenství Boží, aby nesla mužně nemoc a ďáblu vítězně odporovala, jak dí sněm tridentský. Že toto posílení duše působí také na tělesný stav nemocného, netřeba zvlášť podotýkati, neboť přirozeně z něho vyplývá. §

3. Podmínečný účín posledního pomazání je uzdravení tělesné. Podmínečný, poněvadž závisí na podmínkách. Podmínek těch neznáme, neboť náležejí k úradkům božské prozřetelnosti, ale soudíme právem, že jedna z nich je: Bůh dá zdraví, když slouží k spáse duše podle hlavního účelu posledního pomazání. Ale stalo se, řekneš, že se zapotřebený nemocný uzdravil a vedl život stejně, ne-li více hříšný. To se asi někdy stane. Však nemocný může se uzdravit pouze přirozenou cestou, takže uzdravení jeho není dílem svátosti. A i kdyby se stalo skrze svátost, je možné, že konec konců posloužil jeho duši k spáse přece; nebo kdo zná cesty Páně? Že poslední pomazání působí zdraví, je jisté, nebo apoštol praví zřejmě, že modlitba víry uzdraví nemocného. V původním jazyku čte se: „zachrání“ nemocného, což lze rozuměti právem především o záchraně duše; avšak celý výrok apoštolův je takový, že slova týkají se zajisté i zdraví tělesného. Sněm florenský a tridentský uvádějí je jako podmíněčný jeho účín. Není pochyby, že tento účín by se častěji dostavil, kdyby věřící přijímali svátost v čas. Když nemoc tak pokročila, že by bylo třeba zázraku, účín ovšem se nedostává, neboť svátost není, k tomu, aby působila divy. Může ovšem uzdravit i divem, a zkušenost učí, že i to se děje, avšak svátost, jež působí jako trvalé spasitelné zařízení pro život, nemůže činiti stále divů. Když dává zdraví, dává je cestou prozřetelnosti Boží asi tak, že Bůh, síle duši, sílí i tělo, že činí, aby nemocný dostal vhodné léky, že ho chrání zhoubných vlivů a p. Uzdravení děje se tedy pravidelně přirozenými silami, ale pod vlivem zvláštní prozřetelosti Boží.

Jiní rozdělují účinky posledního pomazání jinak, ale všichni souhlasí, že má jako hlavní účel, k němuž všechny účinky směřují, pomoci člověku nemocnému na duši a na těle.

Přijímač a rozdavač posledního pomazání.

Poslední pomazání je pro dospělého křesťana, v nebezpečné nemoci postaveného.

1. Dospělý křesťan. — Že nekřtěný nemůže přijmouti posledního pomazání, netřeba podotýkati, neboť mimo

křest není žádné svátosti schopen. Apoštol to naznačuje slovy: stůně-li kdo „z vás“; chce říci: z křesťanů. Nedospělý, který nemohl ještě hřešiti, nemůže přijmouti posledního pomazání, poněvadž nemá pozůstatků z hříchů, jež odstraniti nazvali jsme hlavním účinem jeho. Nedospělí mohou přijmouti biřmování, poněvadž se v něm vtiskuje nezrušitelný znak do duše a dítku se dává právo na milosti pro život, aby mohlo jednou víru statečně vyznávat. Zde je tedy schopnost přijmouti svátost. Této schopnosti při posledním pomazání není, jelikož o mravním oslabení nemůže býti u nedospělých řeči. S nedospělými na rovní jsou lidé od mladosti choromyslní. Panna Maria nemohla přijmouti této svátosti, jelikož nikdy vůbec hříchu neměla. Dítka a trvale choromyslní měli sice dědičný hřích, ale podle sv. Tomáše je poslední pomazání proti pozůstatkům po osobních hříších. Udělení posledního pomazání v těchto případech bylo by neplatné a tudíž znesvěcením svátosti.

Jinaký je soud bohoslovců o pokřtěných, kteří mohou hřešiti, třeba ve skutečnosti nehřešili. Těm lze, praví přemnozí, poslední pomazání udělit, pouze dlužno změnití tvar: „co jsi zavinil . . .“, v slovo: „jestliže jsi něco zavinil . . .“. Jiní však pokládají tuto změnu za nemístnou řkouce, že nikdo není prost všech hříchů, kdo je hříchů schopen. Kongregace rozhodla r. 1821, že dospělý, jenž byl v smrtelné nemoci pokřtěn, má přijmouti také hned poslední pomazání. Z toho lze souditi, že poslední pomazání hojí neduhy a slabosti všech hříchů, i těch, které byly spáchány před křtem. Však jsou tací, kteří praví, že poslední pomazání je proti slabosti, plynoucí z každého hříchu, i dědičného, takže každý, i když nemá hříchu, jen když je hříchu schopen, může je přijmouti, jelikož dostihuje účelu jeho, jenž záleží v tom, hojiti slabost po hříchu jakémkoli. Tak prý byla by i Panna Maria mohla přijmouti poslední pomazání, anaf všech následků dědičného hříchu uchráněna nebyla. Náhledy bohoslovců, jak patrně, značně se rozcházejí. V praxi dlužno se řídit ovšem kladnými zákony církve. Lidé, již se po užívání rozumu stali choromyslnými, mohou přijmouti poslední pomazání, když lze předpokládati, že mají vůli, přijmouti svátosti církve; to dlužno rozsuzovati podle jejich chování z doby, kdy měli užívání rozumu. Žili-li křesťansky, lze předpokládati, že chtějí přijmouti i tuto svátost a že mají též dostatečnou lítost, k platnému přijetí potřebnou. Hříšník v bezvědomí, u něhož právem soudíme na nevěru nebo nekajícnost, svátost pomazání přijmouti nemůže; ale může mu býti udělena, když lze aspoň s nějakou pravděpodobností souditi, že má dostatečnou lítost. Dal-li nějak vůli, přijmouti svátost, usmířiti se s Bohem a p., na jevo, má mu býti svátost udělena.

Jen „těžce nemocný“ může přijmout tuto svátost. Apoštol dí: stůně-li kdo z vás . . . Ze slova stůně (řecky

asthenei) nelze dovozovati, že apoštol myslí „těžkou“ nemoc, neboť význam jeho je různý, ale ze způsobu, jak apoštol mluví, to plyne. Poukázali jsme na to na počátku při rozboru slov Jakubových. Kdyby nemoc nebyla těžká, řekl by „uved“ k sobě kněze, nebo „jdi“ ke kněžím. On dí „povolej“. Patrně nemůže, jsa připoután nemocí na lůžko. I střízlivý P. Kern uvádí a oceňuje tento důvod. Sv. Tomáš Akv. uvádí důvody vhodnosti. Poslední pomazání má povahu léku, tedy se uděluje jen nemocným. Má duši uzdraviti pro odchod na věčnost, je-li to vůle Boží, tedy těžce nemocným. Eugen IV. praví, že se dává jen nemocnému, u něhož je obava, že zemře, sněm tridentský, že se uděluje nemocným, a hlavně těm, o nichž se zdá, že jsou na konci života. To jest stálá nauka i praxe církve. Vytýká se řecké a závislé na ní ruské církvi od pradávna zvyk, mazati zdravé olejem nemocných, na Zelený čtvrtek slavně posvěceným. Pravoslavní vytýkají zase nám, že udělujeme svátost až jediné před samou smrtí. Silvestr (pravosl.) míní, že v katol. církvi smí kněz udělit svátost toliko umírajícím, jelikož by se méně těžce nemocný mohl uzdraviti a znova dopustiti se hříchů, které mu byly odpuštěny. „O bezumie!“ (nerozum) volá, „Apoštol dí, že se uzdraví, a oni, že umře. Evangelium dí, učedníci mazali olejem nemocné a oni se uzdravili, a tito mudrlanti praví, že dlužno olejem mazati, ne aby se uzdravili, nýbrž aby umřeli. Už jméno poslední pomazání zvěstuje tuto neblahou nauku. Ubozí latini!“ Podobné výtky nalézáme u všech pravoslavných bohovědců, u Malinovského, Měljajeva, Makaria.

Uveďme o b ě v ý t k y n a p r a v o u m í r u. Goar, znalec východu na slovo vzatý, popírá, že se uděluje svátost zdravým. P. Kern přijímá jeho tvrzení, ač jest mu přiznati, že jeho důkazy jsou slabé. Goar tvrdí totiž, že mazání zdravých není svátostné, jelikož kněží nemají tu úmysl udělovati svátost. To by měl dokázati, čehož neučinil, míní P. Kern.

Co se týče r u s k é církve, je jisto, že se svátost pomazání udělená zdravým nebo jen lehce nemocným pokládá za neplatnou. Praví tak výslovně četní bohoslovci, Makarij, Malcev, Silvestr, Malinovskij. Obřez je pouze s mazáním na Velký pátek. Bohoslovci o něm mlčívali. Archangelskij míní, že je to výjimka od církve uznaná. Někteří praví, že je to jen obřad — jako naše svátostina. V Řecku a v cařihradském patriarchátu uděluje se mazání zhusta zdravým, ač nechybělo a nechybí odpůrců tohoto zneuctívání svátosti.

A v ý t k a č i n ě n á o d p r a v o s l a v n ý c h n á m, že oddalujeme zaopatření až na poslední chvíli? Přiznati dlužno, že v XII. století se tak skutečně často dělo. P. Kern uvádí jako důvody: lakotu mnohých kněží, kteří tím způsobem chtěli vynutiti peníze, pověřivost lidu, bludné učení některých bohovědců, zvláště skotistů, kterým svedli i mnohé zbožné

kněze. Skotisté učili, že se má udělit pomazání tehdy, kdy už nemocný nemůže hřešiti. Že byly neplechy, patrně z četných výnosů synod, horlících proti nim. Napomínají, aby kněží udíleli pomazání nejen bohatým, nýbrž i chudým a aby nic za zaopatřování nebrali ani od chudých ani od bohatých. Vypravují se skutečně pohoršlivé věci. Stalo se, že dům zaopatřeného zůstal takorba prázdný, jelikož mu všechno odnesli. Odtud výtky valdských, že se může dáti zaopatřiti jen ten, kdo má aspoň dvě krávy. Také pověrčivost byla divná. Nejvíce bylo rozšířeno mínění, že nemocný, jenž se uzdravil, nesmí užívat manželství. Pohlíželo se naň jako na člověka, jenž se vrátil z onoho světa, a bylo mu také žlíti, jakoby už nebyl na zemi. Nesměl jísti masa, přísahati, nositi obuv a p. Odtud vznikla bázeň před posledním pomazáním, zvláště bázeň, že by se nemocný mohl uzdraviti. Ovšem nejsou pravoslavní oprávněni k výtkám jen na nás, jelikož hrabivost a pověra vládly a vládnou i u nich, ano více. Dmitrijevskij mnoho o tom vypravuje, mluvě o nedostacích současné církevně náboženské výchovy.

A v š a k v r a ť m e s e k v ě c i. K nemocným se nepočítá, kdo jsa zdrav je blízek smrti, jako k smrti odsouzený, vojn před bitvou, lidé na lodi, jež se s nimi potopí, žena před porodem. Ale počítá se k nim, když by popravený ještě nějaký čas žil, vojn byl už raněn, žena z porodu skutečně onemocněla. Stáří, jsouc spojeno s přirozenou velikou slabostí, pokládá se za nemoc. Proti pověře, jakoby zaopatření znamenalo smrt, dlužno úsilovně bojovati, jelikož má za nás edek, že lidé odkládají přijetí svátosti na poslední okamžiky, kdežto přece má jim pomáhati v nemoci. Zhoubný byl vliv uvedených bohoslovců, učících bludně, že má býti uděleno poslední pomazání teprve tehdy, když nemocný nemůže už ani lence hřešiti. Mnozí proto odkládali s ním až k agonii. Odtud asi potupné výsměchy Kalvínovy, že mažeme mrtvoly. Ovšem i v agonii je svátost veleužitečná, pomáhajíc v smrtelném boji; ale má býti přijata při plném vědomí, aby mohla míti plný účín.

Pravili jsme, že nemoc musí býti těžká nebo nebezpečná. Proč jen při „těžké“ nemoci? Poněvadž při nemoci obyčejné má chorý jiné prostředky jako modlitbu, přijímání, zpověď, které mu poskytují dostatečnou duchovní pomoc. Za těžkou nemoc se pokládá každá choroba, při níž není vyloučeno nebezpečí smrti. Jakmile rozumně na takové nebezpečí lze souditi, má se nemocný dáti zaopatřiti. Právili tridentský sněm, že poslední pomazání má býti uděleno hlavně těm, o nichž se zdá, že jsou na konci života, nepraví, že nemá býti uděleno dříve, nýbrž zdůrazňuje tuto povinnost při smrtelné nemoci. Poslední pomazání, udělené v nemoci lehké, pokládáno je od bohoslovců za neplatné; proto hřešil by

kněz, jenž by je udělil. Kdosi chtěl ze zlořádů Řeků, udělovati pomazání zdravým, dovozovati, že je to dovoleno; ale Benedikt XIV. jeho nauku právem zavrhl. Tento řecký zlozvyk je teprve z novější doby. Před rozkolem ho nebylo.

M ů ž e m e n e m o c i p o s u z o v a t i a s i t a k t o : Když je nemoc lehká, ale je obava, že by se mohla státi nebezpečnou, pomazání nebylo by ani dovolené ani platné. Když nemoc je lehká, ale je nebezpečí náhlé smrti, pomazání je dovolené a platné. Když nemoc je těžká, ale nebezpečí života není, je pomazání dovolené a platné. Když nemoc je těžká, ale dosud neurčitá, pomazání je dovolené a platné. Když nemoc je těžká, ale operace nepochybně se zdaří, dlužno lišiti: nepodrobí-li se nemocný operaci, pomazání je dovolené a platné, podrobí-li se, lépe jest neudělati ho. Nemoc, která přivádí smrt třeba po delší době, stačí, aby pomazání bylo dovolené a platné. Z těchto zásad je také patrné, že výtky Řeků a Rusů, jako bychom otáleli se zaopatřením až k agonii, jsou nepravdivé. Oni zevšeobecňují nepořádky některého kraje z XII. stol.

Poslední pomazání nevťiskuje nezrušitelného znamení, a může tudíž býti opětně přijato, ale nikoli v téže nemoci. Sněm tridentský dí: Uzdraví-li se nemocní po přijetí posledního pomazání, může jim býti touto svátostí pomozeno, když v jiné podobné nebezpečí života upadnou. Římský obřadník nařizuje, že svátost nemá býti v téže nemoci opakována, leč by nemoc byla dlouhá a nastalo nové nebezpečí smrti. Kolikráte tedy nastane nebezpečí smrti, a to i v téže nemoci, tolikráte může býti přijata, nebo svátost má hlavně na zřeteli dobrou přípravu k smrti. Dokud tedy trvá totéž nebezpečí smrti, trvá táž milost z přijaté svátosti, i není její opakování potřebné. Když nebezpečí zmizí, přestává i účín svátostný. Vráť-li se nebezpečí, a to i v téže nemoci, není tu již svátostné pomoci, i třeba přijmouti svátost znova. Takový přechod se nepočítá na dni, jelikož nebezpečí smrti, které se ob den nebo ob týden opakuje, dlužno pokládati za nebezpečí jedno. V Řehořově sakramentáři je také obřad pomazání, které trvá sedm dní, sedmkrát se opakuje. Někteří bohoslovci z toho soudí, že to byla svátost sedmkrát za sebou udělená a že lze ji proto opakovati i při téže těžké nemoci. Avšak sněmu tridentskému a praxi církve odpovídá více náhled, že to byl mimořádný případ, jenž neznamená opakování, nýbrž prodloužení, že to byla tedy jedna svátost. Důvod, že pomazání je doplněk pokání a může proto s ním s'ejně opakováno býti, není pravdivý, jelikož pomazání je pro těžce nemocné, pokání pro každého a stále.

Již jsme řekli, že jako příprava stačí jakákoliv nadpřirozená lítost. Kdykoliv dáváme nemocnému rozhřešení aspoň pod podmínkou, můžeme mu udělit poslední

pomazání, ovšem nikoliv pod podmínkou. Kdyby pro nedostatek lítosti nemělo účinku, ale nemocný poté přišel poněkud k sobě a vzbudil dokonalou lítost, svátost ožije, zpověď doplníme, pomazání neopakujeme. Důvod je, že poslední pomazání je uděleno platně, i když nemocný nevyplnil všech podmínek; proto obdržel právo na milosti nemocných, jež nyní, když překážka byla odstraněna, má svůj účín.

2. Jaká je potřeba této svátosti? Že není potřebná nezbytností prostředku, t. j. že není jediným prostředkem spásy, od Boha nám daným, jde již z toho, že jen křest, a pro těžkého hříšníka pokání jsou potřebny nezbytností prostředku. Nahodile (per akcidence) může však nastati případ, kdy poslední pomazání je prostředkem jediným. Stal by se tehdy, kdyby nemocný se smrtelným hříchem měl jen nedokonalou lítost, jež bez zpovědi neočišťuje, a byl bez vědomí. Tu je poslední pomazání jediným prostředkem, který je s to, aby jeho duši zachránil. Poslední pomazání v tomto případě zhladí hřích.

Je-li tedy aspoň kladný zákon Boží, jenž přikazuje přijmouti svátost pomazání, takže opomenutí bylo by těžkým hříchem? Někteří vykládají slova sv. Jakuba: „uvediš k sobě starší . . .“ jako Božské přikázání. Avšak většina bohoslovců tvrdí, že slova ukazují jen na ustanovení svátosti Kristem a jsou pouhou radou. Ovšem z toho, že Kristus ustanovil pro nemocné zvláštní svátost, plyne, že chce, aby byla od nich přijímána, a že tedy choří mají ji přijmouti. Avšak to není přímý rozkaz Boží. Nemocný má i jiné prostředky, na př. časté sv. přijímání, jimiž duši může posilovati k poslednímu boji, bědy nemoci pak může třeba čtíti a vítati jako dostiučinění, anebo aby se jimi připodobnil mučedníkům. Nepřijetím pomazání nemělo by u něho nic hříšného. Kdo by odepřel přijetí této svátosti z nevážnosti k ní, anebo kdo by nepřijetím dal pohoršení, měl by ovšem hřích, ale jiný, na př. bezbožnosti, nikoliv hřích z překročení zákona o přijetí pomazání, jelikož takového zákona není. Také tridentský sněm, ač svátost nazývá přikazem Božím, nemíní nic jiného říci, nežli že není lidským dílem, nýbrž že je ustanovením Božím, jak ze slov jeho, která stavějí tyto dvě věci v protivu, patrně. Mimo to církev, uvažuje na nějaké místo veliký interdikt, odpírá poslední pomazání a církevní pohřeb, kdežto potřebné svátosti dovoluje. Kdyby bylo zákonem Božím zařízeno, nemohla by ho odpírat. Proto soudí bohoslovci, že přijetí pomazání není zvláštním zákonem Božím pod smrtelným hříchem všem těžce nemocným nařízeno.

P. Kern pronáší a vážně odůvodňuje náhled méně volný. Stanoví větu: „Jest důvodné, že poslední pomazání smrtelně nemocným jest samo sebou (per se) k spasení potřebné. Proto nemocný, jehož smrt se blíží, jest sám

sebou (per se) přísně povinen přijmouti je.“ Je řeč o lidech blížících se k smrti. Samo sebou (per se) znamená: nepřihlížíme-li k jiným pomůckám, neboť Bůh může spasiti i bez posledního pomazání. Důvodné jest tolik, co pravdě podobné. Podle sněmu tridentského ustanovil Bůh jako řádný prostředek spasitelné pomoci poslední pomazání; tedy třeba e přijmouti. Poněvadž má poslední pomazání svůj zvláštní svátostný účín, určený pro nemocné, nemůže účín ten jinými prostředky vhodně podle stavu a okolností býti nahrazen. Bůh aspoň určil pro nemocné poslední pomazání. Právem horlí P. Kern proti odůvodňování: potřebnost není jistě dokázána, tedy nelze mluvit o povinnosti. Pravoslavní vidí v tom znevažování darů Božích. Každý člověk je povinen starati se všemi prostředky o spásu duše a dary Boží, směřující k tomu, na výsost ceniti. Sv. Alfons dří, že se vydává nebezpečí podlehnouti pokušením, spojeným s těžkou nemocí kdo spoléhaje na jiné prostředky posledního pomazání zanedbá. Pro zvláštní nebezpečí před smrtí je právě tato svátost. Důvod z interdiktu je příliš zvláštní, i nelze ho všeobecně užíti.

3. Udělovatelem posledního pomazání je kněz. Sněm tridentský prohlásil, že jen biskup a kněz mohou platně udělovati poslední pomazání: „Kdo by řekl, že starší církve, kteří podle sv. Jakuba mají k nemocnému býti povoláni, nejsou kněží od biskupa posvěcení, a že vlastním udělovatelem posledního pomazání není kněz, je v klatbě“ Starší (presbyteri) zvali se v církvi kněží (srov. 1. Tim. 5. 17. n.; 2. Tim. 1. 6.; Tit. 1. 5. n.). Kdyby nešlo o úkon kněžský, apoštol byl by zajisté řekl, aby nemocný zavolal k sobě lékaře, jáhna nebo jiného zkušeného ošetřovatele. Pohlédneme-li do církevního podání, jsou to vždy jen kněží, ovšem i biskupové, kteří udělují pomazání. Origenes a Jan Zlat. prohlašují moc, udělovati je, za výsadu kněžskou. O jáhnu nebo laiku, který by tento obřad směl konati, dĕjiny vůbec nevědí. Právě-li Launoi, že udělovali poslední pomazání také jáhni, klame se. Ani v jediném výroku, jež uvádí na doklad, není slůvka o posledním pomazání. Toliko se dovoluje, aby ve velikém nebezpečí směi dāti nemocnému viaticum, t. j. sv. přijímání umírajících. Tu a tam je zmínka o zpovědi, ale to byla tak zvaná laická zpověď, kterou církev potlačovala. Právě-li Innocenc I. (417), že všichni věřící smějí užiti oleje, nemíní, že všichni smějí udělovati svátost pomazání, nýbrž že všichni smějí ji přijímati. První výklad jeho neurčitých slov je proto nemožný, že by byl v odporu s jinými jeho slovy, nebo právě, že vedle kněží i biskupové mohou tak činiti, vylučuje patrně nejen laiky, nýbrž i jáhny. Mazání, které tu a tam konali laici, byl buď zlorád, anebo svátostina, anebo projev zbožné touhy po svátosti, podobný zpovědi laikům. Launoi, který myslí na udílení svátostné, uvedl jako důkaz, že není bohoslovce, jenž by před

tím udělení pomazání vyhrazoval jen kněžím. Tím se prozradil, že jich nezná. Scholastikové s Tomášem Akv. v čele učí, že ani laik ani jáhen není udělovatelem posledního pomazání. Nedávno uvažoval Boudinhon takto: Jest jedno, kdo podává eucharistii. Laik může křtít. Olej je od biskupa posvěcený, takže kněze netřeba. V praclrkvi se dělo, že mazali i laikové. Proto mohou laikové si udělit pomazání. Nauka bludná. Sněm tridentský výslovně dí, že udělovatelem je jen kněz. Důvody Boudinhonovy jsou nicotné. To plyne z toho, co jsme svrchu právě řekli. Ve věcech víry dlužno nejprve přihlížeti k pramenům zjevení, k Písmu a podání; ty však jsou proti dohadům Boudinhonovým. Z toho, že olej je posvěcený, velicí doktoři církve usuzují zrovna opak, totiž že jen kněz smí ho užít k svátosti. V praclrkvi svátost pomazání od laiků se neudělovala.

Může-li kněz udělit poslední p o m a z á n í s á m s o b ě? Nikoliv. Žádný nemůže sám sobě udělit platně nějakou svátost, ani křest ne, ač je nejdůležitější ze všech. Dějiny neznají jediného příkladu, že by se bylo tak stalo. O křtu prohlásil to Innocenc III.

Svátost má udělovati j e d e n k n ě z. Tak se v latinské církvi dělo vždy. Alexander III. dí: Pomazati nemocného může kněz u přítomnosti klerika, a také sám. Už jsme řekli, že slova sv. Jakuba: „uvediž k sobě starší církve“ neznamenaají, jako by bylo třeba několik kněží, nýbrž že je tím poznačen kněžský stav jako ten, jenž svátost uděluje. Když řekl Pan Ježíš očištěnému z malomocenství: „ukaz se kněžím,“ chtěl říci: některému z kněží. Na východě uděluje poslední pomazání někdy sedm kněží, někdy tři. Ne vždy, poněvadž to prostě není možné. Ozvaly se mezi nimi hlasy (Šimon Soluňský), že jeden kněz nestačí, ale nepronikly. Malinovskij dí, že je dovoleno, aby poslední pomazání udělil jediný kněz. Také Makarij tak praví. Přítomnost několika kněží znamená patrně jen větší slavnostnost a je pozůstatkem starého zvyku. Jeden uděluje svátost a druzí jí provázejí svými modlitbami. Východané uvádějí pro přítomnost sedmi kněží slova ze sv. Jakuba. Avšak v Písmě často se užívá množného čísla pro jednotné (Mat. 27, 44, Mat. 2, 20 a j.). Jindy uvádějí jako důvod posvátnost a významnost čísla sedm. Avšak nechodí jich k nemocnému sedm, poněvadž to není často vůbec možné. Tento praktický důvod vedl zajisté církev západní, že uděluje svátost pomazání jen jeden kněz. Ovšem může býti při udělení posledního pomazání několik kněží, a také na západě často se tak dělo. Svátost posledního pomazání uděluje se pla ně od jednoho i od několika kněží. I Písmo i podání to potvrzuje.

J a k s e k o n á o b ř a d, k d y ž j e k n ě ž í n ě k o l i k?

U posledního pomazání je zvláštnost, že se má udělovati tvarem prosebným. Kněz doporučil slovem i olejem církve

nemocného milosrdenství Božímu. Svátost má cílem uzdravení duše, aby mohla vejíti hned do nebe; proto je třeba mnoho milosti. To vše může konati nejen několik kněží, nýbrž větší počet jich zvyšuje slavnostnost chvíle, účinnost modliteb, důvěru nemocného, úctu k svátosti. Proto může býti udělována od několika kněží. Mohou si rozdělit obřad různě. Mohou všichni mazati spolu (hned po sobě) jednotlivé smysly a říkati tvar; mohou všichni mazati a jeden říkati tvar; mohou všichni říkati a jeden mazati; může jeden mazati a tvarem provázeti jeden smysl, druhý jiný atd. Kdyby jeden vykonal jedno pomazání se slovy a druhý druhé atd., svátost by byla udělena po částech a nejspíše platná. Kdyby každý vykonal všecko, udělila by se svátost asi jen od prvního; u druhého by byl obřad snad pouhou svátostí. Když všichni konají jej zároveň, uděluje se svátost ovšem jen jednou.

Dovoleně smí udělovati poslední pomazání jen duchovní správce těm, kteří náležejí pod jeho pravomoc, jiní kněží jen s jeho dovolením (delegací). Ovšem jest k tomu také povinen, takže by se těžce prohřešil, kdyby se z pohodlí, bázně nebo jiné podobné příčiny zdráhal. Ano má se všemožně starati, aby každý nemocný v čas byl zaopatřen. Toliko nebezpečí smrti ho omlouvá v tom případě, když o nemocného jiným způsobem je dostatečně postaráno. Jiný kněz nesmí mu bez dovolení samovolně tento úkon přebírat. Řeholní představený má právo udělovati tuto svátost členům své duchovní rodiny. V nutnosti má každý kněz právo ji udělit. Podle nařízení církve má kněz udělovati poslední pomazání v rochetě a štole, má říkati podle možnosti všechny modlitby, obsažené v obřadníku, má při mazání dělati kříž, má míti podle možnosti ministranta; na stole mají hořeti svíce.

Udělí-li pravoslavní svátost pomazání platně? Odpověď jest: ano. Dávno před rozkolem světili kněží sami olej a papež to trpěl. Odvolal-li dovolení mlčky dané? Není nic známo. Jistě tak neučinil proto, aby nezbavil východ potřebné svátosti; zvláště když na rozkolu lid sotva měl nějakou vinu. Východní kněží udílejí platné břimování. To mohou jediné mlčky daným oprávněním papežovým. Církev častěji prohlásila, že konvertité nemají býti znovu břimováni. Proto právem soudíme, že uznává také svěcení oleje od kněží. Také na východě působí poslední pomazání zřejmě ulehčení ano i pozdravení, že je dlužno pokládati za účín svátosti platně udělené.

Opakování posledního pomazání v téže nemoci. P. Kern věnoval této otázce mnoho píle a dospěl k větě, že poslední pomazání může v téže nemoci za téhož nebezpečí býti častěji opakováno. Uvedl velmi rozšířený zvyk, panující dlouho jak na západě tak na východě, udělení posledního pomazání sedm dní po sobě, jakož i rozmanité výklady zvyku.

Poté dovozuje svou větu takto: Svátost nelze opakovat, když posvěcující milost se svými zvláštními svátostnými účinky nelze přijmouti znovu. Tak jest u křtu, biřmování, svěcení, manželství u týchž manželů. Svěcení kněžstva na př. je trvalé uschopnění k určitým výkonům, kteréžto uschopnění nemůže ani růsti ani se zmenšovati. U posledního pomazání je jinak. Z něho plyne právo na posílení duchovní a na jiné dary s ním spojené. Může-li toto právo růsti? Nebo jinými slovy: Může-li posílení růsti? Může-li růsti, může i svátost býti opakována. Odpovídá, že může růsti, a to vykonaným úkonem. Může růsti důvěra, naděje atd. Nemocný mimo to po pomazání zase všelijak hřeší, i začíná oslabovati duchovně. Je tedy i z té stránky schopen nového posílení. Proto se pomazání přirovnává svátosti pokání. Toto mínění P. Kerna je zatím ojedinělé. Řiditi se jím není proto dovoleno.

Svátost svěcení kněžstva.

Latinsky zve se tato svátost „ordo“ t. j. řád nebo stav který se spravuje jistým řádem. Tím se naznačuje trojí hierarchický stupeň, z nichž svátost se skládá: jáhenství, kněžství a biskupství.

Stav duchovní se liší podstatně od stavu neduchovního, laického, kterýžto rozdíl způsoben je svátostí, posvěcením. Podobně je při stavu lidí svobodných a při stavu lidí žijících v křesťanském manželství, do něhož vstupují skrze svátost. Jako je možné manželství od Boha ustanovené, které není svátostí, na př. Adama a Evy, pohanů, židů, tak je možný stav duchovní, od Boha ustanovený, do něhož se nevstupuje svátostí. Řeholnictví, spočívající na základě evangelických rad, má základ od Boha daný a je zřízeno od církve; je to stav, do něhož se vstupuje sibi, nikoliv svátostí. Podobně papežství jest od Boha, ale vstupuje se do něho volbou, ne svátostí. Dlužno tedy ukázati, že svěcení je svátost.

Dosavadní svátosti týkaly se blaha jednotlivců. Svěcení, vedle manželství, má účelem blaho společenské. Svěcení má povolaným strážcům svatyně dáti moc a sílu, aby zastupující Krista vedli společnost věřících k blahu duchovnímu a pomáhali vybudovati mystické tělo Páně, církev.

Svěcení dává moc kněžskou, jež je jiná, nežli pravomoc. Pravomoc týká se vlády, řízení, oprávněného konání; svěcení znamená duchovní moc proměňovati chléb a víno, udělovati svátosti a p. Všichni nositelé obou mocí zovou se „hierarchie“, jelikož jsou si podřízeni a nadřízeni, hlavně však nositelé moci, přijaté svěcením.

Svěcení je svátost, která dává duchovní moc k řádnému konání církevních obřadů.

Rusové zovou je „svátost kněžstva“ (svjaščenstva) anebo „svátost rukopoložení.“ Malinovskij dří: „Rukopoložení“ je svátostný úkon, v kterém se modlitbou a vzkládáním rukou biskupových na hlavu správně vybraného přivádí Boží milost, dávajíc mu božskou plnomoc a sílu k vykonávání pastýřských povinností: učiti, konati kněžské úkony a řídití. Malinovskij klade je na místo páte, Silvester na místo prvé.

Svěcení kněžstva je svátost.

1. Protestanté neuznávají svátosti svěcení kněžstva. Pastor jest laik jako jiný, pouze s rozdílem, že vykonává úřad duchovního učitele. Luther popíral tuto svátost hned s počátku, pravě potupně, že ji vynášel papež; v Písmě prý není o ní ani slova. Melanchthon rozmanitě váhal, na konec ji za svátost uznal. Calvin mluví neurčitě, uznává ji jednak, ale nepočítal ji mezi „obvyklé“ svátosti. Odstraněním mše sv., oslabením víry v Nejsv. svátost oltářní a v zповěď, úplným podřízením církve pod moc světskou nabylo Lutherovo popírání vrchu. Mluví-li protestanté ještě někde o „svěcení“, o „kněžství“ a p., je to pozůstatek z katolického názvosloví pro obřad ustanovení; svátosti, jež by kněze vnitřně zvláštní milostí posvěcovala, neuznávají.

Podle protestantské nauky jsou všichni v přímém styku s Bohem a od něho přímo posvěcováni. Nějakého prostředníka mezi Bohem a člověkem netřeba, neboť všechna spása jde z důvěřivé víry v Krista. Každý má právo býti učitelem a udělovatelem svátostí, neboť Bůh posvěcuje všechny pokřtěné stejně a působí na jejich duši. Všichni mají křest, evangelium a víru, všichni jsou kněžími. Když následkem tohoto učení kde kdo ze sebe dělal kněze, přijato bylo do augšpurského vyznání jako zákon, že nikdo nesmí v církvi veřejně učiti a udělovati svátosti, kdo nebyl zákonitě k tomu povolán. Nemohou tedy všichni vykonávati svého kněžství, jelikož je třeba nějakého pořádku; kdo není ustanoven, tomu jest se kněžských práv vzdáti. Ale poněvadž právo to mají, je nezbytné, aby se udělení kněžstva určité osobě dalo za součinnosti všech. Protestantské ustanovení (ordinace) děje se u luteránů takto: sbor klade ruce na hlavu čekatele, při čemž superintendent říká modlitbu, aby Bůh uštědřil mu dary Ducha sv.; to jest ovšem holý obřad, jenž se od ustanovení úředníka liší jedině tím, že je pobožného rázu, neboť může ho vykonati kdokoli, i laik. Ve skutečnosti vykonává je ovšem obyčejně pastor vyššího postavení. Proti reformátorům ustanovil sněm tridentský: „Kdo by řekl, že řád (ordo) neboli sv. svěcení není pravá a vlastní svátost od Pána Krista ustanovená, nebo že je

dílo lidské, vymyšlené od lidí v duchovní věci neoběžných, anebo že je pouhý obřad jakýs, kterým voleni jsou služebníci slova Božího a svátostí, je v klatbě.“ Sněm dovolává se Písma, apoštolského podání a souhlasu všech sv. Otců.

2. Dokazující obvyklým způsobem, že svěcení kněžstva je svátost, nepřihlížíme k jeho stupňům, jáhenství, kněžství, biskupství; i tvrdíme jen, že je v církvi udělení duchovní moci, která je svátostí a přivtěluje tak ke zvláštnímu duchovnímu stavu.

Písmo. Svátost je od Krista ustanovené viditelné znamení neviditelné moci. Viditelné znamení v Písmě často připomínané, jímž se odevzdává moc duchovní, je vzkládání rukou a modlitba. Při zvolení jáhnů dle sv. Písma: Ty představili apoštolům, a oni pomodlivše se vložili na ně ruce (Sk t. 6, 6). Skládání rukou je zevní znamení. Modlitba, o níž je řeč, byla buď příprava nějaká, nebo svátostný tvar, nebo obě zároveň. Při zvolení Barnabáše a Šavla dle Písma, že apoštolé: Postivše se a pomodlivše se a vloživše na ně ruce propustili je (Skut. 13, 3). Zde půst a nějaká modlitba je zajisté přípravou, vkládání rukou, a buď část uvedené modlitby nebo zvláštní slova, zde neuvedená, zevním znamením. Apoštolové dávali přijatou moc zase jiným. Písmo o nich dle, že: zřídili starší v církevních obcích, pomodlivše se a postivše, poručili je Pánu (Skut. 14, 22). Že se to dělo vzkládáním rukou, víme ze slov sv. Pavla k Timotheovi, aby na nikoho ukvapeně rukou nevzkládal (1. Tim. 5, 22). Z těchto výroků jde, že se posvěcení k službě duchovní - dělo viditelným znamením.

Než udělovalo-li milost Boží? O to hlavně jde, neboť že se úřad uděluje nějakým zevním znamením, je přirozeno a děje se všude. Odpovíme: Ano, uděluje. Je to vysloveno ve výroku sv. Pavla: Připomínám ti, abys opět rozněcoval milost Boží, která jest v tobě vzkládáním rukou mých (2. Tim. 1, 6). A hned uvádí, v čem tato milost záleží, pravě: Bůh nedal nám ducha bojácnosti, nýbrž ducha moci a lásky a střízlivosti (2. Tim. 1, 7). Milost Boží, vykládá dr. Sýkora, jest moc biskupská a milost potřebná k vykonávání biskupského úřadu, kterou obdržel Timotheus svěcením na biskupa (1. Tim. 4, 14). Roznítiti milost tu a tím oživiti dřívější zápal svůj, má ovšem modlitbou, rozjímáním, duchovní četbou a cvičením a p.

Ze slov sv. Pavla jde tedy, že se Timotheus, hlava církve efeské, nestal biskupem jen ustanovením, prohlášením Pavlovým, nýbrž, že se s ním stalo také něco vnitřně: vzkládáním rukou dostal zvláštní milost. Tato milost je plod zevního znamení. Sv. Jan Zlat. ji nazývá darem sv. Ducha k řízení církve a k službě oltářů. — Je to posvěcující milost. Kdyby šlo o milost pomocnou, nemohl by apoštol o ní říci: „kteráž

jest v tobě vzkládáním rukou mých.“ Milost pomocná dává se totiž k jednotlivým skutkům, kdežto apoštol mluví o milosti trvalé (bytné, habituelní). — Není to pouhé charisma, jako na př. dar řeči, neboť ze slov jde, že ten, jenž ji dostal, může ji zanedbávat a jakoby uspat, horlivostí pak oživovat a zvelebovat. Sv. Jan Zlat. dí: „Jest na tobě, abys ji uhasil nebo zapálil. Ledabylost a lehkomyšlnost uhašuje tento oheň, půst a horlivost probouzí tento plamen.“ Milosti pomocné dávají se k jednotlivým skutkům a netrvají déle nežli skutek. To o charismatu nelze říci. V milosti svěcení mají některé ctnosti svůj kořen, zvláště moc, láska a střídlivost, jež při vykonávání duchovního obřadu jsou potřebny. Jsou ovšem spojeny s pomocnými milostmi, t. j. posvěcení a milost jím udělená přivádí potřebné pomocné milosti, aby si duchovní mohl uvedené ctnosti osvojiti a podle nich církev řídit. Milost darem daná (charisma) nedává vnitřního posvěcení a není zdrojem ctností, leda nahodile.

Vzkládání rukou dává tedy jako viditelné znamení trvalou vnitřní milost posvěcující, spojenou s pomocnými milostmi, potřebnými k řádnému zastávání duchovních povinností. Že moc kněžská je také charisma, t. j. milost k prospěchu jiných, řekli jsme v nauce o milosti; proto apoštol mohl tohoto slova užít. V Písmě užívá se ho nejednou pro milost vůbec. Mimo to byla se svěcením v první době různá charismata spojena. Ale holé charisma vzkládání rukou není, nebo charisma nelze rozmnožovat horlivostí a jiným dáváti, nečiní vnitřně ctnostnějším aniž znamená právo na pomocnou milost k ctnostem v úřadě potřebným. Milost při vzkládání rukou udělená to podle sv. Pavla činí.

Timotheus byl tedy vyvolen za biskupa a vzkládáním rukou vnitřně k úřadu posvěcen, takže nebyl již laikem, nýbrž členem hierarchie, od Krista ustanovené (1. Tim. 1, 18; 4, 22). Sám pak nemá ukvapeně vzkládati rukou na jiné (1. Tim. 5, 22), neboť by mohl býti viněn cizích hříchů. Jde patrně o věc velikou a svatou a odpovědnou; kdo dá jiným špatné představené, je spoluvinen zkázy, která z toho vzejde. Praví-li apoštol také, že Timotheovi milost ta dána byla vzkládáním rukou kněžských (1. Tim. 4, 14), dotýká se zvyku, že všichni přítomní kněží vzkládali na svěcence ruce a nad nimi se modlili. Mluví-li o prorockém, míní, jak dříve dr. Sýkora, že svými výpověďmi, které křesťané darem prorockým obdaření učinili z vnuknutí Ducha sv. v Efesu před vysvěcením Timothea na biskupa, prorokovali o jeho věrnosti a způsoblosti. Máme tedy vše, čeho k svátosti je třeba: viditelné znamení, ustanovené od Krista, působící milost.

Ještě lze se snad tázati, kdy a jak apoštolové přijali kněžskou moc. Pán Ježíš jim ji odevzdal při poslední večeři, když jim dal moc proměňovati chléb a víno

(to činite na mou památku), po zmrtvýchvstání, když jim dal moc odpouštětí hříchů a když je ustanovil pastýři církve (Luk. 22, 19; Mat. 16, 18 n.; Jan 20, 21 n.). Jak mají tuto moc dávat jiným, o tom poučil je asi, když se jim zjevoval. Oni obdrželi moc kněžskou přímo, nikoli způsobem svátostným, ale udělovati měli ji vzkládáním rukou a modlitbou. Jak Pán Ježíš je na úřad připravoval, vidíme z evangelií. Nejprve povolal mnoho učedníků, pak z nich vyvolil dvanácte. Vyučoval je, uděloval jim někdy různá charismata, podrobil je mnohým zkouškám, na př. při zaslíbení eucharistie, při svém utrpení. Na konec udělil jim moc proměňovati, odpouštětí hříchů, poručil jim křtít a odevzdal jim plnost kněžské moci.

Silvester (pravosl.), když byl uvedl důkaz podobný našemu, dí: Z řečeného jest naprosto jasno, že byly od apoštolů z rozkazu Kristova ustanoveny tři hierarchické stupně: biskupa, kněze, jáhna, a že k uvedení osob vybraných na tyto stupně ustanoveno bylo vzkládání rukou jako úkon, jenž nebyl obyčejným činem, nýbrž úkonem bohoslužebným, a kterým se ne od lidí, nýbrž od samého Boha udělila řečeným osobám hierarchická plnomoc, a nebyl pouhým znakem vyvolení Božho, nýbrž dával jim potřebnou milost k úspěšné službě jejich.

Z podání lze uvést všechny obřadní knihy východu i západu, které obsahují obřad svěcení jako obřad zvláštní, udělující milost, tedy jako obřad svátostný. Také všechny sekty od církve v prvních dobách odpadlé mají svěcení jako zvláštní svátost. Vizme některé výroky sv. Otců. — Sv. Řehoř Nys. píše o posvěceném knězi: „Táž moc slova činí též kněze vznešeným a ctihodným, odděluje ho . . . svěcením od společnosti lidu . . . Třeba podle zevnějšíku je týmž, kterým byl, ale neviditelnou jakousi mocí a neviditelnou milostí má duši proměněnou k vyššímu.“ — Sv. Jan Zlat.: „Kněžství se vykonává na zemi, ale má hodnost nebeských řádů. Právem. Nebo neustanovil tohoto úřadu ani člověk, ani anděl, ani jiná stvořená moc, nýbrž sv. Duch sám. Kdo pováží, jak veliká to věc . . . , přizná, jakou cťou Duch milosti ozdobil kněze.“ Důvod této moci je svěcení. Sv. Otec dále jinde: „Nebýti zálohy Sv. Ducha, nebyl by udělován žádný křest ani odpuštění hříchů, . . . nepožívali bychom tajemství, neboť mystické tělo a krev neděje se bez milosti Ducha. Neměli bychom kněží, nebo bez sestoupení jeho (sv. Duchu) nebyla by svěcení možná.“ — Theodoret píše o Akepsimovi, že při posvěcení očekával milost na kolenou, mezi tím co světitel vzkládal na něho ruce a svolával sv. Ducha, že když biskup několik osob světí, milost jednotlivců se tím nezmenšuje, podobně jako když jeden křtí tisíce. — Od sv. Ambrože mají původ slova: „Kdo dává biskupskou milost? Bůh, ale skrze člověka. Člověk vzkládá ruce, Bůh dává milost.“ — Sv. Au-

gustin, přirovnává křest k svěcení, dří: „Obojí je svátost a uděluje se jakýmsi zasvěcením, onen, když se křtí, toto vysvěcením se uděluje.“ A vykládá, že v katolické církvi se svěcení neopakuje, i když bylo přijato, ovšem platně, v rozkolu. — Papež Anastasius II. hájí platnosti svěcení, udělovaného u Akacia, trvajícího v rozkolu. — Sv. Jeronym usuzuje platnost svěcení, od kacířského biskupa řádně uděleného, z platnosti křtu od kacíře vykonaného. — Sv. Řehoř Vel. vykládá, že se svátost svěcení uděluje zevně, ale moc její od Boha uvnitř.

Že byla svátost svěcení vždy udělována, vysvítá také z četných záporů s n ě m o v n í c h, aby nebyla udělována simonisticky, t. j. za peníze. Sněm chalcedonský z r. 451 nařizuje: „Položí-li biskup ruce za peníze a posvěti-li za peníze biskupa, kněze nebo jáhna, prodá-li takto neprodajnou milost, zbavuje se vlastní důstojnosti.“ Podobné záporů opakuji se na sněmu orleanském r. 533, toledském r. 653 a j.

U b o h o s l o v c ů scholastických není pochybnosti ani sporu, že svěcení na kněžství je svátost a že pravda ta je článkem víry. V této věci jest církev východní za jedno s církví západní.

R o z u m nám praví, že bez nějakého obřadu zevního není mezi lidmi ustanovení duchovního ani možné. Ale poněvadž jde o věc velikou, těžkou a odpovědnou, o rozdávání tajemství božích (1. Kor. 4, 1), právem soudíme, že Bůh spojil s obřadem také potřebné milosti. Uvažme, že obyčejný člověk, jsa křtem přivtělen do těla Kristova, je posvěcen milostí. Nemá-li tím spíše posvěcen býti pastýř církve, nástupce Kristův, rozdávatel milosti zvláštní svátostí? Zajisté. Sluší se, aby měl účast v svátosti svého mistra. Kristus měl ji přirozeně, vtělením, kněz dostává ji svátostně, posvěcením. I Starý zákon měl zvláštní kněžství. Bylo vyhrazeno pokolení Aronovu, přecházejíc z otce na syna. Avšak kněžství Nového zákona není z krve a těla, praví sv. Augustin, nýbrž nejvyšším knězem je tu Kristus, jenž dává milost tomu, kdo je zvolen. Ne tedy zrozením, ale milostí stává se člověk knězem. Jak? Posvěcením. Uvedené tyto myšlenky ukazují, že zevní znamení při svěcení nemůže býti nesvátočné, t. j. nepůsobiti milost.

3. Vysvěcení na kněze zove se latinsky „ordinatio“, řecky „chirotonie“, jehož užívá se též na Rusi „rukopoloženie“. Svěcení na podjáhna a jáhna, teč na nižší stupně, zove se řecky a též na Rusi „chirotesia“.

Svěcení nesvátočné.

1. V církvi je mnoho svěcení, jež souvisejí se svěcením na kněžství a jsou mu podobna. V latině mají všechna společné jméno ord nace. Máme, nemluvě o postřižině (tonsura),

čtvero nižších svěcení: o s t i a r i á t (úřad vrátného), l e k t o r á t (úřad předčítatele), e x o r c i s t á t (úřad zažehnaváče, zaklínače), a k o l y t á t (úřad posluhovatele při obřadech). Máme p o d j á h e n s t v í (subdiakonát), které se počítá k vyšším svěcením, ale z ustanovení církve. Máme vyšší svěcení: j á h e n s t v í (diakonát), k n ě ž s t v í (presbyterát) a b i s k u p s t v í (episkopát). Všecky tyto úřady udělují se svěcením a zovou se „ordo“. Jsou-li tato všechna svěcení svátostná? Nikoliv. Nejsou jimi svěcení nižší a podjáhenství, ovšem také tonsura neboli postřižina ne. Společný důvod, proč tato svěcení nejsou svátostná, jest: nemají viditelného znamení, působivého milost, od Krista ustanoveného.

P o s t ř i ž i n a (tonsura) je první krok k duchovnímu stavu. Bylo kdysi rozšířeno mínění, že tonsura je obřad z doby apoštolské. Sv. Petr si prý dal na důkaz pokory ostříhati vlasy s temena hlavy. To jest blud. Ovšem má sv. Pavel za ohyzdu, když muž nosí dlouhé vlasy (1. Kor. 11, 14), a proto byli kněží napomínáni, aby nenesli vlasů jako ženy, ale list připisovaný papeži Anicetovi (†165), aby nosili tonsuru, je podvržený. Na obrazích shledáváme tonsuru od V. stol., ale závazná pro kleriky ještě nebyla. Tonsura nedává moci k nějakým duchovním výkonům, nýbrž znamená zasvěcení se Bohu. S v ě c e n í m n e n í, a n i ž s e z o v e o r d o. Mluví-li se o těch, již mají přijmouti tonsuru, jako o svěcencích (ordinandi), děje se to proto, že jde o svěcence k vyšším, skutečným svěcením. Postřižina je pouhý obřad, kterým někdo ze stavu laického bývá vzat a přiřazen k stavu duchovnímu; uděloval také některé výsady tohoto stavu, n. př. výsadu soudní (privilegium fori), že tonsurista byl vyňat ze soudnictví světského a podléhal jen soudu církevnímu, výsadu kánonu, t. j., že kdo by ho potupně uhodil, upadal v exkommunikaci, schopnost přijmouti obroč, ale teprve od 14. roku, schopnost míti církevní pravomoc a schopnost přijmouti další svěcení. Je jaksi uprostřed mezi laikem a vysvěcencem. Tonsura je přípravou k svěcením. Ve středověku záležela v oholení celého temene hlavy tak, že zůstala jen koruna vlasová; nyní vystřihuje se pouze malé kolečko vlasů. Než i dnes má různé tvary. Tonsura znamená a) zřeknutí se všelike nádhernosti světa (1. Tim 6, 8) a jeho marnivosti, b) povznesení mysli k věcem nebeským (2. Kor. 4, 18), c) povinnost, snažiti se po dokonalém životě, jelikož kruh byl obraz dokonalosti (Moudr. 1, 2; 2. Kor. 6, 4; Žal 95, 6), d) trnovou korunu Páně (Skut. 5, 41; 9, 16), korunu věčné slávy (Skut. 9, 16; Řím. 8, 17. n; 1. Petr 5, 4), důstojnost stavu kněžského (1. Petr 2, 9). Kdo přijal postřižiny, zove se k l e r i k (kleros-los, úděl, dědictví), t. j. člověk, který si vyvolil Boha za podíl, náleží Bohu. Tak se národ izraelský zval dědictvím Páně (5. Mojž. 9, 29). — Obřad záležel v ustrížení pěti kštíc a v odevzdání rochety neboli komže,

t. j. bílého roucha ke kolenům sahajícího, při čemž svěcenec říká: Hospodin díl dědictví mého a kalicha mého, ty jsi, jenž navrátíš mi dědictví mé (Žal. 15, 5). Pán má býti nyní jeho podílem, aby mu také zase jednou byl zvláštním odplatitelem (Jan 20, 28; 1. Petr 1, 4; Gal. 6, 14 a j.).

N i ž š í s v ě c e n í. Znamenití bohoslovci, jako Albert Vel., Tomáš Akv., Bonaventura, Bellarmin a j. měli je za svátostné. Dnes jejich mínění je až na malé výjimky opuštěno, a náhled starších scholastiků zvítězil téměř úplně. Nižší svěcení nemohou býti svátostná, jelikož jsou ustanovena od církve, a církev nemůže učiniti, aby některý obřad uděloval vykonaným úkonem milost jako svátosti. Nižší svěcení známa jsou nám teprve z III. století. Nejsou uvedena ani tehdy, když spisovatelé, jako sv. Ignac Muč., Klement Alex., Origenes, výslovně vypočítávají církevní svěcení (ordines). Neznají leč jáhny, kněze a biskupy. Tertullian uvádí sice předčitatele, ale pravě: „Dnes jsi jáhnem, který jsi byl včera lektorem (předčitelem),“ staví jáhenství v protivu k lektorátu; kdekoliv mluví o vlastních svěceních, uvádí jen vyšší. Po prvé uvádí se všechna svěcení za papeže Kornelia († 253). Tehdy byl v Římě jeden biskup, 42 kněží, 7 jáhnů, 42 akolytů, exorcistů a lektorů s 52 vrátnými. Cyprian († 259) zná jen akolyty, exorcisty a lektory. Leckde bývalo některé z těchto svěcení také zrušeno. Na východě nebylo akolytů vůbec, zaklínači a vrátní byli v IV. stol. zrušeni, takže zůstali jen lektori (hypodiakoni), aniž proto západ činil východní církvi výtku, jakoby byla porušila nějak svátost svěcení. Urban II. ustanovil na sněmu beneventském r. 1091, že nemá nikdo býti zvolen za biskupa, kdo nežil zbožně v svatých svěceních, pravě: „Svatými svěceními rozumíme jáhenství a kněžství. Jen o nich čteme, že původní církev je měla, jen o nich máme apoštolský rozkaz.“ Proto nižší svěcení dlužno pokládati za nesvátostná, za pouhé ustanovení církevní. — Jiný důvod plyne z toho, že u nich chybí látka a tvar. Látkou při svěcení, jak později bude ukázáno, je vzkládání rukou, jehož při nižších svěceních není, any se udělují podáním předmětů, na př. lektorát podáním knihy. Modlitba (tvar), jež by znamenala udělení milosti, chybí též. Církev dovoluje odedávna, aby je zastávali laici, již nemají vůbec žádného svěcení, čehož by nepřipustila, kdyby posvěcení na ně bylo svátostné.

Bohoslovci, kteří mají nižší svěcení za stupně svátosti, uvádějí na důkaz slova sněmu florentského a tridentského. Avšak neprávem. Eugen VI. jmenuje sice také podjáhenství a ostatní svěcení, mluví též o milosti jako účinu, ale nečiní věroučného rozhodnutí. Oč mu jde? Dává Armenům poučení, co mají činiti, aby se přizpůsobili zvykům římské církve. S jeho slovy lze zcela dobře srovnati nauku: jsou svěcení (ordines) svátostná a jsou i jiná, nesvátostná. Právě po sněmu

florentském zobecněla proti mladším scholastikům, kteří z neznalosti církevního starověku bloudili, dřívější nauka, že nižší svěcení nejsou svátostná, což by bylo nemožné, kdyby měli slova Eugenova za věroučné rozhodnutí. Sněm tridentský rozhodl jen o třech vyšších svěceních, že jsou svátostná. Nepraví sice, že podáhenství a nižší svěcení svátostné nejsou, ano bere je v ochranu, nařizuje, aby byla zachovávána, ale proč tak činí? Jednak chce, aby byl zachován starodávný řád, brání nižších svěcení proti útokům reformátorů a šetří zasloužilých bohoslovců, nechť je jejich bludné mínění odsouditi. Sněm vyhnul se rozhodnutí o nižších svěceních a podjáhenství, ač většina bohoslovců na něm shromážděných je měla za svátostné, prohlásiv za svátost jen ty, při nichž dí biskup: Přijmi sv. Ducha . . . Mimo to svědčí některá jeho slova, že je měl sice za ustanovení z dob apoštolských, ale za ustanovení církevní. Slova „z dob apoštolských“ dlužno bráti v širším smyslu, jako ustanovení prasará, takořka až k apoštolům jdouc. Mimo to dlužno i zde říci, že by bohoslovci nemohli opustiti náhled scholastiků, kdyby viděli v sněmu tridentském věroučné rozhodnutí. Pravosl. Malinovskij horlí proto zbytečně proti církvi, neboť mínění bohoslovců, a to nesouhlasné, není naukou církve. Ruští bohoslovci minulých věků nemohli ovšem snadno chybiti, nebo jazykem němý nehřešívá; oni zasedají k hotovému. Důvod odpůrců, dovolávajících se obou sněmů, nemá tudíž váhy. Kde není nic rozhodnuto, mínění je svobodné. Mluví-li sněm florentský o milosti jako plodu svěcení, dlužno mysliti na tři vyšší svěcení, neboť u nižších není ani tvaru ani slova; udělují ovšem také milost, ale jen jako svátostiny. Také nevtrhávají nezrušitelného znaku.

Podle práva církevního nesmí se téhož dne udělovati nežli jedno nižší svěcení. Obřad obsahuje a) poučení, b) odevzdání úřadu, jež se děje tím, že se svěcenci podá předmět, aby se ho dotekl, na př. knihy nebo konvičky, a že světitel promluví přiměřená slova (ale nikoliv: přijmi milost, abys . . .), c) různé modlitby nad ním za udělení potřebné milosti.

Ostiařiát (vrátnictví) jmenuje se po prvé od papeže Kornelia († 252). Je potřebný všude; zvlášť ho bylo třeba v době pronásledování, kdy se věřící musili tajiti. Při svěcení podá biskup svěcenci klíče kostela pravě: „Jednej tak, jako bys měl dávatí účet Bohu za vše, co se těmito klíči uschovává.“ Poté svěcenec otevře a zavře dveře (netřeba, aby tak učinil na klíč); též zazvoní nějakým zvonkem. Obřadník uvádí jako povinnosti ostiaria: zvoniti, otvírati kostel a sakristii, kazateli otvírati knihu. Dříve musil státi u dveří, kudy mužové vcházeli, a míti pozor, aby nevešel nekřtěný. Je napomínán, aby dům Páně věrně ošetřoval, od znesvěcení chránil, nad všelikým náradím bděl, aby byl horlivý (Jan 2, 15, n.), svědomitý, neohrožený, dbalý o krásu chrámu (Žal. 25, 8), mi-

loval jej jako duchovní domov (žal. 83, 1. n.). Původně obstarávali vrátnictví zajisté laikové důvěry hodní; kdy vznikl zvyk, světití je, není známo.

Lektorát. Lektor vykládá při bohoslužebných shromážděních sv. Písmo. Byl zprvu osobou laickou. Ještě za sv. Augustina jmenují se laikové jako lektori. Víme však také, že tehdy již svěcení na lektorát. Tak byli Dolerius a Cerebinus od sv. Cypriana pro svoji statečnost při pronásledování posvěcení na lektory. Tehdy byl lektorát nejbližší přípravou na jáhenství. Byl úřadem čestným, neboť vyžadoval znalosti čísti, tehdy nikterak všeobecnou; lektori také vykládali nauky. Proto bývají jmenováni hned po biskupovi a knězi. Vykládající Písmo plnili úřad jáhnů, jejichž nástupci se na západě asi stávali. Při svěcení podá mu biskup knihu z částmi sv. Písma nebo Písmo pravě: „Přijmi a buď ohlašovatelem slova Božího; budeš mlti, plně věrně a užitečně svůj úkol, účast s těmi, kteří od počátku posluhovali dobře slovem Božím.“ Tak byl zplnomocněn předčítati, co kněz káže, zpívati čtení, žehnati chléb a plody. Předčítati evangelium bylo vyhrazeno časem jáhnu. Má čísti bez vady, t. j. přirozeně, srozumitelně, povzbuditelně, ne rychle, ne zvolna, se správným přízvukem. Aby jeho přednes byl účinný, má býti sám všeho horlivým plnítelem. Vyvýšené místo pultu má jej napomínati, aby stál na vysokém stupni ctnosti, aby i v nebi byl jednou povýšen (Mat. 5, 19).

Exorcistát. Úkolem zaklínače bylo osvobozovati ďáblem posedlé. Bůh dal tuto moc církvi (Mat. 10. 1; Mar. 16, 17; Luk. 10, 17. n) v charismatech, t. j. jako zvláštní milost darem danou. Obránci křesťanstva ukazují pohanům často na tuto moc, křesťanům udělovanou. Tehdy nebylo ovšem žádného svěcení na zaklínače, nebo Bůh dal tuto moc komu chtěl. Když charismata stávala se řidčími, byl zřízen — někdy ve III. stol. — exorcistát, a zaklínání libovolné bylo zakázáno. Sněm v Laodicei nařizuje, že nikdo nesmí zaklínati, kdo není od biskupa k tomu posvěcen. Exorcistát nesouvisl s bohoslužbou, nýbrž vyvinul se z uvedených charismat. Zažehnavač stává se svěcením „duchovním vládcem“, přijav moc, zažehnávati vzkládáním rukou, křížem a církevními modlitbami zlé duchy a posedlé od nich osvobozovati. Tak byl úředně zplnomocněným zaklínačem. Aby mohl za naší doby kněz slavně někoho exercisovati, musí k tomu míti výslovné zmocnění od biskupa. Při svěcení podá biskup exorcistovi knihu zažehnávací nebo obřadní vůbec, pravě: „Přijmi a vštěp si do paměti a měj moc vzkládati ruce na posedlé, ať pokřtěné, ať katechumeny.“ Zaklínání děje se vždy vzkládáním rukou a modlitbou za dar sv. Ducha k vypuzení ďábla. Aby zažehnavač mohl svůj úkol konati s úspěchem, má se vyzbrojiti duchovními zbraněmi, jimiž jsou štít víry (Ef. 6, 16), čistota a pokora

srdce (1. Tim. 3, 6), vytrvalá modlitba a kajlnost (Mat. 17, 20). Tak bude silnější nad ďábla a ďábel nebude mít nad ním žádné moci (Jan 14, 30).

Akolytát připravuje k vyšším svěcením. Akolyta znamená „provázející“. Provázelíť akolyté se svícemi podjáhna nebo jáhna, když četl evangelium. Také se zovou ceroferarii, nosiči světla, jelikož při mši sv. drží rozžehnuté svíce. Poněvadž v církvi dlouho bylo zvykem, mít jen sedm podjáhňů a jáhňů — podle Písma — avšak počet jich nestačil, byli vedle nich svěcení snad někdy v III. stol. akolyté. Podobně vznikli ostatně asi také lektori, snad i vrátní. Úkolem akolytů bylo nositi svícny, rozžítati svíce, přihotovovati víno a vodu ke mši sv.; byli tedy služebníky při oltáři. Při svěcení podá biskup akolytovi svícen s hořící svíčkou pravě: „Přijmi svícen se svící a věz, že jsi povolán, abys rozsvěcoval v kostele svíce ve jménu Páně, amen.“ Poté podá mu prázdnou konvičku se slovy: „Přijmi konvičku, abys obstarával víno a vodu k eucharistii krve Kristovy, ve jménu Páně, amen.“ Slovo „amen“ vyslovuje svěcenec. Hojné jsou modlitby za něho. Tyto modlitby a vyslovení slova amen, jež pronášejí také svěcení na vyšší svěcení, ukazují, že akolytát je blízkým stupněm k podjáhenství a jáhenství. Mají věrně plniti podřízený sice, ale svatý úřad při oltáři, vyznamenávati se větší čistotou srdce a života, kterou si získají sebezapíráním, zbožností, nebeskými myšlenkami a ctnostnými skutky. Mají býti v pravdě světloňosi, t. j. synové světla (1. Thes. 5, 5), svítiti životem (Fil. 2, 15) a skutky (Mat. 5, 16). Proto třeba, aby nebeské světlo víry a milosti vyplňovalo celou jejich duši.

3) Subdiakonát (podjáhenství) náleží nyní k vyšším svěcením, ale svátostným svěcením není. Jméno naznačuje, že podjáhen je pomocníkem jáhna. Podjáhenství vzniklo asi v II. stol., neboť v III. stol. bylo již na západě a východě všude rozšířeno. K vyšším svěcením přičteno bylo ne najednou, nýbrž poznenáhlu v době od V. do XII. stol. Právě-li sněm tridentský, že subdiakonát byl od sv. Otců a sněmů počítáván k vyšším svěcením, dlužno slova ta omeziti na dobu pozdější, tak od IV. stol. Všeobecně je uznán subdiakonát na západě za vyšší svěcení v době Innocence III. (1216); na východě je dodnes svěcením nižším. Podjáheni byli často zvaní, spolu s jáhny, posluhovatelé oltáře (ministři altaris), někdy také jáheni a leviti. Obřad svěcení nelišil se valně od obřadů nižších svěcení, aniž bylo třeba, aby svěcenec je před podjáhenstvím přijal. Ještě dnes jsou v obřadě slova, které se na osobu, náležející již k duchovnímu stavu, nehodí. Jiná svědčí zase, že podjáhen konal úřad na př. vrátného, že jsou tedy z doby, kdy ostiariát nebyl ještě zvláštním svěcením. Když se subdiakonát stával svěcením vyšším, rozšiřoval se také obřad svěcení dodatky, v nichž zván je „svěcením“ (ordo).

Podjáhen věnuje se navždy službě Boží, takže ji nemůže již opustiti. Je zavázán navždy k modlitbě hodin (breviáře) a coelibátu (k bezženství v čistotě); závaznost celibátu rovná se slibu čistoty. Sněm toledský r. 400 dovoluje ještě sňatek podjáhnů. Lev I. († 461) naléhá již na jejich celibát. Řehoř VII. († 604) nařizuje, aby biskupové nesvětili nikoho na podjáha, kdo se k němu doživotně nezaváže. Obřadník nazývá proto podjáhenství břemenem a vyzývá čekatele, aby uvážili, co na sebe berou. Úplné odevzdání Bohu je základ a dává sílu. Na důkaz, že jsou ochotni, bojujati tento vyšší boj (Luk. 14, 28. n), přistupují blíže k světiteli. Mají mysliti na rolníka, jenž klade ruku na pluh a neohlíží se nazpět (Luk. 2, 62), neboť není pro ně již návratu do světa. Při litanii ke všem svatým vrhnou se tváří na zemi a přítomní pokleknou; oboji obřad znamená zvláštní vroucnost modlitby za ně. Biskup je slavnostně žehná prose opět a opět, aby si je Bůh vyvolil (Jan 15, 16), t. j. dal jim milost, svatost, oddanost k službě Boží. Poté vykládá jim všeobecně jejich povinnosti: „starost o čistotu oltářního prádla, pomáhati jáhnu“ a j. Posvěcení děje se tím, že biskup jim podá prázdný kalich s prázdnou patenou (miskou na kalichu pro hostii), jichž se dotknou, pravě: „Hleďte, jaká služba je vám svěřena; proto vás napomínám k chování takovému, abyste se Bohu líbili. Poté dotknou se ještě konviček s vínem a vodou, nisky a utěrky. Obřad tento je ze IV. stol., neboť sněm kartaginský IV. jej uvádí. Nyní dostává svěcenec také roucho, jež, posluhuje při mši sv., má na sobě (jsou to: amikt, alba, cingulum, manipel, tunika), s příslušným doprovodem slov. Obřady ty počaly někdy v X. stol.; v stol. XIII. byly již všeobecné. Jakožto význačný odznak podjáhenství pokládán byl dlouho manipel, roucho, které podjáhen a ostatní vyšší svěcení nosí na levé ruce. Je to zbytek šatu na utírání potu a znamená nyní plody dobrých skutků, které se s námahou dobývají (žal. 125, 5 n; Jan 15, 16; Gal. 6, 9. n). Poté svěcenec čte epištolu, zvanou tak proto, že je pravidelně z listů (epištol) sv. apoštolů. Biskup napomíná ho důtklivě, aby se vzdal světa a služby jeho (Gal. 5, 16. n), vyprošuje mu pomoc milosti k horlivé službě Boží.

Scholastici, kteří měli nižší svěcení za svátostná, prohlášovali i podjáhenství za stupeň svátosti svěcení. Ale jejich mínění je opuštěno. Důvody, proč nelze podjáhenství míti za svátostné, jsou tytéž jako u nižších svěcení. Vzniklo později, jeho látka a tvar nejsou od Krista, nýbrž od církve; proto může býti svátostí, nikoliv však svátostí. Že vzniklo později, nejspíše v II. stol., podle mnohých teprve za papeže Fabiana († 250), už jsme řekli. Nemá tedy podstatné známky svátosti. Řekneš: Ale jak mohla pak církev přičísti je k vyšším svěcením? Odpověď je: To může. Nemůže z něho učiniti svátost, ale prohlásiti je za vyšší

svěcení může. Stalo se tak mezi lety 1190—1203; od té doby bylo svěcením nižším. Urban II. ustanovil, že mají býti voleni na biskupy jen klerikové vyšších svěcení, podjáheni toliko s povolením papeže nebo metropolity. Innocenc III. dodává k tomu, že tento výnos měl platnost tehdy, kdy podjáhenství nebylo zváno svěcením (*ordo*). Poněvadž se nyní počítá mezi vyšší svěcení, ustanovuje, že i podjáhen může býti volen na biskupa. Podjáhenství zve se vyšším svěcením, poněvadž církev s ním spojila závazky, jež jsou vlastní posvěcením vyšším — odloučení od světa navždy, breviář a celibát; proto uděluje je také slavnostnějším způsobem. Látka a tvar při vyšších svěceních jsou vzkládání rukou a svolávání sv. Ducha. U podjáhenství to není. U podjáhenství je látkou podání a dotek uvedeného svrchu náradí s případnými slovy. Na východě uděluje se podjáhenství (*hypodiakonat*) vzkládáním rukou. Že by se na svěcence svolával sv. Duch, popírá pravosl. probošt Malcev. Pokládáno je za svěcení nižší. Poukaz Bellarminův, že svěcení na podjáhenství nesmí býti opakováno, nemá váhy, jelikož jsou i jiná svěcení, jichž nelze opakovati. Právem soudíme vždy: svátost uděluje nezrušitelný znak, proto nemůže býti opakována, avšak ne vždy lze souditi opačně: svěcení toto nelze opakovati, proto uděluje nezrušitelný znak. Ještě lze uvést, že s papežským povolením může i kněz světit na podjáhenství, kdežto na jáhenství, kněžství a biskupství může světit jen biskup. Protože je zřízením církevním, může církev ustanoviti, kdo je smí udělovati. Svěcení samo není tak slavnostní, jako druhá svěcení vyšší. Z toho všeho usuzují nyní bohoslovci všeobecně, že podjáhenství není svátost, že kdo je přijal, nepřijal ještě nic ze svátosti svěcení kněžstva.

Svěcení svátostná.

Sněm tridentský dří, že je svátost svěcení, že mimo kněžství (biskup a kněz) jsou ještě jiná svěcení vyšší a nižší jako stupně ke kněžství, že jsou tři hierarchické řády (*ordines*), biskupství, kněžství, jáhenství. Z těchto tří výnosů sněmovních je dosti jasno, že Otcové měli za svátostná svěcení jen svěcení na jáhenství, kněžství a biskupství.

1. **D i a k o n á t.** Diakon, jáhen, znamená v širším smyslu každého posluhovatele (Luk. 4, 39; 10, 40; 12, 37; 22, 26. a j.) a vůbec člověka, jenž jiným pomáhá (Mat. 4, 11; 23, 44; Luk. 8, 3), v užším smyslu toho, jenž působí spolu k spáse duší (Řím. 15, 8; Ef. 8, 7; 1. Tim. 4, 6). My zoveme jáhnem pomocníka biskupa a kněze při sv. úkonech (Fil. 1, 1; 1. Tim. 3, 8. n). Jelikož jáhen v poměru ke knězi a biskupu má znač-

nou podobnost se starozákonními levity, bývá zván také levita a jeho služba službou levitskou. Jáhen není samostatným vykonavatelem církevních úkonů, nýbrž pomocníkem biskupa a kněze v nejsvětějších jejich povinnostech. „Nikdy jsi nepřinesl oběť bez svého služebníka“, mluvil jáhen Vavřinec k odsouzenému svému biskupu, „kam jdeš nyní bez něho?“ Obřadník praví též, že úkolem jáhna je křtiti a kázati. I tu dlužno mysliti „výpomocně“, mimořádně“, neboť úkony ty jsou vlastními úkony kněžskými. Vůbec podstatný rys jáhenství je: pomáhati knězi a biskupu. Malinovskij omezuje se na to, že ukazuje podle Písma a Jana Zlat. na božský původ jáhnů a jejich úkol.

Svěcení na jáhenství děje se krátce takto. Jáhny mohli býti jen muži dobrého svědectví (1. Tim. 3, 7). Proto se biskup táže toho, jenž je předvádí, jsou li hodni, a vyzývá lid, aby řekl, má-li něco proti nim. Jde nejen o to, aby byli náležitě vzděláni, nýbrž měli též církevního ducha a slyňuli bezúhonnými mravy. Poté líčí svěcencům vážně jejich povinnosti, bera za příklad levity, vyzývá je k sebezapírání (2. Kor. 7, 1; 1. Pet. 2, 11; Gal. 5, 24). Kázati mají také životem a s nasazením života. Při litaních vrhají se svěcenci na tvář. Poté vyzývá biskup všechny k modlitbě za ně (Gal. 5, 16; Fil. 2, 16). Pak děje se vlastní svěcení: prefaci a vzkládáním rukou. Při dřívějších svěceních to nebylo. Preface při svěcení jedná velebně o vybudování církve, k němuž je třeba tří hierarchických stupňů, od Krista ustanovených, a svolává na svěcence sv. Ducha, v mladší formuli: Přijmi sv. Ducha . . . , při níž každému klade pravici na hlavu, způsobem ohlašovacím, v následující starodávné formuli, při níž drží pravici nade všemi, způsobem prosebným. Tím býval dříve obřad ukončen. Od dob starověku dostává také štolu, odznak služby Boží, a dalmatiku, radostný obraz spravedlnosti a spásy, dotýká se evangelia, při čemž světitel říká příhodná slova. Dvěma modlitbami za milost pro nové jáhny se svěcení končí.

Podstata zevního znamení při jáhenství záleží ve vzkládání rukou a modlitbě, aby Bůh seslal na svěcence sv. Ducha s jeho dary a posílil je k věrnému plnění jejich úřadu.

Jáhenství je původu Božího. Řekové si stěžovali, že jejich vdovy jsou při podělování zanedbávány (Skut. 6, 1. n). Apoštolové zvolili sedm mužů za jáhny, aby se o chudé starali. Služba při stole chudých souvisela tehdy se mší sv., při níž se konaly agapy, hody lásky. O těchto hodech byli častováni chudí z darů, které bohatší přinášeli (1. Kor. 10, 18; Žid. 13, 10). Tu stáli jáhnové po boku apoštolů. Byli to muži vybraní, plní moudrosti a sv. Ducha. Ký div tedy, že je vidíme také kázati (Skut. 8, 12. n), při sv. službě pomáhati (1. Tim. 3; 8. n). Sv. Ignác mučedník dí: „Nejsou posluhovatelé pokrmů

a nápojů, nýbrž církve Boží.“ I jejich služba při agapech byla pokládána tedy za službu Boží, spojenou s bohoslužbou apoštolů. Poněvadž jáhenství v Písmě je spojováno vždy s kněžstvím (1. Tim. 3, 2.n) a udělováno bylo vzkládáním rukou a modlitbou, dlužno je míti za zřízení božské. Stížnost Řeků byla příležitostí, při níž apoštolové, co od Krista přijali, jiným dali.

Sv. Klement Řím. píše někdy r. 96: „Apoštolové nám hlásali evangelium od Pána Ježíše, Ježíš Kristus od Boha. Kristus poslán byl od Boha, apoštolové od Krista; obojí dalo se v pořádku z vůle Boží Po krajích a městech kázalce, ustanovovali prvotiny, Duchem svatým je vyšetřivše, biskupy a jáhny nad budoucně věřícími. Také to nebylo nic nového, ježto od drahých časů o biskupech a jáhnech bylo psáno. Což tedy divu, jestliže ti, jímžto Bůh v Kristu to dlo svěřil, právě zmíněné ustanovili? . . .“ Zde je jáhenství líčeno zřetelně jako ustanovení Boží. — Sv. Ignác Muč. († 117): „Všichni jáhnům podobně (roz. jako biskupům a kněžím) prokazujte vážnost jako ustanoveným od Ježíše Krista, a biskupovi jako ležší Kristu, kněžím pak jako radě Boží . . . Bez nich není církve,“ (t. j. bez biskupa, kněží a jáhnů). Sv. Ignác často mluví o jáhnech ve svých listech v tomto smysle. — Polykarp, jiný žák apoštolský dí: „Jáhni musí býti bezvadní před obličejem spravedlnosti (božské) jako služebníci Boha a Krista, ne lidí.“ — Čtème spisy kteréhokoliv Otce, vždy nalézáme jmenovány pospolu: biskupy, kněze, jáhny. Patrně všecko podání má jáhenství za třetí stupeň téhož božského ustanovení. — Klement Alex. dí, že jsou napodobením slávy andělů, Origenes, že více se žádá od kněze, více od jáhna, nežli od laika, nejvíce od toho, kdo vládne celým hradem církve (roz. od biskupa), Tertullián dí, že mají svěcení nezrušitelné, Jeronym dí, že rozdělují svátosti Kristovy a j. a j.

Svěcení jáhenské je pravá svátost. Možno-li božské ustanovení jáhnů pokládati za článek víry, lze pravdu o svěcení jejich jako svátosti nazvati aspoň jistou naukou církve. Apoštol světil první jáhny vzkládáním rukou a modlitbou (Skut. 6, 1.n), tedy svátostně. Někteří mysli, že je tu řeč o kněžích, ale veškeré podání církve naznačuje jáhny. Máme tu vše, co náleží k podstatě svátosti: ustanovení od Krista, zevní znamení, milost skrze ně. Že se apoštolové, kladouce na jáhny veliké požadavky, za ně modlili, aby přijali milost, jež by je úřadu činila hodnými, netřeba zajiště dokazovati. Moc, konati jisté úkony, je moc duchovní, již nelze pozbyti, záleží proto v nesmazatelném znamení. Tak může jáhen jisté úkony činiti úředně, jako oprávněný služebník (minister) církve. — Veškeré podání pokládá svěcení jáhenské za svátost. Sv. Jan Zlat. dí: „Hleď, jak sv. spisovatel nadarmo nemluví, nebo nedí, jak, nýbrž prostě vzkládáním rukou a mod-

litbou. To je svěcení. Muž vzkládá ruku, ale Bůh působí vše, jeho ruka jest to, jež se dotkne hlavy.“ — Obřad svěcení má od počátku povahu svátosti. V apoštolských ustanoveních se dří, že biskup má říci: „Bože všemohoucí . . . ukaž tvář svou nad tímto služebníkem svým, vyvoleným k službě jáhna a naplň jej sv. Duchem . . .“ — V sakramentáři Řehoře Vel. biskup se modlí: „Pošli na něho, Pane, prosíme, sv. Ducha, aby posílněn byl darem sedmeré svátosti k věrnému plnění úřadu.“ Řekové mají podobnou modlitbu. — Všecky obřady svěcení na západě a východě modlí se za seslání sv. Ducha. Avšak taková modlitba, dří sněm tridentský, nemůže býti neúčinná. Je tudíž tvarem, který z látky činí viditelné znamení svátostné, t. j. působící milost. Svěcení na jáhenství je svátost.

V Písmě je řeč také o jáhenkách (Řím 16, 1; 1. Tim. 5, 9. n). U sv. Otců je o nich často zmínka. Sv. Pavel uvádí v listu k Timotheovi jejich vlastnosti. Apoštol. ustanovení dří, že svatá a věrná taková žena je k mnohému potřebná. Při křtu žen maže křtěnkou jáhen jen na čele, ostatní mazání vykoná ona; ony navštěvují ženy v domech, střeží v kostele brány žen, vykazují jim místa, provázejí ženu, jež se má zjevit před biskupem nebo knězem a j. Sněm kartaginský IV. žádá, aby byly vzdělané a mohly poučovati prosté ženy při úkonech náboženských. Posvěcovány nebyly před 40 rokem věku. Svěcení jejich nebylo svátostné. Epifanius dří: Ač je v církvi řád (ordo, svěcení) jáhenek, není ustanoven k úkonu kněžskému nebo jinému podobnému (úřadu), nýbrž aby postaráno bylo o slušnost (cudnost) ženského pokolení. Sněm oranžský svěcení jáhenek odstranil. V stol. VIII. na západě vůbec přestaly; na východě udržely se déle; v Syrii trvají prý dosud. Od té doby znamená diakonisa, jáhenka v církevní řeči nějakou představenou v ženském řádě.

P r e s b y t e r á t, kněžství stojí uprostřed mezi jáhenstvím a biskupstvím. Jáhen stojí ještě v předstíni kněžstva, jemuž příslahuje, kněz je prvním vlastním jeho stupněm; druhým stupněm je biskup, spolu jeho uvršením. Malinovskij dří jen, že kněží přijímají milostnou (t. j. milost ze svátosti) plnomoc skrze svátost svěcení od biskupa. Mají jako on moc učitel-skou, kněžskou a pastýřskou, vyjma chirotonii (vyšší svěcení), chirotesii (nižší svěcení), svěcení křížma a antiminsov (žertveníka, oltáře). Vše vykonávají závisle na biskupu, podléhají jeho dohledu a soudu. To dokazuje i Písmo a podání.

Kněžství je původu božského. Již v Starém zákoně bylo prorokováno, že mesianské říše budou míti nové kněze a novou oběť (Is. 66, 21; Mat. 3, 3; 1, 11). Kněžstvo Starého zákona bylo nejen pravým kněžstvím, nýbrž i předobrazem (typem) kněžstva Nového zákona. Sv. apoštol Petr nazývá sebe spoluknězem, t. j. prohlašuje kněze za své pomocníky

v úřadě; též zove je pastýři duší (1. Petr 5, 1, n.). Posvěcování byli vzkládáním rukou (1. Tim. 4, 14; 15, 21).

Slovo kněz (presbyter — starší) neznamená laického představeného církvi, nýbrž osobu duchovní. Slovo „starší“ neznamenal „starší věkem“, ač kněží prvotně bývali asi také vždy mužové starší, nýbrž muže vyspělé moudrostí, opatrností, mravy. Ač kněžství je z doby apoštolské, nelze z Písma stanovití rozdíl mezi biskupem a knězem, jelikož pro oba bylo totéž jméno: presbyter, starší. Jméno biskup vyskytá se též, a zdá se jisté, že kněz jím pojmenován není, ale přesnější rozlišování mezi oběma nalézáme teprve v době poapoštolské. Jméno kněz dáváno biskupům až do X. stol., ale tak, že šlo-li o pouhého kněze, přidalo se „kněz druhé třídy“ nebo „druhý kněz“ a p. Z II. století máme o kněžství jakožto samostatném duchovním úřadě svědectví jisté. Sv. Ignác Muč. († 117) praví o knězích, že jsou na místě sboru apoštolského, že místo Boha předkují církvím, že bez nich církev nemůže býti, že věřící zákonem Kristovým jsou vázáni jich poslouchati, že mají pod biskupem úřad oltáře a p. Tehdáž bylo jméno „biskup“ vyhrazeno již pro hlavu církve, jméno „kněz“ pro jeho pomocníky a zástupce, „jáhen“ pro posluhovatele jejich.

Že svěcení na kněžství je svátostí a kněžství zvláštní duchovní stav, jemuž náleží proměňovati a obětovati tělo a krev Páně, hříchy odpouštěti a zadržovati, že se pro nezrušitelný znak kněz nemůže státi laikem, je na tridentském sněmu prohlášeno. Kněz uděluje jako řádný rozdavavač všechny svátosti kromě biřmování a svěcení; biřmovati může jen se zmocněním papežským. Obřadník praví: úkolem kněze je obětovati, žehnati, předkovati, kázati a křtiti. Že svěcení na kněze je svátostí, bylo od církve a bohoslovců přijímáno vždy bez všeliké pochybnosti. Tertullian svědčí, že kněz nemohl se státi laikem; totéž plyne z Cypriana. Otcové Řehoř Nys., Jan Zlat., Cyrill Alex., Augustin mluví o svátostné povaze svěcení jasně a určitě. Pravda ta je článkem víry. Svaté úkony, které kněz plní, zvláště proměňovati chléb a víno a obětovati sv. oběť, dávají důstojnost a vyžadují dokonalosti, již si bez zvláštní svátosti nelze mysliti. Svědky jsou také církve východní a všechny sekty od počátku; teprve protestanté zavrhlí kněžství jako svátost.

Svěcení začíná jako u jáhenství dotazem biskupa o hodnosti čekatelů, jenže pro větší důležitost úřadu je dotaz a na pomenutí důtklivější. Světitel uvádí čekatelům na paměť slavnou volbu kněží starozákonních (4. Mojž. 11, 16, n.), a říká, že tak jako oni mají vynikati vírou, mravy, moudrostí, zralostí a j., poukazuje na učedníky Nov. zákona (Luk. 10, 1, n.); jako oni byli pomocníky apoštolů, mají kněží býti pomocníky biskupa. Připomíná jim vznešené postavení, ale také svatost života, kterou jediné se ho stanou hodnými; poté uvádí jim povin-

nosti jejich úřední. Majíce býti tak povzneseni (1. Kor. 1, 26, n.; žal. 112, 5, n.) a přijmouti takové odpovědné postavení, vrhají se, uznávajíce svou nehodnost, na tvář a prosí v litanii ke všem svatým, jež se nad nimi říká, za pomoc pro sebe. Následuje dojemné kladení rukou na hlavu čekatelů, v čemž všichni přítomní kněží biskupa následují. Příslušná modlitba svolává na ně požehnání sv. Ducha a sílu kněžské milosti. Jen vzkládání rukou biskupových a modlitba velepastýřova je ovšem svátostným působivým znamením; ostatní vzkládání zvyšuje jen velebnost okamžiku. K modlitbě Exaudi náleží též preface. Poté dává biskup všem štolu a mešní ornát. Diakon měl štolu s levého ramene k pravému boku, kněz ji má na prsou křížem. Štola znamená jeho kněžského úřadu, kasule kněžský šat, obraz božské lásky, jež v něm a skrze něho v jiných má působiti dílo Boží. Rozbalení svinuté zadní části kasule na konci svěcení znamená nevinnost jako nejkrásnější ctnost božské lásky. Následují překrásná, ale i vážná napomenutí. Mazání rukou olejem katechumenů znamená oprávnění k žehnání, aby vše posvěcovaly. Obřad se začíná hymnem: „Přijď sv. Duše.“ Čekatel dotkne se kalicha s vodou a vínem, jakož i pateny, při čemž dí k němu biskup: Přijmi moc, přináseti oběť mše sv. za živé a mrtvé. Čekatelé, nyní již kněží, slouží mši sv. spolu s biskupem, říkajíce vše s ním. Při obětování podaří biskupu hořící svíce, obraz životní oběti Bohu. Překrásné jsou modlitby po přijímání, složené z řeči Páně při poslední večeři. Ježíš zve tu novosvěcence svými přáteli. Stojíce vyznávají víru na důkaz, že jsou ochotni vše pro ni učiniti. Poté vloží jim biskup ještě ruce na hlavu pravě: Přijmi sv. Ducha. Komu odpustíš hříchy... (Jan 20, 22, n.). Na konec slibují všichni úctu a poslušnost biskupovi.

Podstata svěcení na kněze záleží v uvedeném vzkládání rukou a v modlitbě s prefací.

Protestanté namítají proti kněžstvu slova sv. Petra: „Vy jste rod vyvolený, královské kněžstvo, národ svatý...“ (1. Petr 2, 9; srov. Zjev. 1, 6), říkáce, jak jsme již vyložili, že všichni křesťané jsou kněžími a že jiných kněží není. Ač nic nedávají na svědectví sv. Otců, s okázalostí dovolávají se Tertulliana, tehdy již kacíře, jenž v jednom spise uveličuje důstojnost křesťanů, nazýváje je kněžími. Výroky jeho jako svědectví proti svátosti kněžstva nemají ceny, neboť i v témže spise mluví o kněžství jako zvláštním duchovním stavu. Slova sv. Petra vykládá římský katechismus takto: Podle Písma je dvojitý kněžství, vnitřní a zevní. K vnitřnímu náleží všichni věřící, zvláště spravedliví, kteří se milostí stali živými úděy velekněze Ježíše Krista, neboť na oltáři srdce svého obětují Bohu duchovní oběti svatých skutků. V tom smyslu dí David, že oběť Bohu příjemná je duch zkormoucený. Zevní kněžství je stav kněží. To mají jen ti, kteří svátostným posvě-

cením je přijali. Zavrhnouti pro špatně pochopený výrok sv. Písma stav, trvajcí od počátku v celé křesťanské církvi, od Krista ustanovený, je zajisté nehoráznost, nad kterou si nelze hned mysliti větší.

Čteme-li u starých církevních spisovatelů o kněžce nebo biskupce, je řeč ne o nějakém duchovním úřadě ženském, nýbrž o manželkách kněží a biskupů, pokud nebyl celibát všeobecně a závazně zaveden.

3. **E p i s k o p á t**, biskupství je od Krista ustanoven. O tom byla řeč v knize o církvi. Je článek víry, že biskupství náleží k. vyššímu svěcení a že je vyšší nežli kněžství. Když Aërius (asi r. 360) žárle, že ne on, nýbrž jeho druh Eustathius byl zvolen biskupem, vystoupil s učením, že biskup a kněz jsou si rovni, byl jeho náhled odsouzen jako kacířský. Podobně odsouzen byl v XIV. stol. Marsilius z Paduy, viklefovci a jiní kacíři, kteří blud ten obnovili. Proti nim a hlavně proti reformátorům prohlásil sněm tridentský, že v církvi je hierarchie z božského ustanovení, záležející v biskupech, kněžích a posluhovatelích (roz jáhněch), a že biskupové jsou vyšší nežli kněží. Pouze ze jména nedá se z Písma s jistotou biskupství jako zvláštní vyšší stav dokázati, jelikož, jak bylo řečeno, názvosloví pro biskupy, kněze a jáhny nebylo ještě ustáleno, ale když nám vypráví o ustanovení — vzkládání rukou s modlitbou — mužů, kteří i sami mohli jiné takto světití a kteří měli vrchní duchovní pravomoc v církvi (Skut. 14, 22; Tit. 1, 5, n.; Tim. 3, 1, n; 5, 22), mluví patrně o biskupech, o plnomocných nástupcích apoštolů. Taková byla vůle Pána Ježíše, on chtěl, aby apoštolská moc trvala v jeho církvi stále. — Sv. Ignác Muč. vyjadřuje toto postavení biskupů, když píše Magneským: „Usilujte všecko v jednotě vykonávati, ježto biskup na místě Božím předkuje a kněží místo rady apoštolské zaujmají, jáhnům pak, mně přemilým, služba Ježíše Krista svěřena jest.“ Filadelfským píše, aby zachovávali jednotu, jelikož je „jedno tělo Pána Ježíše, jeden kalich, jeden oltář, jakož jeden biskup s kněžstvem a jáhny.“ Zde je biskup zřejmě označen jako vyšší, jako hlava. Efeským poukazuje, aby ctili biskupa jako toho, který jej poslal, Krista. „Patrně tedy, pokračuje, že máme k biskupu pohlížeti jako k samému Pánu.“ Těmito slovy je jasně dosvědčen božský původ biskupství. Říci s protestanty, že se biskupství vyvinulo někdy v 11. století, je zaplratí zřejmou pravdu. — Cyprian (258) dí: „Věz, že biskup je v církvi a církev v biskupu a že kdo není s biskupem, není v církvi.“ Povýšenost biskupa nad kněze záleží ve výkonech, které jen jemu přísluší. Sněm tridentský jmenuje hlavně biřmování a svěcení. Zároveň zavrhuje blud, jakoby jejich moc byla s kněžími společná. Ale poněvadž s dovořením papežským i kněz smí biřmovati, zůstává jen svěcení. Tím však je jeho vrchní postavení dáno, nebo svěť kněze, ukazuje vyš-

ši nad nimi moc, stojí nad nimi, je jejich otcem. Plní se slovo: Duch sv. ustanovil vás biskupy, abyste spravovali církev Boží (Skut. 20, 28). — Poukazuje se na sv. Jeronyma (420), jakoby stavěl moc kněžskou na roveň s mocí biskupskou. Jeronym bojoval proti zlořádu, tehdaž zavládlému, že archidiaconi si osobovali v řízení církve moc větší, nežli měli kněží. Aby tuto nesrovnalost vyhubil, vyvyšoval s velkou výmluvností kněze, stavě je takoruka na roveň s biskupy. V tom pochybil. Ale jejich výhradní moc světití úplně uznával.

Malinovskij dří o biskupech: „Biskupové jsou nositeli vyšší milosti kněžstva, shrnujíce v sobě všecku plnost hierarchické moci apoštolské.“ „Biskup je hlavní učitel . . . první svjasčenodějstvovatel (vykonavatel sv. úkonů) . . . hlavní pravitel (pastýř)“. „Především má moc nad podřízeným klérem, který bez jeho povolení nemůže nic v kostele konat a který podléhá jeho nadzoru. Jemu poddáno je veškeré věrné stádo. On především má moc svazovati a rozvazovati.“ To dokazuje z Písma a sv. Otců.

Je-li biskupské svěcení svátost? Dnes všeobecně se odpovídá: ano. Ale někteří starší bohoslovci to popírali. Divná věc. Bohovědci, kteří měli nižší svěcení za svátostná, nejvyššího svěcení za svátostné neměli! Biskupské svěcení je svátost, t. j. zevní znamení, kterým se uděluje, je od Krista a působí milost. Co praví Písmo? Sv. Pavel ustanovil vzkládáním rukou Timothea biskupem v Efesu (1. Tim. 4, 14; 2. Tim. 1, 6). Učinil to ovšem i modlitbou (Skut. 13, 3; 14, 23); kněží při tom posluhovali. Tento obřad byl obřad svátostný, neboť se děl viditelným znamením a uděloval, jak apoštol zvláště podotýká, milost. Jakou milost? Aby biskupové řádně mohli pásiti své stádo (Skut. 20, 28; 1. Petr 5, 2. n), tedy milost svátostnou, potřebnou vrchnímu pastýři. — Sv. Otcové mluví o biskupském svěcení stejně jako o svěcení na kněze a jáhna. Když tedy tato svěcení jsou svátostná — a o tom nikdo nepochybuje — je svátostné i svěcení na biskupa. — Sv. Augustin staví je co do vtištění nezrušitelného znaku na roveň se křtem. Píše, že uznává křest kacířů donatistů, poněvadž svátosti nejsou od nich, ale od Krista. Biskupa, který by byl svěcen jménem kacíře Donata, by neuznal, ale řádně svěceného ano, i od kacířského biskupa, jelikož nezrušitelný znak svátostný není od odštěpence, ale Pána. Není tedy pochyby, že sv. Otec měl biskupské svěcení za svátostné. — Lev Vel. počítá je k „božským úřadům a nebeským důstojnostem a zove je „svátost požehnání“, — Řehoř Vel., káraje vládnoucí v Gallii simonii (svěcení za peníze), volá: „Jaké mohou býti skutky biskupa, jenž je obviňován, že důstojnost tak veliké svátosti získal penězi?“ — Sněm tridentský dokazuje, že svěcení je svátost, ze slov sv. Pavla, svrchu uvedených. Poněvadž se týká svěcení Timothea na biskupa,

právem soudíme, že sněm měl na mysli také toto. Mimo to dī, že se hierarchický řád týká hlavně biskupů, a odsuzuje ty, kdož praví, že biskupové nejsou ustanoveni „ustanovením Božím.“

Také obřad svěcení sám svědčí, že jde o svátost. Svěcení to zve se „konsekrace“. Jméno je vzato odtud, že při něm zaujímá mazání sv. olejem vynikající místo. Ale vlastní konsekrace děje se vzkládáním rukou a evangelia se slovy: „Prijmi sv. Ducha“ a následujícími modlitbami. Tak děje se posvěcení na biskupa také v církvi východní. Ustanovení apoštolská mluví sice jen o vzkládání evangelia, nezmiňující se o vzkládání rukou, ale zajisté jen proto, že se rozumí samo sebou. Biskupské svěcení dává moc, které kněžství nedává, moc světiti jiné. Není příkladu v dějinách, aby kněz světil. Známý jsou obtíže českých utrakvistů o kněze, poněvadž neměli biskupa. Je to moc zvláštní a veliká, neboť bez ní nebylo by kněží a tudíž ani udělovatelů svátostí. Proto jest biskupské svěcení také svátostné. Vtiskuje nezrušitelný znak; kdo byl konsekrován, zůstává nezbytně biskupem na věky. Ale znak znamená právo na pomocné milosti stavovské, tedy zvláštní.

Marná je námitka, že biskupství nedává zvláštní moci nad eucharistií a že proto nemůže býti zvláštním svátostným svěcením. Toto „proto“ je neoprávněné; mezi první a druhou větou není příčinnosti. Ostatně právě biskup tím, že jen on může světiti kněze a dávat jim moc eucharistickou, čehož kněz nemůže, ukazuje, že má i vzhledem k eucharistii moc novou, vyšší. To vše volá zrovna, že svěcení biskupské je svátost. — Marná je námitka, že biskup bez kněžství je nemožný, kdežto jiné duchovní stavy mohou býti pro sebe. To ukazuje jen, že mezi biskupstvím a kněžstvím je zvláštní spojitost, že biskupství je plnost kněžství. Kdo má míti vše, musí ovšem míti části. Ale vždy byly obě moci udíleny zvlášť, takže ten, kdo byl posvěcen na kněze, mohl býti konsekrován na biskupa. Obě svěcení mohla by se dávatí najednou, ale nikoliv jako jeden obřad, nýbrž jako dva svátostné úkony za sebou.

Již od pradávna je nařizeno, že mají při svěcení býti tři biskupové. Římský sněm z r. 386 určil, aby byli aspoň dva. V případě nutnosti dovoloval papež, aby biskupové (mimo světitele) byli zastoupeni kněžími. Kněz, jenž je konsekrován, má vždy mešní roucho bílé barvy. Svěcení se začíná ne dotazem k lidu, nýbrž předčítáním rozkazu apošt. stolice. Následuje přísaha a zkouška co do víry a mravů (devět a devět otázek), po ní společná mše světitele a kněze, jenž má býti konsekrován, do offertoria na různých oltářích, od offertoria na témž oltáři, s touž jednou hostií a kalichem. Štolu nemá již křížem, nýbrž rovně, na znamení, že dostává plnou moc kněžskou, a na prsou kříž (pektoral). Svěcení děje

se mezi epištolou a evangeliem. Biskup oznámí povinnosti kandidátovy: souditi, vykládati Písmo, světití, mši sv. sloužiti, křtiti, biřmovati. Po litanii ke všem svatým vloží se mu evangelium, otevřenou stranou dolů, na šíji, a je tak držáno, až dostane berlu a prsten. Biskup vloží mu spolu s druhými dvěma biskupy ruce na hlavu pravě: Přijmi sv. Ducha. Poté následuje kratší modlitba a praeface. V modlitbě žádá se za plnost kněžské milosti a v praefaci za moc a důstojnost biskupskou, jakož i za potřebné k tomu milosti. Tím je konsekrace vlastně vykonána. Od V. nebo VI. stol. děje se mezi praefací za pěti hymnu: „Přijď sv. Duše“ mazání hlavy nově konsekrovaného křížmem, po praefaci mazání jeho dlaně za zpěvu žalmu 132, opěvujícího bratrskou lásku. Pak obdrží berlu, prsten a evangelium. Berla znamená pastýřský úřad, prsten zasnoubení církve s Kristem, jejímž biskup je představitelem, evangelium úřad kazatelský. Na konci mše sv. obdrží mitru a rukavice; mitra je obrazem biskupské důstojnosti, rukavice ukazují na neposkvrněnost života. Konsekrovaný veden je k trůnu a kněžstvo mu holduje. Podstatou zevního znamení u biskupství je vzkládání rukou světitele a modlitba s ním spojená.

Tři jsou tedy svátostná svěcení: jáhenství, kněžství a biskupství. Jáhen přijal svátost svěcení, kněz přijal svátost svěcení, biskup přijal svátost svěcení. Bezděky se tážeme: Což jsou tři svátosti svěcení? Ne. Je toliko jedna, ale má tři svátostné stupně, jelikož se nižší stupeň k vyššímu má jako nedokonalé a neúplné k dokonalejšímu a úplnějšímu. Na-leješ vody do nádoby, doleješ po dvakráte; máš obraz křídový a doplníš jej barvami neúplně a úplně. Tam máš pravou vodu, zde pravý obraz. Tak jednotlivá svěcení jsou pravou svátostí, ale různé plnosti a dokonalosti. Jáhenství od ostatních dvou velmi se liší, neboť nedává žádné kněžské moci; kněžství a biskupství jsou si blízké, takže mnozí je nazývali jedním stavem o dvou stupních.

Co do obřadů svěcení uvádíme ještě toto: Nižší svěcení mohou býti udělena i v soukromých oratořích, vyšší jen při mši sv., tedy na místě posvátném. Májím býti veřejný chrám, aby lid měl přístup, pravidelně biskupský. Na východě udělují se nižší svěcení mimo chrám. Tonsura může býti udělena kdykoliv, ráno i odpoledne. Nižší svěcení v neděli a o svátcích (duplicibus), ale jen ráno. Svěcení vyšší při mši o suchých dnech, v sobotu před nedělí květnou a na Bílou sobotu. Z důležité příčiny v kteroukoli neděli a zasvěcený svátek. Svěcení na biskupa lze konati každou nedělí a na svátky apoštolů. Mezi jednotlivými svěceními má uplynouti nějaká doba (interstitia, mezidobí). Mezi tonsurou a nižšími svěceními, jak biskup uzná. Akolyta nemá postoupiti na podjáhenství, podjáhen na jáhna, jáhen na kněze dříve, nežli

akolyta po roce, ostatní po třech měsících, leč by biskup z důležité příčiny jinak ustanovil. Nikdy nesmí, leč se zvláštním dovolením papežským, býti uděleny zároveň nižší svěcení s podjáhenstvím nebo dvoje vyšší svěcení téhož dne. Ani tonsura nemá býti udělena zároveň s jiným svěcením, ani nižší svěcení najednou. — Svěcenci, vyjma na biskupství, podají vždy biskupovi při svěcení rozžehnutou svíci, jež znamená život Bohu zasvěcený, dobrými skutky zářící. Jsou vždy vyvoláni, na důkaz, že Bůh jim dal povolání (Žid. 3, 4). Při mši sv. uděluje se tonsura po vstupu (introitu), nižší svěcení po lekcích, podjáhenství před epištolou, vyšší svěcení před evangeliem. Vzkládání rukou znamená pomoc a ochranu Boží. Položení evangelia na šíji při svěcení na biskupství připomíná svěcenci, aby zůstal věrně poddán zákonu Kristovu a svítil tak věřícím. Odevzdání evangelia znamená povinnost kázati. Ruce kněží mazány jsou olejem křtěnců, ruce a hlava biskupa křížem, jelikož důstojnost je vzácnější. Mazání znamená plnost milosti, kterou svěcenec i jiným má udělovati, důstojnost královskou a kněžskou, podobnost s Kristem, ježž Otec pomazal sv. Duchem, ctnost síly, tichosti, moudrosti a jiné dary.

Poznamenali jsme zvlášť podstatu zevního znamení. Kdyby se v něm stala chyba, dlužno svěcení opakovati, neboť bylo by neplatné. Kdyby se stala chyba v podání náradí nebo knihy, o němž nelze s jistotou říci, že nepatří k podstatě zevního znamení, opakuje se svěcení pod podmínkou. Ostatní obřady, stala-li se chyba, na př. třetí vzkládání rukou, se pouze doplňují.

V ý t k y p r a v o s l a v n ý c h b o h o v ě d c ů. Pravoslavní bohoslovci mají mnoho výtek proti nám.

1. Těžko pochopitelná je výtka: Podle katolické nauky kněžství jest moc posvěcovati, obětovati, podávati tělo Páně. Podle tohoto výměru záleží jen v moci posvěcovati dary; ostatní moc jako kázati, odpouštětí hříchů, pásti osadníky k ní přistupuje jako věc vedlejší, a tyto přídavky k moci kněžské záležejí v pravomoci (jurisdikci). Malinovskij píše, že katolický kněz bez těchto přídavků zůstal by zrovna tak knězem, jako byl dříve, a že není proto, že mu je Pán dal, více, plněji knězem. On je knězem jen proto, že má povinnost a moc proměňovati chléb a víno v tělo a krev Páně, nebo „kde oběť, tam kněz“. „Patrná je úzkost a jednostrannost v pojmání milostných plnomocí, darovaných ve svátosti kněžstva, jakož i nesouhlas se starobylou vírou obecnou... Je to spojeno v katol. církvi s jejím juridickým ústrojím,“ praví řečený bohoslovec. — Tak výtka. Tážeme se: zdali čtenář tomu rozumí? Co si při tom myslí pravoslavný posluchač? Malinovskij slyšel asi o moci svěcenské a o pravomoci, slyšel řečené, že kněz od oltáře má jméno, t. j. že hlavní charakteristický úkon kněžský je obětovati, že k vykonávání kněžského

úřadu, zvláště k zpovídní, je třeba pramomoci, a poněvadž v každém katolíku čenichá kacíře a v každé katol. nauce kacírskou novotu, smíchal to a zplodil svrchu uvedenou výtku.

2. Výtku. Přísně vyměřen a zachováván je v pravoslavné církvi věroučný rozdíl mezi stupni kněžstva (jáhen, kněz, biskup). Kněžstvo jako svátost, jako orgán milosti Kristovy má jen řečené tři stupně. Milost kněžstva dává se každému stupni stejnou měrou, t. j. biskup je v milosti kněžské všem biskupům roven; podobně rovni jsou si kněží a jáhnové. V kánonickém rozdělení je stupňů mnoho (biskup, arcibiskup, metropolita, eparch, patriarch, kněz, arcikněz a p.). Každý má jiná církevní práva, ale milostná plnomoc osob téhož stupně je stejná. Stupně kněžské jsou od Boha, i nemohou býti změněny. Biskup nemůže se stát knězem, jáhen nemůže sloužiti mši sv. V latinské církvi tento rozdíl mezi věroučným a kánonickým dělením je dávno ztracen a zničen. Hlavní příčina k tomu je nauka o hlavenství papežském. Bylo třeba papeže oddělit z řady jeho biskupských druhů, vyvýšiti a vynésti ho nad ně. To se také stalo. Následuje pateré odůvodnění. Uvedeme je a hned na ně odpovíme.

a) Na hlavenství papeže nehledí se v římské církvi jako na církevně právní ustanovení. Odpověď: Ovšem že ne, neboť slova: Ty jsi Petr, a na té skále . . . Tobě dávám klíče království Božího . . . neřekla církev, nýbrž Pán Ježíš, Syn Boží. Papežství je tedy ustanovení Boží. — b) Na papežství hledí se v katol. církvi jako na svátost, jako na milostný stupeň kněžstva, jako na jediný a výlučný orgán milosti pro celé tělo církve. Odpověď: To je vymyšleno anebo vyčteno z nějaké starokatolické a protestantské brožury. Vážného bohovědce je to nedůstojno. V žádném katechismu světa nestojí, že papežství je zvláštní svátost, snad osmá. Že papež dostává k úřadu svému mnohou milost, je zajisté pravda, ale že by ji dostával zevním svátostným znamením, nikdo jak živ neslyšel. Papež je volen. Když je zvolen a přijme volbu, je papežem. O udělení nějaké papežské svátosti nikdo neví. Papež není orgánem milosti, neřku-li jediným a výlučným. Orgánem milosti jsou svátosti a mše sv. Papež je základ církve, skála, na níž je církev zbudována, hlava její. c) Na papežství hledí se v římské církvi jako na bezprostřední ustanovení Pána Krista. Odpověď: Ovšem, tak tomu i jest, jak svědčí evangelia. d) Na papežství se hledí v římské církvi jako na něco, co vylučuje všeliké ponětí o milostné rovnosti papeže s biskupy: on není první mezi prvními, nýbrž jediný nejvyšší kněz, náměstek Kristův, náměstek Boží na zemi. Odpověď: Tu je smíchána pravda s bludy. Papež je biskupem a má svěcení biskupské. V tom je roven ostatním biskupům. Nemá tedy větší svátostné moci nežli oni. Ale jeho pravomoc je nejvyšší, nebo je hlavou církve. Deset lékařů dostane diplom doktorský. Jsou si rovni. Jsou

všichni ustanoveni v jedné nemocnici, ale jeden je zřízen jako vrchní. Všichni jsou stejně diplomováni, ale jeden z nich má nad ostatními pravomoc, i jsou povinni ho poslouchati. Tážeme se: Což je rozdíl mezi mocí svátostnou a pravomocí na Rusi neznám? Což tam smí každý kněz vykonávati přijatou moc kdekoliv a jak se mu zlíbí? — e) Z toho jde, že milostné stupně kněžstva nejsou v římské církvi tři, nýbrž aspoň čtyři. To mělo za následek, že věroučné stupně byly v katol. církvi se stupni kánonickými vůbec pomíchány. Bylo třeba vpraviti do počtu duchovních stupňů kněžstva také kánonické stupně nižší, aby význam papežův byl povýšen a ukázal se veliký rozdíl mezi ním a biskupy. To se stalo skutečně. Nejprve se to provedlo v středověkém bohosloví, které přičíslo k jáhenství, kněžství a biskupství také ostiáře, lektory, exorcisty a subdiakony. Bohoslovci tvrdili, že sám Pán Ježíš plnil tyto úřady: ostiáře, když vyhnal kupčící z chrámu, lektora, když četl v synagoze z Isaiáše proroka, exorcistu, když vyháněl běsy, akolytu, když řekl, že je světlo světa, podjáhna, když myl nohy učedníkům, jáhna, když vlastníma rukama podal apoštolům své tělo a krev, kněze při poslední večeři, smrti na kříži, přimluvě v nebi. Scholastikové napočítali sedm stupňů a každý z nich měli za svátost, vtiskující nezrušitelný znak. — Odpověď: Poněvadž jsme v předcházejících statích vyložili stupně nesyvátostné a svátostné, netřeba tuto ukazovati zvlášť, že výtku je naprosto bludná. Příklad o Pánu Ježíši je prostoduchý, ale pěkný. Býval asi těm, kteří řečené úřady zastávali, častěji připomínám k povzbuzení. Ale že by Pán Ježíš vyhnáním kupčících byl ustanovil viditelné svátostné znamení, neučil jak živ nikdo. To by se svátost nezbytně udělovala tím, že by svěcení bylo vyháněti kupčící z kostela. Spisovatel patrně počítá na prostoduchost a vypěstovanou zaujatost čtenářů. Aby své tvrzení podepřel, uvádí z druhé ruky kusy z pěkné úvahy sv. Tomáše Akv. Ale nepodepřel ho, nýbrž jen ukázal, že sv. Tomáš nerozumí. Dále se dovolává dekretu Eugena IV. pro Armeny, tvrdě, že tam je všech uvedených sedm stupňů prohlášeno za stupně kněžstva. Důmyslná stať sv. Tomáše ukazuje jen, jak se krásně všecky stupně, nesyvátostné a svátostné až ke knězi, seskupují kolem oltáře, sloužící hlavnímu tajemství, eucharistii. U kněze je vrchol, neboť biskup neproměňuje chleba a vína jinak nežli kněz, i není mezi nimi v této věci rozdílu. O dekretu Eugena IV. je řeč při následující stati. Kdyby Malinovskij nahlédl aspoň do Denzingera č. 401 a přečetl si poznámku, kterou k dekretu přidává, byl by v opisování výtek opatrnějším. — e) Výtku. Z nauky, že vrchol kněžství je v eucharistii, plyne jako důsledek, že biskupství není zvláštním stupněm v hierarchii, nýbrž kněžstvím, jen na venek od kněžství se lišícím. Nad kněžstvím není už nikdo nežli pontifex maximus, otec otců, římský papež. Biskupové nemají nad

eucharistií větší moci nežli kněz, i nemohou tvořiti samostatného stupně, jenž by měl svátostný charakter; proto posvěcení na biskupa není svátost, udělující vyšší milost kněžstva. Větší moc mají jen proto, že jsou od papeže zvoleni (*jure humano*), ne od Boha skrze zvláštní svátost (*jure divino*). Rozdělení na sedm stupňů kněžstva je římskou církví potvrzeno. Sám sněm tridentský je jmenuje, pouze nedí tak jasné jako scholastici, že všechny stupně patří ke kněžstvu. Mlčí o tom, je-li biskupství právem Božím (*jure divino*), je-li takovým stupněm jako jáhenství a kněžství. Spisovatel uvádí na důkaz řečený sněm a římský katechismus. Katolická nauka přišla pak k vědomí, že tu není vše v pořádku, i jala se dokazovati, že i biskupství je svátost, ale Lev XIII. prohlásil v okružním listě *Apost. curae* znovu, že biskupství záleží podle nejvlastnějšího smyslu ke kněžství. Odpověď: Poněvadž vykládáme nauku o svátosti kněžstva zevrubně, netřeba nám tuto odpovídati na vše. Díme jen: nechť pravoslavní ukáží, že biskup nad eucharistií má jinou zvláštní, větší moc nežli kněz. Nemá jí ani papež. Již to vyvrací pomluvu, že se domnělé zničení věroučných stupňů dělo jen pro vyvýšení papeže. Nauka o eucharistii jako o vrcholu kněžské moci vymyšlena je prý na vyvýšení papeže, a sám papež nemá jiné moci v eucharistii nežli kněz a biskup! Jaká nedůslednost! Nechť jen pravoslavní ukáží, jak jsme řekli, že oni mají pravdu, činíce nám výtky. Ale oni mlčí.

3. Výtka. Zřízení kardinálské hodnosti je obsah nové výtky. Vypisuje podrobně, jak kardinál je víc nežli biskup, jak se kardinálům říká *Reverendissimus et Eminentissimus*, třeba nebyl biskupem, ba ani knězem, jak má přede všemi přednost, i před patriarchy, jak jen oni volí papeže a ho korunují, ač se vlastně korunuje sám, jak jen oni jsou papežskými vyslanci (*legatus a latere*), jak chodí v šarlatě. Všech těchto výsad počítá se prý 300. Vznik o i takové prapodivné divadlo, že biskup je jmenován kardinálem-knězem. A ještě divnější je, že kardinálové kněží mají biskupské právo světití na nižší svěcení, kardinálové jáhni sloužití mši sv. jako kněží. Tu je věru věroučný zmatek. Odpověď: O okázalém vypisování kardinálské důstojnosti a toho, co s ní souvisí, nebudeme se šířiti. Chápeme, že se to zvláště Rusům nelíbí, jelikož u nich biskup si musí vésti velmi skromně. Ale v Římě je hlava církve, i jest tu náležitá representace potřebna. Že kardinál-kněz může udělovati nižší svěcení, jest pravda. Právě z toho mohli by se pravoslavní poučiti, že nižší svěcení nejsou svátosti. Že kardinál-jáhen slouží mši sv. je také pravda, ale on je knězem, ba snad biskupem, nikoliv jen jáhnem. Kardinál jenž by měl jen svěcení na jáhna, by ovšem mše sv. sloužití nemohl. Zmatek, o němž Malinovskij mluví, je patrně v jeho hlavě.

Viditelné znamení svěcení kněžstva.

Když díme svěcení kněžstva, rozumíme tím vždy svátostné svěcení, od Krista ustanovené, jáhenství, kněžství, biskupství. pravidelně všechna vyšší svěcení úhrnem, jednu svátost o třech stupních. Když se tážeme po viditelném znamení, ptáme se po podstatě svátosti. Samo sebou se rozumí, že svátostné viditelné znamení mají jen vyšší svěcení, jelikož jen ona jsou svátost od Boha ustanovená. Protože nižší svěcení jsou od církve, nemohou viditelného znamení svátostného ani mít. Církev na ně světlí, ale mohla by osoby určené k úřadům, k nimž nižší svěcení spolu s podjáhenstvím opravňují, prostě jmenovati. Když církev je uděluje zevním znamením, platnost jejich závisí na správném užití těchto znamení. U ostiariátu záleží v podání a doteku klíčů s příslušnými slovy (Tak jedněte . . .). Při lektorátu v podání a doteku knihy s přiměřenými slovy (Přijměte . . .). Při exorcistátu v odevzdání a doteku obřadníku se slovy (Přijměte . . .). Při akolytátu v odevzdání svíce na svícnu a konvičiček jakož i v doteku jich s patřičnými slovy (Přijměte . . .). Jáhenství, kněžství a biskupství bez viditelného znamení, od Krista ustanoveného, udělití nelze, jako nelze dáti první milost beze křtu.

L á t k a. P r v n í n á h l e d. Ve středověku vzniklo u některých bohoslovců mínění, že viditelné znamení svěcení záleželo v podání svěcencům bohoslužebného nářadí; vzkládání rukou pokládali za nepodstatný doplněk. V tom je posílila slova Eugena IV. z dekretu pro Armeny z r. 1439, jež si nesprávně vyložili. Papež dí: „Šestá svátost je svěcení (ordo). jehož látkou jest věc, jejímž odevzdáním se (svátost) uděluje; tak se kněžství dává podáním kalicha s vínem a pateny s hostií, jáhenství podáním evangelia, podjáhenství podáním prázdného kalicha s prázdnou patenou; podobně při jiných.“ Jelikož týmž způsobem mluví také o ostatních svátostech, mohlo by se zdáti, že určuje věroučně mimo jiné též látku svátosti. Bez vysvětlení mohou slova papežova skutečně snadno světlí. — Jak se má věc v pravdě? Slova jsou vzata ze sv. Tomáše Akv. Sv. Tomáš Akv. ví dobře a také učí, že se milost uděluje vzkládáním rukou; jestliže milost, tedy i svátost, jelikož vzkládání je znamením, jež jediné ji působí. Eugen IV. to také věděl. Na sněmu florenckém jednalo se o sjednocení s Řeky, kteří světlí jen vzkládáním rukou, a ani papež ani biskupové nepochybovali o platnosti východních svěcení. Toto mínění měla církev již dříve a projevila i později. Slova Eugenova mají tedy patrně nějaký jiný smysl. Jaký? Šlo o to, aby se Arméni, kteří světlí jen vzkládáním rukou, přizpůsobili, spojení jsouce s Římskou církví, také jejím obřadům. Vzkládání rukou měli. Proto papež

o něm nemluví, nýbrž připomíná, co je ještě jest jim přidati. Dobře poznamenal Benedikt XIV., že slova Eugena dlužno vykládati o látce úplné, jak v katol. církvi je zvykem (*de materia integrante et accessoria*). Když tedy starokatolík Döllinger užívá případu, aby bouřil proti papežské neomylnosti, volaje: buď padá neomylnost, anebo všechna katolická svěcení jsou neplatná, a když pravoslavný Malinovskij, vždy přechoťný k výtkám kacířství na církev, ho opisuje nic nedbaje, že věc dávno je objasněna, bojuje proti větrným mlýnům, Döllinger svého času nově, Malinovskij zastarale. Nemluvíme o tom, že by jim bylo dokázati, že Eugen IV. mluví *ex cathedra*. Jak z toho, co jsme řekli, je patrné, mají slova papežova povahu poučení a návodu, arci takového, jehož si neze nevšímati. Mlnění, že viditelným znamením je odevzdání náradí, nikdy v církvi nevládlo a také mezi bohoslovci nemělo mnoho zastánců.

Druhý náhled. Jiní bohovědci prohlašovali viditelným znamením vzkládání rukou a podání náradí. Náhled ten jest od některých dosud hájen. Vzkládání rukou přijímají podle Písma, podání náradí podle tradice, řkouce, že Kristus určil látku a tvar všeobecně, ponechávaje jejich bližší určení církvi. Církev doplnila vzkládání rukou odevzdáním náradí z moci Kristovy, a tak obřad tento je nezbytným doplňkem vzkládání rukou. Dekret Eugena IV. je od nich uváděn jako vážný důvod, ale nikoliv jako věroučné prohlášení. Většina bohoslovců důvodů těch však neuznává. Církev žádá při svěcení podání náradí a doplňuje, když se tak restalo, tento obřad, k čemuž ovšem má právo, jako právem žádá doplnění křtu z nouze, ale přes to nelze říci, že podání náradí náleží k podstatě viditelného znamení.

Zbývá náhled třetí: viditelným znamením je vzkládání rukou. U svěcení na kněžství je to první vzkládání, provázené s dotekem, jež se děje před evangeliem, a k němu náleží také následující vztáhnutí rukou (bez doteku). Vzkládání rukou po přijímání je obřad novější, i nepatří k zevnímu znamení, Řekům je neznámý; tu svěcenci jsou ostatně již kněžími.

Náhled tento je hájen většinou bohoslovců, a jejich důvody jsou vážné. Vizme některé. Písmo ví jen o vzkládání rukou a připisuje udělení milosti právě jemu. Odevzdání evangelia nemůže vůbec býti potřebnou částí viditelného znamení, poněvadž se první svěcení dělo od apoštolů v době, kdy Písmo ještě vůbec nebylo napsáno. Totéž dlužno říci o odevzdání rouch. Ještě v IV. století neužívalo kněžstvo zvláštních obřadních rouch leda soukromě. Jak by jich tedy církev mohla míti na počátku? Nebylo jich, a když vznikala, nebyla hned pokládána za posvátná. Písmo svědčí tedy jen pro vzkládání rukou. — S v. Otcové znají také jen vzklá-

dání rukou. Papež Kornelius vytýká kacíři Novatianu, že se dal posvětit na biskupa vzkládáním rukou biskupů, jež opil a k obřadu přinutil. Sv. Cyprian vypravuje, že Sabinovi bylo na místo Basila uděleno biskupství vzkládáním rukou. Sv. Basil píše o biskupech: měli svěcení od otců a přijali duchovní dar vzkládáním jejich rukou. Epifan dří, že nemůže učinit knězem ten, kdo nemá práva vzkládati ruce. Podobně Innocenc I., Lev V, sv. Jeronym, Řehoř Vel a jiní. Výroku, v němž by byla řeč o odevzdání náradí jako o prostředku, jímž se uděluje svěcení, vůbec není. Podávání náradí se na východě nedělo nikdy a neděje se při svěcení ani dnes, na západě zavedeno bylo někdy v IX. stol. Či opomenuli je spisovatelé, kteří o věci píší? Výmluva zoufalá. — Z o b ř a d n í k ů, které jsou sepsány před rokem 900 a jichž je hojně, nepředpisuje žádný podání náradí. Je nemožné, aby v nich bylo vynecháno, náleželo-li k viditelnému znamení. Sněm kartagský IV. dří, že se nižší svěcení uděluje podáním náradí, vyšší vzkládáním rukou. Podání náradí děje se tam proto, dokládá, jelikož se nižší svěcení neuděluje vzkládáním rukou. Zde je vzkládání rukou jako viditelné znamení vyšších svěcení takorba vysloveno.

Od IV. stol. p o d á v á se biskupu evangelium, a to na západě i na východě. Uvedený sněm kartagský to nařizuje. Že ani tento obřad není podstatný, jde z toho, že nemůže býti od Krista, jelikož biskupové byli dříve nežli psaná evangelia. Knihu na věcence neklade vždy světitel ani jeho společníci, nýbrž jáhen nebo jiný. Avšak není možno, aby jiný nežli světitel uděl val zevní svátostné znamení. Středověcí spisovatelé, již popisují obřady svěcení, jako Isidor Španělský, Alkuin a jiní, nevědí o podání náradí rovněž nic. Někteří z nich mlčí i o vzkládání evangelia na šlji anebo výslovně píší, že se svěcení nezřídka děla a dějí bez něho. Když potom podávání náradí, na př. kalicha s patenou, bylo zavedeno, vykládali je spisovatelé ne tak, že se jím uděluje moc kněžská, nýbrž že se jím kněžství již udělené zevně naznačuje. Hugo Vikt.: „Obdrží kalich s vínem a patenu s hostií z ruky biskupa, aby poznali, že obdrželi moc, přináseti tímto náradím Bohu smírné oběti.“ Slova Innocence III. a Řehoře IX., že vzkládání rukou, bylo-li při jáhenství a kněžství opominuto, nemá býti nějak opakováno, nýbrž opatrně doplněno, aby svěcení bylo uděleno, jsou sice trochu nejasná, ale spíše svědčí pro náš náhled; jistě z nich neplyne, jako by to byl obřad vedlejší, neboť právě vzkládání rukou podle nich uděluje svěcení a milost. Sněm tridentský připisuje účín svátosti ne doteku náradí, nýbrž vzkládání rukou. Mluvě o rozdavačích posledního pomazání, dří, že jsou to kněží, kteří byli vzkládáním rukou posvěceni. Jinde dří, že sv. Plsma, mluvíce o jáhnech

a kněžích, znají toliko vzkládání rukou. Není tedy pochybnosti, že látka svěcení je toliko vzkládání rukou.

Někteří bohoslovci pronesli mínění, že zevní znamení při svěcení je na západě jiné nežli na východě, avšak nenalezli ohlasu. Právem. Jiní, že zevní znamení se změnilo. To je nemožné, neboť kdyby církev tak učinila, stalo by se to slavnostním úředním výnosem; ale nikdo o něm neví. Ostatně to ani není myslitelné, anaf církev ví, že nemá moci měniti viditelné znamení, od Krista ustanovené. Může přidati k němu doplňky a žádati, aby byly zachovávány, ale působivé zevní znamení svátostné nemůže ani zrušiti ani přeměniti.

Malinovskij vytýká, že k látce přidány jsou jiné obřady, totiž podání nádobí a pomazání křížmem na rukou a hlavě u biskupa, olejem katechumenů u kněze. Tyto obřady nabýly prý takové vážnosti, že ve středověku uznány byly nej hlavnější látkou, takže se bez nich svěcení nepokládalo za platné. Tak učil sv. Tomáš Akv., Bonaventura, papež Eugen IV. ex cathedra. Proto prý dosud nemá katolická církev určitého viditelného znamení. Dosud někteří bohoslovci pokládají jako hlavní látku vzkládání rukou, jiní podání náradí, jiní něco jiného. Proto může býti jen ten jist, že přijal milost svěcení, kdo přijal všecka viditelná znamení. Bohoslovci prý nyní zavrhují pro svědectví z podání, že podávání patří k podstatě zevního znamení, ale spor zůstává. — Tak ruský dogmatik. Poněvadž jsme právě věc projednali, učiní si čtenář sám soud o výtce. Jen podotýkáme: nikdy nebylo podávání náradí samo uznáváno od církve za viditelné znamení. Že někteří bohoslovci je měli za část podstatnou viditelného znamení, je pravda. Na Rusi toho snad nebylo, ale proč? Poněvadž tam vůbec nikdo hlouběji a všestranněji věci neprojednával. Až se to stane, vyrojí se rozmanité názory o každé věci, dobré i méně dobré. Mínění bohoslovců není ještě naukou církve, nerci-li článkem víry. Jelikož při svátostech je viditelné znamení někdy takové, že má církevní přídavky nebo úpravu, jako na př. tvar u posledního pomazání, mohlo by to býti také u svěcení. Ukázalo se, že tomu není tak. Neukázali to katolickým bohovědcům pravoslavní: to nikoliv! oni sami badali, až svůj náhled opravili, či vlastně, až ti, kteří vždy hájili vzkládání rukou jako podstatné zevní znamení, nad těmi, kteří se od toho uchýlili, zvítězili.

Tvar. Tvarem jsou slova, kterými vzkládání rukou je provázeno. Poněvadž ostatní zevní obřady neuznáváme za látku, neuznáváme ani slova je provázející za tvar. — Při jáhenství je jen jedno vzkládání pravice na hlavu čekatelovu. Biskup dí při tom: „Přijmi sv. Ducha k posile a k odporování ďáblu a jeho pokušením ve jménu Páně.“ Vztáhnuv ruku dí biskup: „Sešli na něho, prosíme Pane, sv.

Ducha, aby byl k věrné službě tvé posílněn darem sedmeré tvé milosti . . .“ Jelikož první slova jsou mladšího původu, záleží podstata tvaru asi v slovech druhých. — Při kněžství vzkládá biskup a přítomní kněží nejprve mlčky ruce na hlavu svěcence, pak drží je vztaženy nad ním a biskup se modlí: „Modleme se, nejmilejší bratři, k Bohu Otci všemohoucímu, aby nad tímto služebníkem svým, jež zvolil k úřadu kněžskému, rozmnožil nebeské dary a co přijal z jeho smilování, jeho pomocí dosáhl. . . Vyslyš nás, prosíme, Pane Bože náš, a vylij na tohoto služebníka svého požehnání sv. Ducha a moc kněžské milosti . . .“ Po přijímání biskup vložil ruce na něho opět a dí: „Přijmi sv. Ducha . . . komu odpustíš hříchy . . .“ První vložení děje se mlčky, zdá se tedy nepodstatné. Třetí není ve východní církvi a je mladšího původu; také západní církve pokládá svěcence té chvíle už za kněze, jelikož s biskupem spolu proměňuje chléb a víno. Zůstává tedy druhé, ale tak, že je pokračováním vzkládání prvního. Jen při prvním dotýká se biskup svěcence, avšak dotek je potřebný, jako je nezbytné, aby se voda dotkla těla křtěnce. Tvarem jsou tedy modlitby, které provázejí vztáhnutí rukou, jež po vložení jich na hlavu bezprostředně následuje. Kongregace prohlásila r. 1875, že nedala výnosu, jímž by byla svěcení pouhými slovy: „Přijmi sv. Ducha“ prohlásila za platné. Právě-li sněm tridentský, že biskup nepraví nadarmo: „Přijmi sv. Ducha“ nad svěcencem, neprohlašuje jich za tvar, nýbrž dí pouze, že se mu vzkládáním rukou a modlitbou k sv. Duchu uděluje svátostná milost sv. Ducha. — Při svěcení na biskupa položí tři biskupové, světitel a jeho assistenti, evangelium na šíji svěcencovu, dotknou se rukama jeho hlavy a dí: „Přijmi sv. Ducha.“ Poté světitel sám se modlí: „Buď, Pane, milostiv k našim prosbám a nachyl nad tohoto služebníka svého roh kněžské milosti a vylej na něho sílu svého požehnání.“ Slova: „Přijmi sv. Ducha“ jsou mladšího původu. Proto dlužno pokládati za tvar slova druhá, prosebně pronesená. Co jsme prve řekli o slovech tridentského sněmu, má platnost i zde; v něm neudává tvaru, nýbrž učin svěcení.

Co dlužno říci o podání nářadí? Jsou nepodstatná. Církev nařizuje doplnění tohoto obřadu, byl-li opomenut, protože jest velevhodné a poněvadž jest jí dbáti, aby obřady od ní zavedené byly řádně zachovávány. Církev může naříditi opakování svěcení vůbec pod podmínkou, poněvadž váha bohoslovců, kteří praví, že dotek nářadí se vzkládáním rukou splývá v jednu látku, může vzbuditi oprávněnou pochybnost, nebylo-li svěcení uděleno snad neplatně. Kongregace řídí se tímto míněním, když nařídí podmíněčné opakování svěcení.

Že anglická svěcení byla od Lva XIII. r. 1896 uznána za neplatná, řekli jsme již v nauce o církvi. Svěcení bylo za Edvarda VI. r. 1549 zúmyslně převráceno v kacířském

smyslu, takže vůbec svátost vylučovalo. Moskevský metropolita Filaret vyslovil o nich také pochybnost. Dnes někteří ruští bohoslovci jako Sokolov chtějí je uznati, ale jiní, i Malinovskij, vyslovují se rozhodně ve smyslu záporném.

Malinovskij není ani s tvarem spokojen. Mnozí bohoslovci viděli tvar ve slovech: „Přijmi sv. Ducha“ a náhled ten byl po věky rozšířen a přijímán. Teprve, když se bohoslovci přesvědčili, že slova jsou z pozdější doby, uznávána byla za tvar modlitba, obsahující prosbu za sv. Ducha: Všemohoucí Bože Než běda, modlitba neříká se právě při vzkládání rukou, i nelze říci, že látka a tvar jsou spojeny. — Malinovskij nemá příčiny k výtkám. Sám píše, že apoštolové určitého tvaru neustanovili a že proto církev žádného neuzákonila jako tvaru závazného. Proto ani v nejstarších modlitbách (tvarech) není stejnosti. Hle, jak je Malinovskij najednou svobodomyšlný. Odkud to? To se tak změnil? I nikoliv. Řecká a ruská modlitba tvarební není úplně stejná. V konci XIV. stol. objevilo se mínění, že tvarem není modlitba ta, jež se při ruském svěcení říká nahlas, nýbrž ta, která se říká po tichu. Totéž mínění má archim. Antonij, metropol. Makarij, biskup Ignatij a jiní ve svých příručkách věrouky. U jiných prohlašují se obě modlitby za tvar (Gorskij, Evsevij). Malinovskij mohl by se poučiti, aby dobře rozlišoval, co je podstatné a co nikoliv.

Svěcení východní děje se takto: Při svěcení na jáhenství nebo kněžství (řecky: euchologie) klade biskup pravou ruku na hlavu kandidáta. Při svěcení na biskupství (řecky: chirotonie) první biskup vloží ruku na hlavu kandidáta, ostatní biskupové též a levýma rukama drží na hlavě jeho evangelium. Při tomto vzkládání rukou ohlašuje světitel, že kandidát je zvolen na příslušnou důstojnost a vyzývá celou církev k modlitbě, aby se svátost stala, t. j. za seslání sv. Ducha. Když vyřkl případná slova, modlí se tiše, aby sv. Duch dal milost svěcenci k důstojnému konání služby. Obě modlitby, dle Malinovskij, tvoří celek. Náhled, že tvarem je pouze první, nahlas říkaná modlitba, prohlašuje za nesprávný. Poté oblečen je posvěcený v příslušná roucha.

Hierarchie anglikánská a starokatolická. Anglikánská církev, jež se odtrhla v XVI. věku od církve katolické, zachovala si hierarchii. Tím se lišila a liší od protestantských sekt. Anglikáni nesírlí ani jména „protestanté“, pokládajíce je za urážku. Často děly se pokusy sblížení jak s církví katolickou tak pravoslavnou, ale neměly úspěchu. Vždy byla řeč o tom, jsou li anglikánská svěcení platná čili nic. Církev katolická měla je za neplatná od počátku, ale úředního výnosu o tom nebylo. Za Lva XIII. byla otázka papeži předložena. — Velkodušný papež byl by zajisté rád uznal svěcení, neboť anglikánům o to šlo, ale nemohl. Vyšetřiv věc zevrubně vydal o ní 1896 bulu „Aposto-

licaе curae“, v níž prohlásil anglikánská svěcení za úplně neplatná a zcela nicotná.

Jaké d ů v o d y uvádí Lev XIII.? Platnost každého svěcení závisí na správném užití látky a tvaru. Látka dostává tvarem určitost, na př. voda, že se jí užívá ke křtu. Toho u anglikánských svěcení není. Tvar, jehož bylo užíváno při svěcení na kněžstvo: „Přijmi sv. Ducha“, neurčuje, že jde o kněžství, t. j. o milost a moc kněžskou (světiti, proměňovati a p.). Později bylo přidáno: „k službě a dílu kněze“, ale to jen dokazuje, že sami anglikáni měli dosavadní tvar za nedostatečný. Přídavek stal se teprve po dlouhých stoletích. Zatím byla hierarchie zničena a svěcení neplatné. Tak papež. Skutečně byl tvar svěcení na kněze pětkrát změněn. Zvláště pak je tvar při svěcení biskupa neurčitý. Vlastně to není nový tvar, jenž by oznamoval milost a moc biskupství, nýbrž jen vyznání, aby svěcenec rozněcoval přijatou milost . . . (2. Tim. 1, 6).

K tomuto nedostatku tvaru, plše dále Lev XIII., přistupuje nedostatečná látka. Když někdo řádně užívá látky a tvaru, dává na jevo, že má úmysl, udělit to, co svěcením uděluje církev. Naopak, když někdo je zvrhne a zavede jiné, církví neuznané, zvrhuje viditelné znamení, kterým se po vůli Krista svátost uděluje; tehdy, jak patrně, nemá úmyslu, udělit svátost, ano má úmysl zrovna opačný. Svátost se neuděluje. Tak sv. Otec. Nahlédneme-li do anglikánského obřadníku svěcení, jest nám vyznání, že tomu tak. Podle něho svěcení na biskupa není vůbec svátostí. —

Odpověď ovšem se anglikánů dotkla bolestně, ale nebylo zbytl. Vydali „Obranu svých svěcení“ a předložili ji představeným církví východních, hlavně církve ruské. Církev úředně neodpověděly, ale soukromě byla věc pilně probírána. Zvláště ruská církev se o ní velmi zajímala, jelikož se tehdy jevil v Anglii značný sklon k pravoslaví. Metrop. Filaret prozkoumal anglikánská svěcení po stránce dějepisné a věroučné a dal tento šalamounský rozsudek: „Jaké mínění může mít syn pravoslavné církve o nepřerušném apoštolském svěcení anglikánských svěcení? Při přísném soudu zdaž nedá zápornou odpověď na otázku? Mírně podle možnosti přísnost z touhy vyhovět lásce k světu a k spojení církví, může-li dojít ke kladné stránce otázky? Nebude-li přinucen zůstat mezi odmítnutím a potvrzením v nerozřešené pochybnosti? Od nerozřešené pochybnosti, jaká může být cesta anglikánskému biskupu k společenství s pravoslavnou církví? Při nemožnosti odstranění pochybnosti, stal-li se křest platně, káže církevní pravidlo vykonat křest správně, jelikož křtěnec nebyl pokřtěn. Tomu by odpovídalo, při nemožnosti rozřešení pochybnosti, platné-li je posvěcení biskupa, vykonat posvěcení jeho platně, neboť není posvěcen . . . Komu dá Bůh, nechť odkryje příhodnější cestu k žádoucímu společenství.“ Sokolov, známý protikatolický bojovník, vyslovil se pro platnost anglikánských svě-

cení. Vedly ho důvody více agitační nežli bohovědné. Ale zůstal osamocen. Běljajev, Zaozerskij a mnozí jiní soudili jako Filaret. Malinovskij vyslovil se rozhodně proti, uváděje za důvod, že anglikánské vyznání neuznává kněžstva za svátost a že tedy svěcení nemá jiného významu, leč odevzdání úřadu. I kdyby anglikáni na krásně užili nyní správné látky a tvaru, nesvětili by skutečně. Ano i kdyby nyní řekli, že vyznávají svátost svěcení, nebylo by zpomoženo, jelikož v minulosti byla apoštolská posloupnost přetržena.

Starokatolická hierarchie je po soudu církve neplatná. R. 1873 dala německá vláda starokatolíkům na jevo, že si mohou zvolit biskupa, slibující, že ho uzná. Byl zvolen prof. Reinkens a vysvěcen r. 1873 v Rotterdamě od rozkolného utrechtského arcibiskupa za asistence dvou generálních infulovaných prelátů. Reinkens posvětil 1876 prof. Herzoga na biskupa pro starokatolíky švýcarské. Odtud vedena je hierarchie dále. Poněvadž utrechtský arcibiskup není pravým biskupem, bylo ovšem i jeho svěcení neplatné. Odmítavou odpověď dala též petrohradská pravoslavná komise, která se zabývala otázkou sjednocení se starokatolíky. Vydala o tom veliké dobrozdání se zajímavými důvody. Jeden z nich je, že arcibiskup utrechtský světil Reinkense bez papežského povolení, jehož bylo podle katol. práva potřeba. Malinovskij dí, že v té věci může na Rusi rozkodnouti jen prohlášení církve.

Účin svěcení.

Svěcení rozmnožuje posvěcující milost, vtiskuje nezrušený znak a uděluje duchovní moc. Pravoslavné věrouky dí jen: vzkládáním rukou a modlitbami uděluje se milost kněžství. Dále vykládají, že je to milost trvalá, ale jiná nežli při křtu a biřmování; je to milost zvláštní, jež opravňuje dávatí sv. Ducha jiným. Tato milost obsahuje milostné právo pásti stádo Kristovo, milostnou sílu a plnomoc, důstojně konati svátosti, spravovati slovem pravdy. Kdo této milosti nemá, úkonů kněžských konati nemůže a nesmí. Milost ta pokládána byla vždy nejen za milost pro svěcence, nýbrž i ve prospěch církve trojím úkonem učitele, kněze, pastýře. Jsou to obecné pravdy o této svátosti. Ale neurčitě vyjádřena je tu povaha milosti kněžstva. Katolická nauka vymezuje účín svěcení určitě.

1. **Posvěcující milost.** Svěcení, jsouc svátost, působí milost, a jsouc svátost živých, neuděluje první milosti, nýbrž rozmnožuje ji. Kdo vědomě přijímá vyšší svěcení v těžkém hříchu, dopouští se svatokrádeže, nebo zneuctívá svátost. Nehodné přijetí nižších svěcení svatokrádež býti nemusí. Kdo

přijme vyšší svěcení v hříchu, nevěda o něm a bez lítosti, i n dokonalé, nezneuctívá svátosti, ale nezískává milosti; když překážku odstraní, svátost ožije, t. j. milost se dostaví. Kdo je nevědomky v hříchu a přijme svěcení aspoň s nedokonalou lítostí, získává pravdě podobně milost první a ostatní dary, neboť neklade překážky. Věc se má jako u některých jiných svátostí, jak jsme o tom obšírněji vykládali. Milost odpovídá převzatému úřadu (2 Kor 3, 6; 2. Tim 1, 6. n). S ní spojeno jest právo na pomocné milosti, aby svěcenec mohl řádně pinit svůj úřad. Proto dť Eugen IV., že milost se rozmnožuje, aby byl hodným služebníkem (*idoneus minister*). Fysickým výrazem tohoto práva je, jak nám již známo, nezrušitelný znak. V tom právě, že se milost rozmnožuje tak, aby s ní spojeno bylo právo na pomocné milosti stavovské, je zvláštní svátostná milost svěcení. Tridentský sněm mluví o přijetí sv. Ducha; rozumí tím dvojitě tuto milost. Nižší svěcení působí milost na způsob svátostin.

2. Nezrušitelný znak. Sněm tridentský výslovně dť, že svěcení vtiskuje nezrušitelné znamení. Proto se posvěcený nemůže státi laikem, ani svátost znovu přijmouti. Nižší svěcení znaku ovšem nevrtiskují. Když sv. Pavel psal Timotheovi, aby „rozněcoval milost Boží“, která jest v něm vzkládáním rukou jeho (2. Tim. 1. 6), dlužno souditi na trvalou formu, t. j. nezrušitelný znak a na možnost, pozbytí milosti s ním spojené. Dějiny vypravují nám, že bývala svěcení někdy opakována. Není pochybnosti, že mnohé opakování bylo zlořádné a svatokrádežné; vina padá na nehodné biskupy. Někdy bylo první svěcení asi skutečně neplatné, někdy dlužno mysliti na pouhé doplnění svěcení. — Poněvadž svátostným svěcením je i jáhenství i kněžství i biskupství, vtiskuje každé z nich nezrušitelný znak. Bezděky vzniká otázka, jaký je mezi těmito třemi znaky poměr. Je-li znak kněžský a biskupský nová jakostná forma, nebo je-li znak vyšší zdokonalením znaku nižšího? — Někteří pravili, že znak zůstává týž, ale vyšším svěcením činí Bůh, že dává vyšší moc; u kněžství stačí na př. k tomu, aby kněz mohl proměňovati chléb a víno, u biskupství z vůle Boží stačí na udělení svěcení. Výklad se nedoporučuje. Biskupství je duchovní moc, posvěcení nezrušitelně v duši lpící, kterým Bůh uschopňuje člověka k určitým výkonům. Proto je znakem, nebo právo jest povahou a podstatou znaku. Kdyby znak zůstal stejný, jáhen, kněz a biskup by se věcně vnitřním posvěcením nelišili, čehož nelze přijmouti. — Jiní pravili, že se vyšším svěcením znak zvyšuje. Podle tohoto náhledu buď se jakostně nemění, a pak máme předšlý výklad, ježž jsme zavrhli; anebo jakostně je zveleben, asi tak, že kněžský znak je nezbytný základ znaku biskupského a k němu přistupuje, a pak se neliší mínění to od výkladu všeobecně přijímaného, že jsou tři znaky. Výklad o souvislosti znaku kněžského

a biskupského nehodí se však na znak jáhenský, který nic kněžského ještě na sobě nemá. Nové vyšší svěcení je nová vyšší trvalá a nezrušitelná moc, a proto má také vlastní znak, jež v duši vtiskuje.

3. **D u c h o v n í m o c.** Nezměnitelný znak a duchovní moc není totéž. Tato moc je se znakem nezrušitelně spojena, znak je jejím výrazem, ale uděluje se svěcením. Kristus měl nejvyšší duchovní moc beze znaku, v nebi posvěcení mají znak, ale bez příslušné moci. Jen biskup a kněz přijímají vlastní duchovní moc konati skutky, které bez ní byly by neplatné. Jáhen takových skutků nekoná. Jáhenství jen opravňuje, aby někdo směl dovoleně konati úkony, k nimž laik není oprávněn. Duchovní moc, daná svěcením, týká se hlavně eucharistie. Kněz ji dostává, aby mohl platně proměňovati a obětovati, biskup, aby mimo to mohl světit kněze s touto mocí, jelikož eucharistie má trvati do konce světa. Jáhen při oltáři jen přísluhuje. Aby tak oprávněně směl činiti, je právě svěcen. Čím vyšší je svěcení, tím vyšší je nezrušitelný znak. A jako důstojnost svěcením udělená převyšuje důstojnost přijatou jinými svátostmi, tak také znak svěcením vtištěný je nade znak jejich. Křest dává právo na svátosti, ale svěcení dává moc, je udělovati. Jako křest povyšuje na dítko Boží a biřmování zdokonaluje, takže obě svátosti povyšují člověka nad všechny nekřtěné a nebiřmované, tak svěcení dává účastenství v kněžství Kristově a vyvyšuje nad laiky. Vyšší důstojnost dává právo na větší milosti, aby svěcenec podle ní mohl hodně žíti a úřad svůj náležitě plniti, ale uvaluje na něho také větší povinnosti a osudnější odpovědnost.

Kdo přijal svěcení nehodně, přijal nezrušitelný znak a duchovní moc, ale nikoliv milost. Svěcení svátostná mají účín vykonaným úkonem, nesvátostná z modliteb církve a zbožnosti přijímatelů. Nižší svěcení udělují skrze modlitby církve pomoc milosti Boží, aby svěcenci povinnosti své snáze plniti mohli.

4. **Pravoslavná církev** uznává, že svěcení nemůže býti opakováno, podobno jsouc v té věci křtu a biřmování; proto odpadlého kněze svého, jenž se vrátil, znovu nesvětit. Ale učí, že svěcení od sekt, od církve oddělených, je neplatné, jelikož tím byl svaz s apoštoly přetržen. Uznává jen svěcení katolické a arménské. Neuznává svěcení protestantských, právem zajisté, neboť nejsou svátostná, a svěcení staroobřadců, což není asi správné. Rovněž neuznává hierarchie rakouské a bělokrimské, t. j. rozkolné ze stanoviska pravoslavlí.

Církev pravoslavná přiznává, že lze zbaviti milosti kněžstva, t. j. složití z vyššího svěcení tak, že vyloučený je pouhým laikem. Metrop. Filaret dokazoval ve dvou spisech, že v pravoslavné církvi takového složení není, že tedy kněžství uděluje nezrušitelný znak (pečeť), ale nepronikl. Malinovskij mluví, že

by takové složení nezbavovalo kněžství tehdy, když by se stalo bez viny. Nevinně zbavený mohl by býti zase uznán jáhnem, knězem, biskupem. Zaslouženě zbavený nikoliv. Dovojuje to z toho, že v staré církvi odsvěcení nemohlo záležeti jen ve zbavení cti a hodnosti, nýbrž v skutečném zbavení svátostného svěcení, jelikož vyloučení je vysloveno výrazy velmi rozhodnými. Jako další důvod uvádí, že by nauka o nezrušitelném znaku kněžství, jak jí Filaret hájí, přiváděla mnohé nesnáze, jelikož by nikdo nikdy nemohl býti kněžství zbaven.

Nauka ta je nesprávná. Podivením naplňuje poslední důvod, neboť Malinovskij, když jde o katolíky, hlásá, že ve svatých věcech nějaká nepřijemnost není a nesmí býti důvodem.

O přijímání svěcení.

Svátost svěcení může přijmouti až do kněžství každý křtěný muž, ale biskupství může přijmouti jen kněz.

1. Jen muž. Církev jest přesvědčena, že je to vůle Boží, aby jen mužové byli svěcení k službě Boží. Již v Starém zákoně tak bylo. Svěcencům jest kázati, při oltáři v kostele sloužiti, předkovati. Sv. Pavel však dí: Ženy ve vašich shromážděních mlčtež . . . Potupno jest pro ženu mluvit ve shromáždění (1. Kor. 14, 34, n.). Ženě nedopouštím vyučovati ani panovati nad mužem, nýbrž býti v tichosti (1. Tim. 2, 12). Od těchto zásad církev nikdy neodstoupila. Tím neubližuje ženě v jejích právech ani jí nesnižuje, nebo jedná podle vůle Boží.

Jestliže některá žena byla hodna důstojnosti kněžské, zaslouhovala jí Panna Maria. Spasitel jí kněžství nedal. Ublížil-li jí tím nebo ji snížil? Ne. Jednal podle vůle Boží. Žena vůbec není úřadů kněžských schopna. Tělesně a povahou je určena k účelům, které se s úkoly kněžskými nesnášejí. Montanisté a někteří jiní kacíři zavedli si kněžky, ale zařízení vedlo jen k nepřístojnostem a stalo se nemožným. Církev je ovšem zavrhlá. — Epifanius dí: „Nikdy, co svět stojí, nebyla žena knězem, ani Eva ne . . . Vizme Nový zákon. Kdyby kněžství bylo dáno i ženám, musela by je zajisté mít Panna Maria, které byla dána čest, aby Syna Božího počala . . . Poté ustanoveny byly stupně biskupů, kněží, ale žena mezi nimi není.“ — Tertullian rozhorčuje se na kacíře, že dovolují ženám učit, kázat, zaklínat, uzdravení slibovat, snad i křtíti. — Sv. Tomáš Akv. dovojuje, že není jen přikázáno, aby svěcenci byli muži, nýbrž že toho žádá svátost sama; důvod běže z toho, že svá-

tost svěcení je znamení jakéhosi prvenství, ale postavení ženy je podstatně stav podřízenosti.

Že diakonisky neměly jáhenského svěcení, nýbrž byly pouhými služebnicemi v kostele, při některých obřadech a při soukromém vyučování, už jsme řekli. Sv. Pavel žádal, aby měly 60 let (1. Tim 5. 9); sněm chalcedonský (451) snížil požadavek na 40 let. Zařízení od VIII. století mizelo a vymizelo. Epifanius zvláště podotýká, že nemají v církvi žádného duchovního úřadu. Svěcení abatyší, kdysi slavné, nebylo rovněž svátostné. Abatyše nestala se jím ani duchovní osobou, aniž nabyla nějaké pravomoci duchovní. Její svěcení bylo svátostinou, aby řádně vedla stránku hospodářskou a domácí správu kláštera. Nižší svěcení jsou sice jen od církve, ale vyloučení z nich žen zakládá se na právu přirozeném. Je nepř slušné, aby připuštěny byli k svěcení, která mají povahu přípravy k svěcením vyšším, když těchto jsou neschopny. Proto nemůže ani papež dovoliti, aby žena přijala tonsuru (postřižinu) nebo jiný stupeň svěcení.

Každý muž je schopen svěcení, který je s to, aby vzbudil potřebný úmysl. Dáme „schopen,“ nebo ne každý se hodí. Řekneš: I chlapec? Zajisté. Vysvěcení chlapce bylo by nedovolené, ale platné. Sám Benedikt XIV. r. 1745 to potvrzuje v poučení svém o svěcení dítek mezi Kopty, a také není skutečně důvodu, který by proti platnosti takového svěcení mohl býti uveden. Chtěli vyjmouti biskupství, ale ani proti platnosti jeho nelze nic uvést. Chlapec biskup nemohl by ovšem hned řídit církve, ale o to nejde; o to běží, je-li schopen biskupského posvěcení. Dlužno říci, že je. Časem bude schopen i biskupských úkonů. Kdyby vysvěcen byl chlapec ještě nedospělý, bylo by svěcení též platné, jelikož při svěcení není podmínek, jako u pokání nebo manželství, bez nichž přijetí svátosti je nemožné. U svěcence se nic nežádá, nežli aby byl muž pokřtěný a měl aspoň bytelný (držebný, habitualný) úmysl přijmouti svěcení. Když dospěje, má na vůli zůstat v obdržení svěcení a plnit je, anebo nikoliv. Přijme-li je, je vázán jako dospělý svěcenec.

Jen muž pokřtěný je schopen svěcení. Bez křtu nelze přijmouti žádné svátosti. Nekřtěný, jenž by byl posvěcen na kněze, nestal by se ani křesťanem, neřku-li knězem. Takového bylo by třeba pokřtiti a pak znovu posvětiti. Sněm nicejský z r. 325 nařídil tak o stoupencích Pavla ze Samosaty, kteří neplatně křtili.

Bohoslovci učí všeobecně, že biskupem může býti toliko kněz, takže svěcení na biskupa je neplatné, není-li svěcenec knězem. Důvod je, že biskup je nejvyšším knězem, ale při svěcení na biskupa nedává se moc proměňovati tělo a krev Páně, moc především kněžská. Svěcenec nebyl by knězem, neřku-li nejvyšším knězem, neboť nemohl by promě-

ňovati. Mystické tělo Kristovo má býti živeno hlavně nejsv. tělem Páně. Jak by mohl býti biskup pastýřem církve, pastýřem tohoto mystického těla, kdyby sám nemohl mu připravit hlavní pokrm? Biskupství je větší moc nežli kněžství, když je má kněz, neboť kněžskou moc v knězi rozmnožuje, ale myšlena bez kněžství je menší, nebo jsouc bez práva proměňovati nemá moci na světě nejvznešenější. Proto mnozí měli nezrušitelný znak biskupský jen za rozmnožený znak kněžský. My jsme řekli, že je znakem zvláštním. Ale je jím tak, že bez předcházejícího znaku kněžského nelze ho do duše vtisknouti. Připustiti snad možno, že by někdo mohl býti posvěcen jedním svěcením zároveň na kněze a biskupa. Řekové vytýkali latiňanům, že světlí jáhny na biskupy. Mikuláš I. odmítl tuto pomluvu s náležitou rozhodností, pravě, že jen závist a nenávist ji zplodila. Uváděl se z minulých věků dva, tři takové případy, ale jsou tak nejisté, že nemají ceny; také lze je vyložití zcela správně. Stal-li se skutečně případ, že nekněz byl konsekrován na biskupa, stalo se to proti církvi a neprávem. Avšak dokázati takový zlořád nelze ani v jediném případě. Ostatně byla výtku nemístná. Vždyť nám pravoslavní právě vyčítají, že hodnost kněžskou a všechna svěcení k ní připravující vyvozujeme z moci proměňovati, aby biskup byl snížen a papež vynikl. Jak by mohla tedy katol. církev světití nekněze na biskupa? To by mohla právě církev pravoslavná, neboť praví, že v biskupství se dává všechna plnost kněžství. Měla by tedy učiti, že nekněz, posvěcený na biskupa, měl by také moc proměňovati. Ale nenalezli jsme o tom zmínky nikde. V modlitbách při svěcení o moci proměňovati není nic, při moci, dané svěcením biskupům, Malinovskij se o proměňování nezmiňuje. Patrně jeho kritika, výše uvedená, má slabé nohy.

2. Kdy je svěcení dovolené? Církev přikazuje, aby také nikdo nebyl posvěcen na kněze, kdo není jáhnem. Aby svěcení bylo vůbec dovoleno, musí se dít ustanoveným pořadem, od tonsury počínajíc, tonsura pak má býti dána jen biřmovanému. Avšak poněvadž nižší svěcení je jen přípravou k vyšším a příprava není nezbytná, je udělení jáhenství, kněžství a biskupství bez nižšího svěcení platné. Nedovolené je svěcení nedospělých, stížených církevními tresty (censura, irregularita), nedostatečně vzdělaných, bez zachování mezidobí (intersticií) a j.

K dovolenému přijetí svěcení se vyžaduje, aby svěcenec byl v stavu milosti, byl biřmován, prost censur a irregularit, měl, není-li od svého biskupa svěcen, propouštěcí list, potřebné vzdělání, zabezpečený pramen výživy (titul svěcení), náležité stáří, vykázal se, žádá-li se to, vysvědčením mravů (litterae testimoniales), přijaté dříve svěcení vykonával, přistoupil k stolu Páně.

Stav milosti je potřebný, poněvadž jde o svátost živých, jež posvěcující milost předpokládá. U nesvátostných svěcení je stav milosti potřebný vzhledem k přijímání, jež s ním je vždy spojeno.

Břimování se žádá, poněvadž svěcenec má být vůdcem jiných; proto je třeba, aby sám byl ve víře upevněn, což se děje břimováním.

Propouštěcí list (*litterae dimissoriales*) je dovolení, které dává biskup svému diecesánu, aby od biskupa jiné diecese mohl přijmouti svěcení.

Vzdělání, jež se žádá, posuzuje se podle stupně svěcení. U kněze se žádá znalost latinské řeči a toho, čeho je třeba ke mši sv., znalost, aby mohl vyučovati lidi v tom, co se týče spásy, znalost toho, co náleží k svátostem, jež uděluje; aby mohl zpovídati, jest mu prokázati nad to znalost toho, co se týče svátosti pokání.

Knězi sluší důstojná obživa. Proto se od počátku církve žádalo, aby nikdo nebyl svěcen, kdo nemá důstojný pramen obživy. Když biskup někoho vysvětlí bez titulu, je povinen živiti ho, dokud mu nějaký pramen výživy nezjedná. Jsou čtyři prameny (tituly) svěcení: obročí (*beneficium*), vlastní majetek (*patrimonium*), služné (*pensio*) a klášter (řeholní slib chudoby).

Tonsura uděluje se nyní jen těm, kteří mají v úmyslu přijmouti svěcení, na počátku studií bohovědných. Podjáhenství nedává se dříve, leč na konci třetího roku, jáhenství na počátku roku čtvrtého, kněžství po polovině téhož čtvrtého roku. Studie dlužno konati nikoli soukromě, nýbrž na školách k tomu určených. Jednotlivá svěcení dlužno udělit po pořádku. Biskup má před konsekrací býti aspoň pět let knězem. Úsudek o tom, kdo je biskupství hoden, náleží jedině sv. Stolicí. Pro podjáhenství se žádá 21. rok věku, pro jáhenství 22. rok, pro kněžství 24 rok, pro biskupství 30 rok.

Vysvědčení mravů dává farář místa, kde se svěcenec posledních šest měsíců zdržoval. Obsahuje údaje o narození, křtu, břimování, mravech, zvláště pak, že není překážky vzhledem k svěcení. Podle práva má se svěcení ohlašovati v domově svěcence s kazatelnou a lid býti vyzván, aby objevil překážku, o níž by věděl. Kdo je z cizí diecese, tomu jest přinést toto vysvědčení od biskupa nebo generálního vikáře.

O celibátu duchovních.

1. Kat. církev světlí na podjáhna, jáhna, kněze a biskupa jen toho, kdo se zaváže k celibátu. Celibát obsahuje nejen neschopnost uzavřít sňatek manželský, nýbrž i slavný

slib dokonalé čistoty. Sv. Tomáš Akv. dí, že každý, kdo přijímá svěcení, třeba neskládal slib čistoty zvlášť, je k ní vázán, jelikož obřad západní církve k němu zavazuje. Spočívá na dvou pilířích: na výbornosti stavu panického a vznešenosti stavu kněžského. Kristus chtěl se narodit z Panny. Kněz dává mu eucharistickou přítomnost (byti) na oltáři. Co je přirozenějšího nežli požadavek, aby tak činily ústa i ruce panické? Vše je svaté, co koná kněz v kostele; jak nemá mít také sám vyšší svatost? Již v Starém zákoně kněží, sloužící v chrámě, přebývali tam (3. Moj. 21, 12), vzdálení jsouce od svých chotí, a vázáni byli k zdrženlivosti. A apoštol napomíná i laiky, aby se zdržovali nějaký čas, oddávají-li se modlitbě (1. Kor. 7, 5). Celibát je jistě podle Srdce Páně. Níže uvedeme ještě některé důvody, proč je pro kněze vhodný. Nyní pátrejme dějepisně po jeho zavedení.

2. Kdy zaveden byl zákon, aby duchovní zůstali neženatí? Sněm elvirský (kolem r. 300) předepsal první, jak se zdá, duchovním osobám zdrženlivost. Ženaté osoby duchovní, které by se nezdržovaly a plodily děti, měly být z duchovní služby odstraněny. Jsou-li o tomto kánoně pochybnosti, je svědectví papeže Siricia zcela jisté. V listě k Himeriu (z r. 385) žaluje, že mnozí kněží po vysvěcení žijí po manželsku se svými ženami, dovolávající se ženatých kněží Starého zákona. Uvádí pak, že Kristus chtěl, aby se panictví zaskvělo v lesku a že proto církev zavazuje kněze a jáhny (ovšem i biskupy) k zdrženlivosti. Siricius nedal tohoto zákona, neboť se ho dovolává; byl tedy již dříve. Někteří tvrdili proto, že zákon celibátu je původu apoštolského; však důvod nestačí. Když ženatý člověk chtěl přijmouti svěcení, bylo se mu zavázati k životu zdrženlivému. V V. stol. žádal Lev I. († 461), aby také podjáhní zachovávali celibát. V Římě to provedl, ale když Palagius II. († 590) chtěl zákon rozšířiti také jinde, narazil na odpor. Řehoř Vel. († 604), jeho nástupce, ustanovil pro podjáhny na Sicílii, že mohou v uzavřeném sňatku setrвати, ale že nemohou se státi jáhny, leč by se odhodlali k zdrženlivosti. Co se týče podjáhnů, proveden byl zákon všeobecně asi za Urbana II. († 1089). Když brzy poté podjáhenství připočteno bylo k vyšším svěcením, rozuměl se celibát sám sebou. Nejskvělejší bojovníkem za celibát byl Řehoř VII.

Na východě vyvíjely se věci jinak. Malinovskij dí, že vůbec žádného zákona celibátního nebylo. Uvedená slova sv. Pavla ukazují prý, že celibát vůbec je jen pro některé. Církev prý nenutila ani k celibátu ani k sňatku, nýbrž ponechávala každému svobodnou vůli. Avšak doznává, že mnozí po vysvěcení zachovávali zdrženlivost dobrovolně, ano že duchovních neženatých, zvláště vyšších, byla většina. Že většina kněží

byla neženatá, svědčí mimo jiné Epifanius († 406), jenž dí: „Kněžstvo je složeno většinou ze řad paniců, a ne-li z paniců, jistě z mnichů. Když se mezi mnichy vhodné osoby nenajde, jsou ke kněžství voleni ti, kteří se svých žen zdržují anebo žijí po jednom sňatku jako vdovci.“ Jeronym († 420), odpovídaje na potupnou radu Vigilanciovu, aby za biskupy byli bráni jen muži ženatí, poukázal na východany, Egyptany, na církev římskou, jak tam všude duchovní jsou buď panici anebo zdrželiví. Zdá se, že duch na východě poklesal, neboť Justianu I. († 565) bylo naléhati, aby biskupové byli svobodní anebo se zdržovali; ano císař vylučoval z biskupství toho, kdo měl dítky a ženu na živu. Trullský sněm z r. 692 v Cařihradě ustanovil, aby biskupové a mniši byli neženatí. Měl-li se ženatý muž státi biskupem, bylo jeho ženě jíti do kláštera. Ostatní mohou žít se svými ženami, jež pojali před jáhenstvím. Také dovolil, aby ženatí, kteří přijali nižší svěcení, mohli postupovati k svěcením vyšším, nejsou-li ženatí po druhé a oženili-li se s pannou. Jáhen již se ženiti nesměl.

Tento zákon trvá na východě dosud. Mniši mají celibát. Biskupové jsou mniši. Mnozí po smrti ženy vstupují do kláštera a umožňují si tak cestu k nejvyšším církevním hodnostem. Od kněží žádá se sňatek před vysvěcením takorba povinně, takže neženatých kněží snad ani není. Vzhledem k liturgii naléhá se na jistou zdrženlivost. Kněží, kteří měli stále děti a ustavičně sloužili, byli nejednou voláni k odpovědnosti a trestání. Benedikt XIV. prohlásil r. 1742, že kat. církev rozkolníkům, již se s ní sjednotili, těchto zvyků nezapovídá, nýbrž je trpí, ale sňatek již vysvěceného prohlašuje za neplatný a stíhá jej církevními tresty.

3. Jaký je původ celibátu, božský nebo církevní? Právě uvedené prohlášení Benediktovo svědčí, že celibát je zákon církevní, nebo kdyby byl zákonem Božím, nemohla by církev tak rozsáhlého prominutí udělit.

Jiná je otázka, je-li původu apoštolského. Někteří praví, že ano, jiní, že nikoliv. Pravdu mají snad ti, kdož praví, že není apoštolským zákonem, ano že v prvních stoletích takového zákona vůbec nebylo, ale že celibát byl všeobecně zachováván. Zastánci náhledu, že zákon celibátu je původu apoštolského, dí asi takto: Sv. Pavel prohlásil stav panický a panenský za vyšší nežli manželství (Mat. 19, 10, n.; 1. Kor. 7, 38, n.), tisíce panen umíralo smrtí mučednickou právě proto, že zaslíbivše se Bohu odmítli sňatek, mezi mučedníky vynikali panici; jak by mohla církev, plná jsouc tohoto ducha, nežádati, aby se zdrženlivostí skvěli zvláště služebníci oltáře, kteří věřícím vyšší dokonalost čistoty hlásali? Námitka, že panenství a panictví podle Sv. Pavla jest jen pro nemnohé, nic neznamená, neboť kněžství měli býti právě tito nemnozí. Na námitku, že sv. Pavel dí: Snaží-li se

někdo o biskupství, díla dobrého si žádá. Biskup tedy má býti bezúhonným, mužem jedné manželky (1. Tim. 3, 1), odpovídají: Pavel jistě nechce říci, že biskup musí býti ženatý, nýbrž prohlašuje jen, že nesmí býti po druhé ženat. Avšak z toho následuje, že mohl po svěcení manželství užívat. Apoštolové, již byli ženatí, zůstali zdrženliví, i je pravdě podobno, že žádali zdrženlivosti i od jiných. Smysl apoštolových slov je: Kdo je po druhé ženat, biskupem býti nemůže; kdo po prvé, může se jím státi, ale nesmí pak manželství již užívat. Pravidelně byli asi zvoleni mužové starší, i zdrženlivost nebyla již žádostí přílišnou. Biblický tento důvod není bez ceny, ale otázka o apoštolském původu celibátu je dějepisná a jen tak může býti rozřešena; do Siricia není žádný takový zákon znám.

Proti apoštolskému původu zákonu o celibátu uvádí se Klement Alex. († 217), jenž píše: „Vpravdě i muže jedné ženy (roz. po prvé ženatého) přijímá církev, ať je kněz nebo jáhen anebo laik, jen když užívá manželství bezúhonně; dojde spasení plozením dítek.“ Vztahují-li se slova: „jen když užívá manželství bezúhonně“ také na biskupa a kněze, jsou zastánci zákona celibátního poraženi. Ale oni praví, že slova se vztahují jen na slovo „laik“; o biskupu a knězi dí totéž, co o slovech sv. Pavla, totiž, že ženatý byl přijat za biskupa a kněze, ať pod podmínkou, že se užívání manželství zdrží. — V Apoštolských Ustanoveních stojí, že se biskupové, kněží a jáhni mají spokojiti toliko s jednou ženou (roz. jedním sňatkem), kterou měli při svěcení, a po svěcení v nový sňatek nevstupovati. Zastánci nauky o apoštolském původu celibátu vykládají také tato slova podobně, jako slova sv. Pavla. — Sněm v Ancyře z r. 341 dovolil jáhnům vymíniti si, aby směli vstoupiti po vysvěcení v sňatek, nebudou-li s to, aby zachovávali zdrželivost. Zastánci zákona praví, že právě tato výjimka předpokládá zákon. — Hlavně uvádí se proti zákonu sněm nicejský z r. 325. Dějepisci Sokrates a Sozomenos vypravují, že byl dán návrh zákona, aby se biskupové, kněží a jáhni zdržovali manželek. I vystoupil prý znamenitý biskup egyptský Pafnutius, ač sám byl bez ženy, proti návrhu, prohlašuje jej podle slov sv. Pavla k Židům 13, 4 za škodlivý. Hájil dosavadního zvyku, aby sňatek po vysvěcení byl zakázán, ale užívání manželství dříve uzavřeného i po vysvěcení dovoleno. Sněm na to přistoupil. Zastánci zákona o celibátu prohlašují celé vypravování za anekdotu.

N a z á p a d ě je zákon celibátu tak přísný, že je zrušující překážkou při manželství. Kdo byl vysvěcen na podjáhna, nemůže již uzavřítí platného sňatku, leč dostane-li prominutí této překážky; však církev ho nedává, vyjma v případech zcela mimořádných. Sněm tridentský dí: „Kdo by řekl, že klerikové se svatými svěceními mohou uzavřítí platný sňatek...

je v klatbě.“ Této přísnosti nabyl zákon celibátu někdy kolem sněmu lateranského II. (1132), neboť sněm má kánon, jenž dří: „Manželské spojení jáhna, kněze a biskupa nemáme za manželství.“

4. **Vhodnost celibátu kněžského.** Stav panický je v Písmě veleben jako lepší, dokonalejší. Sněm tridentský odsuzuje ty, kdo to popírají. Pravíme stav, nikoliv osoby. Je možný případ, že ženatý je ctnostný až k svatosti, a celibátník sotva prostředně. Tím se nesnižuje stav manželský, neboť manželství je svátost, panictví nikoliv. Také není panictví největší všech ctností, nýbrž je největší, co se týče čistoty. Ale je kněžstvu nade vše vhodný. Kristus byl panic, apoštolové byli buď panici anebo vedli život úplně zdržlivý. Ucta k Nejsv. svátosti žádá, aby kněz, jenž dává Kristu eucharistické bytí na oltáři, byl čist podobně jako Panna Maria, jež Krista porodila. Lid se mnohem ochotněji a upřímněji zpovídá knězi než natému. Kněží mají kázat čistotu. Aby se tak mohlo dít účinně, je třeba, aby sami byli příkladem dokonalé čistoty. Neženatý kněz může býti všem vším, nezaujímá určitého společenského postavení, takže má přístup k prostým i vznešeným, může bez bázně posluhovati v nakažlivých nemocích chorým. Lid nebojí se svěřiti mu nejtajnější starosti srdce, věda, že nebude vyzrazen a že najde porozumění u toho, jehož nezabírají vlastní zájmy. Majetková otázka přináší u ženatých kněží obtíž za obtíž. Mnoho zlého zplodil nepotismus (zaopatřování příbuzných statky a úřady církevními) i při neženatých duchovních; co by plodil u kněží s rodinami a příbuzenstvem! Velikolepé misie, jimiž celý svět otevřen byl vzdělanosti, byly by bez celibátu nemožné. Kněz ženatý pozbývá ideálního vzletu, stará se hlavně o rodinu, pozbývá vyšší úcty. Co vykonal ženatý klerus východní velikého na poli vědy, umění, školství, řemesel, chudinství, pokroku . . . ? Takořka nic. Všecky ty země jsou daleko, daleko pozadu. Bez celibátu snížilo by se vyšší pojmání života i u laiků. Jak nízko v idealismu stojí kraje bez dobrých katol. kněží! Kněz nemaje dítek, miluje cteckou láskou celou osadu, zvláště dítky její, a mezi nimi nejvíce ty ubohé, které nepoznávají, co je láska. Však nebylo by konce.

Namítá se, že církev nutí k celibátu. Nepravda. Nikdo, kdo nechce, nemusí býti knězem, a před 22. rokem věku vůbec nesvětí nikoho. Stav ten je ovšem těžký, ale skýtá také přehojné milosti. A nežije-li mnoho světských lidí v coelibatu, a to v nuceném? Pokušení se dostaví, ale bez pokušení není ani ženatý. Kdo žije duchovní život, jak na kněze sluší, pokušení snadno přemáhá a dospívá záhy k dokonalému a šťastnému klidu. Mimo to jsou pokušení příležitostí zásluh. Sbrati pohoršlivé případy a uváděti je proti celibátu, je nerozumné a svědčí o zlobě. Lidstvo mělo by za celibátu církvi děkovati a ne ji za to haněti, neboť patří k nejprospěšnější pro ně oběti,

Že pravoslavní odsuzují celibát a sbírají o něm z dějin pohoršlivé případy, je sice pochopitelné, jelikož tím sebe ospravedlňují, ale neušlechtilé. Proč se raději nevzdělávají na vznešených příkladech andělské čistoty? Jest jich přece nepoměrně více nežli pohoršení. Není stavu bez chyb. Mezi ženatými lidmi je tisíckrát více hříchů proti čistotě, a to i samoprznění a cizoložství, nežli mezi kněžími. Nepřátelé katol. církve sbírají pilně a uveřejňují každý poklesk kněžský, ale mnoho toho nenasbírali. Aby tak někdo sebral jejich poklesky! Knihovny by nestačily přijmouti spisy o nich. Mezi hříšníky skvěli by se mužové jako Luther, Goethe, Napoleon; a mnozí jiní. Byli by mezi nimi tací, jejichž celý život zevní byl ustavičný hřích. Kdyby celibát byl špatný, kdyby nestavěl kněze na svícen a neodíval je mnohými ctnostmi, nepřátelé církve by proti němu tolik nebojovali.

O udělovateli svěcení.

Vyšší tři svěcení může udělovati jen biskup; svěcení nižší a podjáhenství může udělovati kněz, je-li k tomu zplnomocněn.

1. Řádným udělovatelem svěcení je biskup. Clánek víry. Již sněm nicejský učí, že se svěcení musí dítí od biskupa. Eugen IV. dí: Řádný udělovatel této svátosti je biskup. Sněm tridentský dí, že biskup může světiti a jiné úkony činiti, čehož ostatní svěcenci nemohou. Zároveň odsuzuje toho, kdo by řekl, že tuto svou moc má společně s kněžími.

V Písmě posvěcují na jáhny a kněze (biskupy) jen apoštolové. Tak posvětili sedm jáhnů (Skut. 6, 6), Pavla a Barnabáše (Skut. 13, 3), Timothea (2. Tim. 1, 6). Poté světili žáci apoštolů, na biskupy od nich posvěcení (1. Tim. 5, 22; Tit. 1, 5). konajíce vše tak, jak apoštolové nařídili (1. Tim 3, 1. n; Tit. 1, 5. n). Podjáhenství a nižších svěcení tehdy ještě nebylo. Z těchto příkladů soudíme, že světiti mohou jen plnomocní nástupcové apoštolů, biskupové. Soudíme tak právem, neboť nelze neznamenanati jakési výlučnosti, v uvedených místech obsažené, ač výslovně nevyřknuté, podle níž tato moc přísluší jen jim. Co souditi dlužno o vzkládání rukou kněžských, řekli jsme výše. Buď slovo starší znamená tam biskupa, anebo kněží, již při svěcení asistovali; výklad druhý je pravdě podobnější.

Sv. Otcové připisují moc světiti jen biskupům. Sv. Jeronym dí: Co činí biskup, vyjma svěcení, co by nečinil i kněz? — Epifanius píše proti Aeriovi, který z uražené ctižádosti popřel rozdíl mezi biskupem a knězem: „Jak se to

shoduje? Svěcení biskupské je tu přece hlavně proto, aby biskup plodil nové otce, neboť jeho úkolem je rozmnožovati otce církve, kněžství, jež otců ploditi nemůže, dává jen syny církve (křtem), ale ne otce a učitele. Jak by mohl (kněz) učiniti někoho knězem, když nemá práva vzkládati ruce?“ — Jan Zlat. dí, že rozdíl mezi biskupem a knězem záleží v tom, že jen biskup může světit. — Athanasius († 373) byl obžalován od Arianů ze svatokrádeže, že knězi Ischyrovi vyrazil kalich. Sv. otec se hájil, že Ischyros byl posvěcen od kněze, že tedy knězem nebyl a že proto právem nedal mu obětovati mši sv. Ariani byli nuceni umíknouti. Athanasius dí: „Jak je Ischyros knězem? Kdo ho světil? Kolluthos? Jiný nezbývá. Avšak je všem známo a nikomu nepochybno, že Kolluthos zemřel jako kněz, že jeho ruce byly bez moci a že od něho posvěcení byli připočtení k laikům.“ Podobně učí všichni sv. Otcové.

Také souhlas b o h o s l o v c ů je úplný. Jako rozumový důkaz uvádějí, že v každé říši udělování veřejných úradů náleží knížeti, kterým v církvi je biskup.

2. Aby svěcení od biskupa udělené bylo nejen platné, n ý b r ž i d o v o l e n é, musí se díti od biskupa vlastního, ne cizího. Aby biskup mohl dovoleně světit příslušníka jiné diecése, musí se tento vykáhati propouštěcím listem (*litterae dimissoriae*) svého biskupa. Každý biskup má totiž pravomoc jen nad příslušníky své diecése. Tento zákon byl dán již na sněmu nicejském a potom často opakován. Sněm tridentský jej opět obnovil. Jako trest na přestoupení určil: Biskup, jenž neoprávněně světil, je na rok zbaven práva světit, a vysvěcený je zbaven práva, vykonávati svůj úrad potud, až vlastní jeho biskup mu je vrátí. Biskup může ovšem dáti plnomoc jinému biskupu, aby jeho příslušníky vysvětil, na př. když je nemocen. Papež, jenž má pravomoc nad celou církví, může nejen světit příslušníka kterékoli diecése, nýbrž může zplnomocnit k tomu každého biskupa, aniž je povinen vlastnímu biskupu to oznámiti.

Kdo je pokládán za příslušníka určité diecése a jeho biskupa? Uvádějí se příčiny (tituly) různé, hlavně: zrození, domovské právo, obroč, služba. Bližší určení této věci patří do církve ního práva. Řeholník náleží do diecése, v níž se nalézá klášter, v kterém se zdržuje.

K dovolenému svěcení na biskupa je třeba, aby při něm byli t ř i biskupové; obyčejně je ustanovuje sv. Otec. U východňanů žádá se čtyř, světitelů a tří jiných. Sněm nicejský vyslovil přání, aby při svěcení na biskupa byli přítomni všichni biskupové provincie. Není-li to možné, mají se dostaviti aspoň tři a ostatní dáti písemné schválení. — Někteří bohoslovci pravili, že všichni tři posvěcují, avšak podle biskupského obřadníku římského i východního dlužno souditi, že jeden je světitel a ostatní jen assistují (přísluhují). — Rovněž pravili

některí, že svěcení na biskupa, jež by vykonal jeden biskup sám, je buď vůbec neplatné, anebo platné jen tehdy, dal-li k němu papež svolení. Avšak veliká většina bohoslovců učí správně, že svěcení takové je platné, jen dovolené není. Ustanovení Apošt. připouštějí, aby v případě nutnosti světil jeden. Dějiny vypravují hojně případy, kdy svěcení uděleno bylo s dovolením papežským od biskupa jednoho. Řehoř Vel. psal sv. Augustinu, apoštolu Anglie, že jsa v zemi sám, může světit na biskupa bez jiných biskupů. Tak se také stalo. Podobné zmocnění bylo uděleno od Řehoře XIII. patriarchu ethiopskému, od Alexandra VI. a j. S povolením papežským je takové svěcení ovšem také dovolené. Bez něho je platné, ale nedovolené. V dopise Řehoře Vel. k Augustinovi je dodatek, že přítomnost některých pastýřů při svěcení je užitečná. Nepraví: potřebná, nezbytná, nýbrž jen užitečná. Benedikt XIV. má takové svěcení za platné. Z dějin víme, že se stalo nejednou bez papežského dovolení a nebylo prohlášeno za neplatné. Dodati lze: je-li toliko jeden biskup světitel, i když jsou tři, může konsekrovati platně i sám. Či přidají mu assistující biskupové na světitelské moci? Nepřidají.

3 Že svěcení od biskupů rozkolných a kacířských, řádně vykonané, jsou platná, již jsme řekli. V této věci kdysi mnozí pochybili, prohlašující řádná svěcení za neplatná, někteří z přílišné svědomitosti, jiní z nepřátelské vášně, jiní z nevědomosti. Tak chybyl na př. Cyprian a někteří biskupové afričtí. Avšak chybyl by, kdo by každé svěcení, o němž čte jako neplatném, měl skutečně za neplatné. Slovo to často neznamená leč svěcení nedovolené, svěcení bez pravomoci, svěcení hříšné, t. j. nepůsobivé milost, jež by jinak působilo, svěcení, jemuž papež odtímá právo výkonu, takže posvěcený nesmí udělovati svátosti a p. Když tedy pravosl. Mašovskij vytýká, že církev platné svěcení prohlásila za neplatné, není řádně poučen anebo zúmyslně zavírá oči. Často ovšem je odůvodněna pochybnost, že svěcení nebylo řádně uděleno; tu opakování pod podmínkou, někdy i prosté, je zcela na místě. Kat. církev uznává rozkolná a kacířská svěcení za platná, a poněvadž uděluje nezrušitelný znak, neopakuje jich. Sněm nicejský z r. 325 má kánon, arci trochu nejasný, jenž se vykládá v ten smysl, že se jím uznávají svěcení, udělená kacířem Novacianem. Sv. Jeronym píše, že týž sněm přijal t. j. uznal osm biskupů arianských. Odůvodňuje platnost jejich posvěcení platností křtu od kacířů uděleného. Mezi sněmy, jež řídice se zmíněným kánodem nicejským, se vyslovily pro platnost kacířských svěcení, jsou sněm efeský, sedmý obecný, kartaginský III. a j. Anastasius II. uznal výslovně platnost svěcení rozkolného Akacia, biskupa cařihradského Dí: „Neporušená svátost, která jest jim skrze něho dána, měla svůj plný účín;“ a dodává, že sobě škodil, jiným dobra zlým způsobem podáváje.

Kdyby on a jeho biskupové nebyli posvěcení platně, nemohli by proměňovati a Neisv. svátost jiným připravovati. Svátý Augustin vyslovil platnost kacířského svěcení jasně a pěkně: „Podle církve jsou to svátosti podle pravdy, ale nikoliv k užítku“, t. j. jsou platné, ale nedávají milosti. Smysl slov rozvedli jsme mluvíce o platnosti kacířského křtu.

Však vlastně jde o svěcení od biskupů, kteří svou hodnost získali penězi, t. j. o svěcení simonistické. Svěcení ta kladena byla na roveň se svěceními kacířskými. V XI. stol. byl veden spor, jsou-li platná. Nauka, že jsou platná, jsou-li udělena správným viditelným znamením a příslušnými úmysly, stala se brzy naukou všeobecnou. Klement XI. potrestal simonisty, ale jejich svěcení na římském sněmu r. 1047 uznal. Lev IX. na římském sněmu 1049 simoniacké biskupy sesadil, ale jejich svěcení od nich udělená uznal. Hlavním bojovníkem pro platnost těchto svěcení byl Petr Damiani. Paskal II. uznal na sněmu lateranském r. 1116 simoniacké svěcení v zemích germánských, dovclává se sv. Otců, kteří uznali platnost svěcení od Akacia, Bonosa a donatistů udělených. Sv. Tomáš Akv., následuje sv. Augustina, učil jako jistému zákonu, že správná kacířská svěcení jsou platná, a učinil sporu konec. Tak církev uznávala a uznává svěcení východní církve. Svěcení anglikánská zavrhla, poněvadž nejsou vůbec svátostná.

4. Jsa opatřen od papeže pravomocí, může i kněz udělit svěcení nižší a podjáhenství. Nauka ta je všeobecně přijímána. Sněm tridentský ji naznačuje, ale určitě nevyslovuje. Sněm nicejský II. r. 787 dovolil, aby opat, jenž je knězem a byl od biskupa vysvěcen, udělovati směl lektorát. Již dříve psal papež Gelasius (496) o knězi, že podjáhenství nebo akolytát není mu dovoleno udělit bez papeže, z čehož jde, že s povolením papežským to je dovoleno. Když tridentský sněm zakazuje opatům, že nesmějí uděleti tonsuru a nižší svěcení, nechť jsou na biskupu sebe nezávislejší, leč svým podřízeným, patrně, že přiznává možnost, aby kněz je udělel. Dříve mohli povolení k tomu dávatí asi také biskupové; nyní je vyhrazeno papeži. Běží o svátostinu. Právo uděleti ji může dáti papež každému knězi; rovněž si může právo k tomu zmocnění vyhraditi, neboť jde o věc, která závisí na vůli představeného a papež je nejvyšším představeným. To vše má platnost také o podjáhenství. Před sněmem tridentským měli prý někteří opati benediktinští a cisterciačtí od papeže zmocnění, uděleti též podjáhenství. Od doby, co se počítá k vyšším svěcením, se již nedává.

Může-li kněz udělit jáhenství? Bohoslovci odpovídají téměř všeobecně, že nikoliv. Jáhenství je svátost ustanovená od Krista. Může tedy býti u člena od toho, komu Pán Ježíš dal moc. Kdyby šlo jen o věc církve, mohla by církev k ní zmocniti kohokoli, i laika. Avšak máme příklad na birmo-

vání, že je případ, kdy může církev zmocnit k úkonu, k němuž kněz svým svěcením nemá plné moci. Je otázka, nemáme-li takový případ i zde? Bohoslovci odpovídají téměř jednohlasně, že nemáme. Jako důvod uvádějí jednání církve. Církev udělovala jáhenství vždy jen skrze biskupy, a kdykoliv je řeč o udělovateli jeho, je vždy jmenován jen biskup. Z toho soudí, že tato moc je výhradně biskupská.

Proti tomuto důkazu uvádějí se dvě věci. Předně prý jmenuje Eugen IV. nepřímě kněze mimořádným udělovatelem jáhenství. Za druhé dal prý Innocenc VIII. r. 1489 opatům cisterciackým právo světití jáhny, jehož užívali dobré dvě stě let. Odpověď. Co se týče první námitky, dlužno říci, že ze slov Eugenových nelze s jistotou nic takového vyvoditi. Eugen jen dává, že řádným udělovatelem šesté svátosti je biskup. Co se týče druhé, tvrdí se s velikou pravděpodobností, že bulla s dotyčnou výsadou je podvržena. Po první činí o ní zmínku Caramuel r. 1640. Gasparri ji ve Vatikáně našel, ale o uvedené výsadě není v ní zmínky. Proč dali později Pius V. a Klement VIII. řečeným opatům výsadu světití podjáheny, když měli právo vyšší? Kdo má právo vyšší, má zajisté i nižší. Věc je nejistá. Než svěcení prý se dalo. Jest-li to pravda, bylo neplatné. Dejme tomu, že papež tuto výsadu opatům dal. Co z toho plyne? Že kněz smí světit s jeho povolením jáhny? Nikoliv. Jedno dovolení nečiní v tomto případě zákonu. Papež mohl řídit se míněním bohoslovců, kteří měli věc za možnou, a se mýlit. Kdyby církev si byla vědoma, že kněz může býti zmocněn k svěcení jáhnů, jistě bychom měli o tom případy, a to mnohé a jisté. Ale není jich až na onen jeden, velmi pochybný.

Můžeme-li kněze světit kněze, byv k tomu zmocněn? Byli někteří, kteří i tohoto mínění hájili. Avšak jistě bludně. Není případu, aby kněz světil kněze. Řeč sv. Otců a bohoslovců takovou možnost úplně vylučuje. Že prý světili „choroví biskupové“ (chorepiscopi), které se zvali biskupy, ale jimi nebyli. Avšak důvod je nepravdivý. Víme ze sněmu antiochijského z r. 341, že „chorepiscopi“ měli biskupské svěcení, podobajíce se asi našim světicím biskupům. Uvádějí také list Lva Vel. Avšak slova, jichž se dovolávají, jsou temná a jednají nejspíše o něčem jiném, totiž o tom, že někteří knězi byli vysvěceni proti řádu církevnímu. Řehoř IX. říká: „Biskup může dáti to, co se týče pravomoci; co náleží k svátosti biskupského svěcení, dáti nižším stupňům nemůže.“ Je všeobecné mínění církve, že svěcení na kněze náleží k podstatě biskupství a že proto tato moc nemůže býti knězi dána.

O manželství.

1. Manželství je svátost a stav. Skrze svátost manželství vstupuje se do stavu manželského. Úkon svátostný po-

mine, stav trvá. Svátost manželství zove se svátostný úkon, kterým se muž a žena spojují k životu manželskému před Bohem. Stav manželský byl již před Kristem, ale nebyl stavem svátostným. Pán Ježíš povýšil manželství na svátost. Křest a ostatní svátosti jsou zařízení veskrze nová, od Krista vytvořená; manželství nikoliv. Manželství už bylo, byvši ustanoveno hned v ráji a majíc tehdy všechny rysy, které má manželství mezi křesťany; toliko novozákonní svátostí nebylo, nepůsobící milosti vykonaným úkonem. Kristus tedy trvajícím zařízením toliko povýšil na svátost.

My jednáme o manželství věroučně, t. j. jen jako o svátosti. Dříve bylo spojení muže a ženy svatou smlouvou k manželskému životu, t. j. k životu zcela zvláštnímu. Od doby Pána Ježíše je nejen smlouvou svatou, nýbrž i svátostnou. Smlouva manželská byla dříve a jest stejným způsobem i nyní smlouvou zvláštní, lišící se ode všech jiných smluv. Vyjmenujme hlavní rozdíly: a) Žádná smlouva nekotví tak zvláštním způsobem v přirozenosti lidské a není tou měrou řízena k obecnému dobru; b) v jiných smlouvách ustanovují si ti, kdož ji uzavírají, podmínky smluvní podle své vůle, kdežto při smlouvě manželské předmět její, podmínky, povinnosti od přirozeného práva tak jsou určeny, že se nedají změnit; c) jiné smlouvy lze po vzájemné dohodě zrušit, smlouva manželská se svými právy a povinnostmi, dokud manželé žijí, zrušena býti nemůže; d) ostatní smlouvy jsou světské, smlouva manželská povahou svou, nehledíc ani k svátostnému rázu mezi křesťany, je věc posvátná.

O manželství jako přirozeném zjevu t. j. jako o svaté smlouvě manželské, dané samou přirozeností lidskou, jedná filosofie, ethika (filosofická mravověda), právo, dějepis a j. Vyberme z nich několik myšlenek.

Člověk jako muž a žena je od Tvůrce, jenž chce, aby se spojením jejich lidské pokolení udržovalo. Bible ukazuje na Adamovi a Evě, že toto spojení má býti spojení nerozlučné, jednoho muže s jednou ženou. Svět po hříchu hluboce poklesl, ale nebylo národa tak zpustlého, v němž by bylo zcela volné spojení mužů a žen. Všude, kam sahali lidské vědomosti, nalézáme manželství, kterým se lidé lišili od zvířat. Vývojovci básní, že původní stav lidstva bylo volné, nahodilé, neuzákoněné, časové manželské spojování, asi jako u zvířat, ale vše, co o lidstvu víme, tomu odporuje; ano čím prostší je některý národ, tím čistší je jeho manželství. To je skutečnost, kdežto co praví vývojovci, je filosofická soustava, nepřihlízející k svědectví dějin. A je to radostná skutečnost. Už echtilému duchu, jenž vidí v dohadách vývojovců snižení své důstojnosti, je zadosťučiněním. Vidí, že přirozenost lidská má ušlechtlejší a vyšší původ nežli jiné bytosti, že Bůh do ní vložil zákon, jehož nedovedl odstranit ani nejsilnější a často nejnezřízenější

pud lidský. Moderní doba, zbavující manželství náboženského rázu, jedná proti přirozenosti lidské a připodobňuje se zvířatům. U židů děje se sňatek modlitbami, pravidelně u přítomnosti kněze. Athéňané volali při sňatku k bohům za ochranu a posvětili jej návštěvou chrámu, při němž snoubenci konali modli by a přinášeli oběti, kněz nebo kněžka jim dávali poučení. S obětmi doma byla nevěsta propuštěna a s obětmi do nového domu přijata. U Římanů podobně. Ano platnost sňatku byla závislá na znameních věšteckých. Když na konci císařství sňatek pozbyl náboženského rázu, bylo to znamení, jak celý národ klesl a k své zkáze se blížil. Náboženský ráz mají sňatky u mouřenínů afrických, u Indů asijských, u Indianů amerických, u všech zdravých národů pohanských, jaké vůbec známe. Náboženský ráz manželství u všech národů je spolu důkazem, že je od Boha. Bůh stvořil přirozenost lidskou, je původcem manželství nepřímým. Přímou ustanovil je v ráji.

Manželství, pochází-li slovo to z latinského matrimonium, znamená zařízení, v němž se žena stává matkou. Mater je matka. To se děje spojením muže a ženy. Proto sv. Augustin říká, že manželství je sjednocení muže a ženy k plození dětí. Jiné jméno je conjugium; manželé zovou se conjugati. Conjugium (vl. spřežení pod jármem), neboť manželé jsou spojeni jármem sňatku k společnému životu. Proto mluvíme o manželském páru. Connubium a nuptiae pochází od slova nubere t. j. pokrýti závojem. U Římanů, od nichž tato slova jsou, býval při sňatku vložen nevěstě purpurový závoj na hlavu. Obřad znamenal, že žena se dává pod moc muže. České „manželství“ je podle Gebauera z manžel, původně malžen. První člen „mal“ je ze staroněmeckého mahal, mál, jež znamenalo smlouvu, manželskou smlouvu. Sňatek je od jíti, jmouti (vzlíti), s předponou „s“ sjíti, sníti, sňati s tímž významem.

Výměr manželství jako stavu je vzat Petrem Lombardským, jehož sv. Tomáš Akv. následoval, od Římanů. Je všeobecně přijatý. Podle něho manželství je „muže a ženy manželské spojení mezi oprávněnými osobami s jedinečným způsobem života. Poslední slova „individuum vitae consuetudinem“ znamenají, že lidé manželstvím spojení vedou společný, sobě vlastní, zvláštní život, řekněme „mají svůj krb.“ „Spojení“ je tu spojení k společnému životu. Jeho význačným rysem je, že je „manželské.“ Není to spojení umělecké, vědecké, výrobní, nýbrž spojení dvou pohlaví, které umožňuje plození potomstva. „Oprávněných osob,“ nebo manželství vyžaduje jistého stáří, dospělosti rozumové, svobodného rozhodnutí. Může se státi, že některý muž nebo některá žena je osobou k sňatku neschopnou, a to buď podle zákona přirozeného nebo kladného. Mezi nimi není pak sňatek možný. Spojení děje se „k trvalému společnému životu,“ neboť jen tak může býti cíl sňatku dosažen, o nichž hned bude řeč.

Tak se tělesné spojení stává vyšším, ušlechtilějším, duchovnějším, mravnějším, je spojením duší v přátelství a oddanosti. Když k němu přistoupí spojení rodičů a dětí se svými povinnostmi, právy a ctnostmi, stává se manželství nejkrásnější společností přirozenou a skrze svátost nadpřirozeně posvěcenou, jakou na zemi lze nalézt. V podivuhodném přátelství doplňují se muž a žena v tom, co jest každé straně zvláštní, aby vznikl zvláštní společenský tvar, jak jej Bůh ustanovil a učinil základem celé lidské společnosti. Žena nalézá ochranu v silném muži a stávajíc se jeho družkou dává mu něco ze své něhy. Muž obstarává záležitosti mimo rodinu, žena je strážkyní krbu. Jsouc podržena v zájmu jedioty, neupadá v otroctví, neboť nabývá důstojnosti jako matka a vychovatelka. Dítka nutí rodiče svou slabostí a nevinností, aby o sebe dbali, a stávají se tím zase i jejich vychovatelé. Tak spořádaná rodina je zahradou ctností a školou dokonalostí, v dopuštěných Božích se to pak ukazuje.

Malinovskij dává výměr: Manželské spojení muže a ženy, jako rozumně-mravných bytostí, jest, hlavně podle duše i těla, spojení mravné, spojení dvou osob, svázaných vyšším mravním základem — vzájemnou láskou druhá k druhu a k novým lidským bytostem, jež z tohoto spojení vzejdou a mají k zachování svého života a k vzdělání na vyspělého člověka potřebu dlouholeté péče a výchovy příkladem a vedením rodičů.

2. Účel manželství plyne z jeho pojmu. Je trojí. První, hlavní záležl v plození a vychování dětí (1. Mojž 1, 28), druhý ve vzájemné tělesné a duchovní podpoře a pomoci (1. Mojž. 2, 18), třetí ve zřízení ukájení pohlavního pudu (1. Kor, 7, 2). První účel je obecnější, nebo čelí k dobru celku, jež zachovává, druhý a třetí je podrženejší, nebo směřuje k blahu jednotlivce. První cíl je hlavní a náleží k podstatě manželství. Proto manželství mezi osobami, které tělesného spojení nejsou schopny, je nemožné. Ale z toho nenásleduje, že musí býti uskutečněno. Jako někdo může smlouvou nabýti majetkového práva na dům a nemusí v něm bydlet, tak mohou si dáti snoubenci právo na tělo, ale tohoto práva neužívají. Mimo to zůstává účel druhý, přátelské spoluzití a vzájemná podpora. Třetí účel k podstatě manželství nenáleží. Pelaginiani pokládali ukájení pohlavního pudu za základ sňatku. To je blud. To je zvířecí stanovisko. Tak zvaný sňatek sv. Josefa neboli Josefský je pravý sňatek, nebo smlouva obsahuje vzájemné právo na tělo a společné soužití, manželé však dobrovolně práva svého neužívají skutkem. Nemohli by se ho vzdáti, kdyby nebyli s to, aby se tělesně zdrželi. Rovněž není sňatek neplatný, když nemá hlavního cíle výslovně na mysli. Nesmí jej ovšem vyloučiti, nebo pak by to nebyla smlouva, bez níž není manželství, ale jeho hlavní úmysl může býti spo-

lečné soužití a zřízené ukájení pohlavního pudu. Kdyby na př. snoubenci věděli, že zůstanou neplodní, mohli by přece vstoupiti v platný sňatek, neboť dvou druhých cílů dosahují a prvního nevylučují. Jejich smlouva je odevzdání a přijetí práva na těla k manželskému spojení, toto spojení je možné a proto i smlouva je platná.

Malinovskij určuje cíl manželství takto: První cíl je spojení osob různého pohlaví, doplnění přirozenou jednostraností každé z nich tím, co má druhá, působiti k duchovnímu zdokonalování a sjednocení v společném životě. Cíl ten je vyjádřen v Plsmě slovy: Není dobře býti člověku samotnému, učinme mu pomocníci podobnou jemu (1. Mojž. 2, 18). Je tudíž jeden člověk něco neúplného, necelého; pomocnice je mu třeba k doplnění. První cíl manželství je tedy: vzájemná pomoc ve všestranném zdokonalování osob různého pohlaví. Týž smysl je vyjádřen v slovech: a budou dva v jednom těle, t. j. muž a žena tvoří jednu bytost. Duchovní sjednocení v manželství může dosáhnouti takového stupně, že se muž posvěcuje ženou a žena mužem (Srov. 1. Kor. 7, 14). Láska jejich je pak ne prchavým citem, přirozenou náklonností a vášní, nýbrž láskou, podobnou lásce Kristově v církvi, hotovou k činům sebeobětování. Malinovskij přestřeluje tvrdě, že muž bez ženy není úplnou bytostí.

Druhý účel, pokračuje Malinovskij, jest blahodárné rodění a množení lidí pro království Boží, do něhož pozváni jsou všichni lidé od počátku, vyplnění úmyslu a péče tvůrce vy o trvání lidstva, a nikoliv pouze ukojení smyslových žádostí. Bůh naznačil tento cíl slovy: Rosttež a množte se a naplňte zemi. Rození dítek obsahuje povinnost vychovávatí je pro království Boží, jak Kristus poručil: A vy otcové... vychovávejte te dítky v kázni a napomínání Páně (Ef. 6, 4), žena spasena bude roděním dítek (1. Tim. 2, 16), t. j. láskou, trpělivostí a sebeobětováním, jak od matky se žádá. Dítky vyvyšují a utvrzují duchovní spojení manželů. Nepožehná-li Bůh manželství dítkami, zůstává sňatek přece jako svazek lásky s cílem vzájemného posvěcování a zdokonalování na duchu, duši a těle.

Není tedy podle ustanovení Božího, potvrzeného Kristem, — vykládá Malinovskij dále — manželství jen tělesné spojení, nýbrž je hlavně spojení mravní, Bohem požehnané, mající vysoké nábožensko-mravní cíle a ukládající manželům příslušné povinnosti. Takovým spojením má také zůstatí. Hříchem, kterým přirozenost lidská padla do smyslnosti a hrubé sebe-lásky, nastal odklon od ustanovení Božího i co se týče manželství. V manželství a rodinném životě vzniklo nejhlubší po-kažení a snížení člověka, spojené s ponížením a opovržením ženy v rodině na stav souložnice, otrokyně a prosté věci. Porušeno bylo spojení „jednoho“ muže „s jednou“ ženou....

Z úpadku viděti, že člověk svými přirozenými silami na uskutečnění manželství podle vůle Boží nestačí, zvláště na uskutečnění manželství křesťanského, v němž je obnovena prvotní čistota sňatku. Proto je mu třeba zvláštní pomoci Boží. Pán Ješů neopustil těch, kteří jí potřebují. Aby manželé mohli uskutečnit zákon manželství v pravé jeho podstatě a dosáhnouti požehnaných účelů jeho, aby manželské spojení mohli ochrániti od vlivu hříchu, pokažení a zneužití, ráčil posvětit je zvláštním darem milosti, udělované snoubencům skrze kněžské posvěcení, zvané svátost manželství. Tak asi Malinovskij. Ve slovech je hodně pěkného řečnění, ale málo věrouky.

3. Když mluvíme o manželské smlouvě, která mezi křesťany je zároveň svátostí, t. j. o svátosti manželství, myslíme jednak na obřad, kterým snoubenci k manželskému životu platně se spojí, a jednak na stav, který z toho vzniká. Výměr je tu: Svátost stavu manželského je svátost, kterou se dvě svobodné křesťanské osoby, muž a žena, nerozlučně spojují a od Boha nabývají milosti, by povinnosti stavu manželského až do smrti věrně plnili. Pravoslavný katechismus má výměr: Svátost manželství je duchovní čin, kterým se před knězem po svobodném slibu ženicha a nevěsty vzájemné manželské věrnosti dává skrze služebníka svátostí Božích jim s hůry milost, která posvěcuje jejich manželský svazek, povyšuje jej na obraz duchovního spojení Krista s církví a působí k dosažení všech cílů manželství: k vzájemné pomoci k spasení, blanodárnému rodění dítek a křesťanskému jich vychování.

K čemu se spojují snoubenci? Aby plodili a vychovávali děti. Proto se zavazují k společnému nerozlučnému životu a dávají si navzájem právo na tělo k tomuto účelu. Manželství je smlouva. Nejbližším cílem, předmětem, obsahem této smlouvy je právo obojí strany na tělesné spojení (*copula carnalis*), z něhož se rodí lidé. Bohoslovci je nazývají též „*jus debiti*“ t. j. právo žádati, aby druhá strana vyhověla tělesnému spojení. Sv. Pavel dří: Muž čiň manželce, co jest jí povinen, a podobně manželka muži. Manželka nemá moci nad svým tělem, nýbrž muž; podobně ani muž nemá moci nad tělem svým, nýbrž manželka (1. Kor. 7, 3. n). V tomto právu hlavně záleží manželský svazek. Proto trvá jako svazek sám. Muzi manžely není tělesné spojení nikdy hříchem, leda že by se dalo způsobem neslušným, nepřirozeným a p. Manželská smlouva může býti taková, že si snoubenci dávají právo na manželské spojení hned, bohoslovci praví „*de praesenti*“, anebo tak, že si je dají na rok. První smlouva je manželství, druhá je zásnub. Smlouva zásnubní, aby se stala manželstvím, obnovena býti nemusí, jelikož je v ní obsaženo vše, čeho k sňatku je třeba, jen tu je rok jako podmínka. Když

tedy podmínka je splněna, smlouva má plnou platnost. Avšak poněvadž od sněmu tridentského tajné sňatky jsou neplatné, bylo by třeba, aby se zasnubní smlouva stala před farářem a svědky. Církev ovšem takových oddavek nedovolí, leda výjimečně: Zásnub, jak nyní se koná, je slíbení manželství, a nikoliv uzavření sňatku pro pozdější dobu. Podobně lze do manželské smlouvy, jako do každé smlouvy, dáti i jiné podmínky. Jsou-li nerozumné nebo nemožné, nemají platnosti, týkají-li se minulosti a jsou-li pak vyplněny, smlouva je manželstvím a p. O těchto věcech jedná manželské právo. Rovněž lze manželství uzavřítí skrze zástupce (prokuratora), neboť tak lze učiniti každou smlouvu. Jako zplnomocněný advokát vyslovuje souhlas se smlouvou, jež zavazuje ne advokáta, nýbrž toho, jenž jej zmocnil, tak se může ženich nebo nevěsta dáti zastupovati.

4. Manželská soulož je dovolena. Bůh stvořil člověka jako muže a ženu, dal jim náklonnost k sobě a pud pohlavní, rozkázal, aby se množili (1. Mojž 1, 28). Takový původ manželství ukazuje na jeho vysokou důstojnost a význam. Bůh nemohl dáti v něm člověku ustanovení, které by sloužilo hříchu, nečistotě, nízkosti. Z ruky tvůrce vychází jen dobré. Pán Ježíš schválil sňatek přítomností svou v Káni galilejské, označil moc manželské lásky, když líčil, jak člověk opustí otce a matku a přidrží se manželky (Mat. 10, 4), apoštol chválí manželství a rozkazuje manželům, aby si tělesně vyhovovali (1. Kor. 7, 1. n; Ef. 3, 22. n; 1. Tim. 4, 3; Žid. 13, 4).

Dovolenost manželství popírali gnostikové a manichejci. Tělo, jakožto hmotné, prohlašovali za základ (princip) zla. Poněvadž se v manželství hovoří tělesnosti a tělo se množí, prohlašovali je také za zlo. Sv. Otcové obhajovali sňatek jako ustanovení Boží a svátost

Pud pohlavní hříchem dědičným se uvolnil tak, že často bývá nezřízený. Je proto zlý? Pud pohlavní je zrovna tak dobrý, jako hlad; onen působí, aby se udrželo lidské pokolení, tento, aby se udržel jednotlivec. Proto jísti a píti je přirozeným právem, ano povinností, a tělesně si vyhověti právem a povinností manželů. Ale jako jísti a píti lze nezřízeně, tak i tělesné spojení manželů může býti nezřízené. Mimo to je zvláště tělesnost silná, vášň vá, žádá proti duchu (Gal. 8, 17), ovládne člověka jako zvířecí pud. Stud lidstva ukazuje, že právě v tělesné žádostivosti je uvolněnost, která není v pořádku.

Každé „hovění“ nižší žádostivosti žádá omluvy. Hověním rozumí se nadměrné užívání; díme nadměrné, nikoliv nemírné. Nadměrné užívání je takové, které přesahuje míru potřebnou k dosažení cíle, ale není hříšné. Ušlechtilý muž nehoví štědrěji jídlu a píti jediné pro rozkoš z nich plynoucí, nýbrž z nějaké jiné příčiny, na př. že je svátek, národní slavnost, tabule na počest vynikající osoby a p. Bůh nadělil člo-

věku se štědrostí, aby si mohl dopřát i víc, než právě je třeba k zachování života, i není nedovoleno dopřát si požitků. Ale je k nim třeba nějaké o důvodu, nějaké omluvy. A to tím více, jestliže se hromadí nebo přesahují míru. Totéž má platnost o užívání rozkoše tělesné u manželů. Takovou omluvou pro užívání manželských rozkoší ve větší míře, nežli je nezbytno k počtí, jsou tři dobra: dobro potomstva (bonum prolis), dobro věrnosti (bonum fidei), dobro svátosti (bonum sacramenti). — Dobro potomstva. Plození a vychování dětí je hlavní účel manželství. Tento účel je dobrý, ba vznešený. Manželství rodí a vychovává budoucí obyvatele nebes. Je to účel záslužný. Ale je to účel také těžký. Manželé obětují mnoho, ztrácejí se mnohého, berou na sebe těžké povinnosti, ba i utrpení. Takové oběti žádají právem náhrady. — Dobro věrnosti. Muž a žena mají být spojeni páskou oddané lásky a věrnosti, v nemoci a soužení si pomáhati, nikdy se neopustiti. Písmo dí: Není dobré být člověku samotnému, učinme mu společníci podobnou iemu (1. Mojž. 2, 18). Muži milujte manželky své . . . (Ef. 3, 25; srov. Kol. 3, 18, n.; Přísl. 31, 10, n.). Tělesné spojení manželů toto přátelství utvrzuje, živí, udržuje. Čím déle manželství trvá, tím více tělesné se z něho ztrácí a duchovní roste, až dovede k pravdě vznešenému spojení rodičů a dětí svazkem oddané lásky. — Dobro svátosti. Sv. Augustin je vidí hlavně v nerozlučnosti. Svátost svazuje „nerozlučným“ svazkem dva lidi na vždy. Posvátností svou brání, aby manželé nehledali ukojení hříšného mimo něj. Proto dává jim právo na tělo vzájemně. Manželství je hrází pudové nezřízenosti. Lépe je v stav manželský vstoupiti, nežli hořeti (1. Kor. 7, 9), t. j. nezřízeným ohněm vášně. Jak patrně, odpovídají uvedená tři dobra třem účelům manželství.

Každé ukojení pohlavního pudu mimo manželství je těžce hříšné nejen podle zákona Božího (1. Kor. 6, 18, n.; Gal. 5, 9, n.; Ef. 6, 8), nýbrž i podle zákona přirozeného. Rodina je základ společenského a soukromého blaha. Základ rodiny je manželství. Co je tedy proti manželství, je proti rodině, je proti blahu jednotlivce a společnosti. Ukájení pohlavního pudu mimo manželství vede k tomu, že se lidé vyhýbají manželskému svazku, jenž tvoří rodinu. Úpadek národů počal úpadkem rodiny, jež je přirozenou školou ctnosti, a rodiny upadaly, když se rozmohlo ukájení pudu pohlavního mimo ni. To je řeč dějin a přírody. Mimo to trestá příroda ženy, které se k tomu účelu propůjčují, zdravý smysl všeho lidstva jimi pohrdá jako nanebnicemi. Také mužové nezůstávají bez trestu. Zjar, štěstí, ctnosti, kterými příroda daří počestný život rodinný, a zla, jimiž trestá jeho znesvěcování, ukazují jasně vůli Boží, kterou přirozený zákon zvěstuje a jenž na Sinai byl

prohlášen i kladně slovy: nesesmilníš, nepožádáš... Nelze namítnouti, že jednotlivého hříchu příroda netrestá, neboť její zákon je všeobecný pro všechno lidstvo a nepřipouští proto výjimky. Mimo to zachováti jej, je vždy a za všech okolností větší dobro, nežli jej přestoupiti. A kdo udá hranice dovolena, jestliže i jediné přestoupení jeho je dovoleno? Nikdo, neboť jí pak už není.

Bohoslovci rozeznávají manželství přirozené, mezi ne-křesťany, manželství skutečné (*matrimonium ratum*), skutečný sňatek mezi křesťany, ale tělesným spojením nedokonaný, manželství dokonané (*matrimonium consumatum*), skutečný sňatek mezi křesťany souložl dokonaný. V přirozeném manželství jsou manželé vázáni jen zákonem přirozeným, při nedokonaném mimo to svazkem svátostným a při dokonaném stali se nad to ještě jedno tělo.

Manželství je svátost od Pána Ježíše ustanovená.

1. V ráji bylo mezi Adamem a Evou manželství, jak je původně Bůh chtěl. Při něm nebylo nezřízené žádostivosti, a dítky by se byly rodily bez bolesti. Nejosudnějším následkem hříchu, mimo trest nad Evou vyslovený, pro manželství bylo uvolnění žádostivosti od vlády rozumu. Z něho vzniklo nejen hříšné ukájení pohlavního pudu mimo sňatek, nejen cizoložstva a jiné hříchy, které se týkají jen osoby a neničily ustanovení Božího, ale z něho vyplynulo mnohoženství a rozluka, které podtínaly sám kořen manželství a mařily dílo Boží.

Nikdy a nikde nebylo manželství sice bez náboženské povahy, není příkladu, co svět stojí, aby některý národ nebo země pokládala je za smlouvu čistě světskou, nicméně bylo takovým způsobem hluboce sníženo. Ani v Starém zákoně nemělo vyššího posvěcení. Starý zákon měl sice svátosti, které dávaly spravedlnost před zákonem, vyšší nežli spravedlnost čistě přirozenou, ale manželství takou svátostí nebylo. Bylo smlouvou mravně náboženskou, ale nenáleželo jako obřizka k ustanoveným od boha obřadům, jež byly částí Zákona, a neposvěcovalo proto také spravedlností, jež plynula na toho, kdo zákon Mojžišův věrně plnil. I u Židů byla rozluka. Manželství potřebovalo opravy. Nebylo třeba nového obřadu, nové smlouvy, neboť manželství už tu bylo, a právě: bylo třeba odstraniti jeho vady a zušlechtit je. To učinil Pán Ježíš Spasitel světa.

Vizme jeho dílo. Pán Ježíš povýšil smlouvu, kterou sňatek se uzavírá a v níž trvá, z řádu přirozeného do řádu nadpři-

rozeného, obnovil původní povahu manželství, odstranil z něho mnohoženství a rozluky. Pán Ježíš učinil z přirozeného sňatku již trvalou svátost, ustanoviv, aby týž obřad, kterým manželská smlouva se konala a má dále konati, rozmnožoval milost neboli nadpřirozenou svatost, a dával právo na pomocné milosti, k řádnému životu manželskému potřebné. Od XII. století jest svátostná povaha manželství bez výjimky ode všech bohoslovců uznána. Sněm tridentský prohlásil ji za článek víry. Dí: „Kdo by řekl, že manželství není pravá a jedna ze sedmi svátostí, od Krista ustanovená, nýbrž že je od lidí v církvi vynalezené a milosti neuděluje, je v klatbě.“ — Když mluvíme o svátosti manželství, tuto prohlášené, myslíme ovšem na obřad, kterým se uzavírá. Záleží v smlouvě snoubenců k manželskému životu. Tato smlouva je přirozená, táž, jako byla před Kristem, i neděje se jeho jménem. Zároveň však je viditelným znamením, od Krista ne sice ustanoveným, ale povýšeným na znamení svátostné, působící milost, i děje se jménem Pána Ježíše. Tak mezi křesťany je každá platná manželská smlouva přirozená zároveň svátostí, takže smlouvu a svátost nelze od sebe oddělit.

2. Svátostnost sňatku popírali mnozí bludaři ze starší a střední doby, kteří prohlašovali sňatek za dílo ďábelské. Reformátoři měli je za dovolené, ano za lepší nežli panenství a panictví, avšak za svátost ho neuznávali. Luther a Kalvin uznávali je za ustanovení Boží, v ráji učiněné, Melanchthon přioouštěl, že se může zváti svátostí, an Bůh slíbil manželům milost. Že by to nestačilo, aby bylo svátostí, netřeba podotýkati.

Písmo neobsahuje sice zřejmé zprávy, že sňatek byl Kristem učiněn znamením, působivým milost, ale učí, že manželství je svatý obřad, jenž znamená milost. Než co je obřad, jenž znamená milost? Svátost! Písmo učí, že v Novém zákoně každý obřad, znamenající milost, ji také působí. Není tedy pravda, co tvrdí Luther, že v Písmě o sňatku jako svátosti není ani zmínky.

Pravíme, že podle Písma obřad manželství znamená milost. Sv. Pavel dí, že mužové mají milovati manželky své jako Kristus miluje církev. Poté pokračuje: Proto opustí člověk otce svého i matku svou, a přidrží se manželky své a budou dva v tělo jedno. Tajemství toto jest veliké, já však to pravím s ohledem na Krista a na církev (Ef. 5, 31, n.). Manželství znamená, zobrazuje tedy spojení Krista s církví a je proto velikým tajemstvím. Odkud má sňatek tento význam? Z přirozeného ustanovení? Ze sebe sama? Nikterakž. Od Krista. Vlastně již od Boha v ráji, neboť první věta z uvedených právě slov apoštolových je od Mojžíše (1. Mojž. 2, 24), napsaná ovšem z vnuknutí sv. Ducha, neboť Písmo je vdechnuté. Pán Ježíš je uvádí, mluvě o nerozlučnosti manželství (Mat. 19, 4, n.).

Že v této první větě je řeč o skutečném sňatku a ne mystickém sňatku Krista s církví, je ze slov zcela patrné. Že sňatek je obrazem tohoto spojení, dodává sv. Pavel v druhé větě, právě, že je veliké tajemství, „sacramentum.“ Poněvadž apoštol a Kristus mluví o manželství vůbec a oba užívají slov Mojžíšových, která také znamenají manželství vůbec, týká se druhá věta: „Tajemství toto jest veliké, já však to pravím s ohledem na Krista a na církev,“ též sňatku vůbec. Každý sňatek je obrazem spojení Krista s církví.

Namítnouti lze, že pak i manželství před Kristem bylo vlastně svátostí. Avšak námitka není oprávněna. Slova Mojžíšova ovšem se týkají každého sňatku a každý sňatek znamenal a znamená spojení Krista s církví, ale jinak u pohanů nebo židů, a jinak u křesťanů. Dokud spojení Krista s církví nebylo uskutečněno, manželství nemohlo působiti milosti, jako ji nepůsobily starozákonní obřady. Nepůsobil-li milosti obřad starozákonního manželství, nepůsobil a nepůsobí ji ovšem ani v manželství mezi nekřesťany. Slova Mojžíšova mají povahu předpovědi, takže sňatek před Kristem byl předobrazem sňatku křesťanského.

V Novém zákoně je tedy spojení manželské znamením a obrazem spojení Krista s církví zvláštním způsobem. Jakým? Že působí milost. Kristus je spojen s církví skrze milost. Sv. Pavel dí: Mužové mají milovati manželky své, jakož i Kristus miloval církev a vydal sebe samého za ni, aby ji posvětil, očistil ji koupelí vodní při slově, aby . . . byla svatá a bezúhonná (Ef 5 25, n). Když tedy spojení manželské znamená spojení Krista s církví, znamená spojení v milosti, znamená posvěcující milost. Milost je to, co spojuje, co způsobuje ono spojení. Ale v Novém zákoně obřad, jenž značí milost, ji také působí. Proč byli křesťané osvobozeni od starozákonních obřadů? Poněvadž nepůsobily milosti. Sv. Pavel opět a opět vykládá křesťanům ze židovstva, že starozákonní obřady jsou bezmocné (Žid. 9, 9 n), a napomíná je, aby jich zanechali (Gal. 4, 9). Nové obřady jsou nad staré, že co značí, také působí. Pán Ježíš žádných nezavedl, nežli že ustanovil viditelná znamení svátostí. Bylo by tedy proti duchu Nového zákona, kdyby obřad sňatkový nepůsobil, co značí. Nebyl by víc, nežli obřad starozákonní. Tak obřad, který dříve byl jen náboženský a předobrazný, stal se nyní obřadem svátostným a naplněným.

Řkouce, že jen platná manželská smlouva jako znamení spojení Krista s církví působí milost, nepravíme, že táž smlouva mezi pohanými a židy nepřinášela žádné milosti. Přinášela ji. Ale jak? Bůh ji dával podle své prozřetelné lásky, pomáhaje manželům, aby povinnosti své mohli plniti. Dával jim příležitostně pomocné milosti. Když s nimi, jsouce v milosti, působili, rozmnožoval jim také milost posvěcující. Jinak je u křes-

fanů. Křesťané jsou údy těla Kristova. Z Krista jako hlavy plyne stále milost do církve, mystického těla jeho, ona pak mu plodí stále děti jako křtem nebo pokáním, a vychovává a živí mu je vírou, eucharistií a jinými svátostmi. Manželství křesťanské znamená tedy milost zvláštního spojení, jaké nebylo ani mezi židy ani pohany, milost posvěcující a právo na stálé milosti pomocné, milost skutečnou, stále udělovanou. Tím se obřad sňatku mezi křesťany zajisté velmi liší od obřadu sňatkového mezi nekřesťany; tento byl jen všeobecně, prve řekli jsme předobrazně, obrazem a znamením spojení Krista s církví, onen je obrazem a znamením zvláštním. Je jasno, že obřad sňatkový je působivým znamením milosti, která je na světě již získána. Obřad židovský byl znamením milosti budoucí, jak jednou Kristem zjednána bude. Jaký stav, takový i význam obřadu manželského.

Je dokázáno z Písma, že máme viditelné znamení dříve sice už obvyklé, ale od Krista povýšené na znamení svátostné, působivé milost; máme tedy vše, čeho je třeba k svátosti.

Podání. Nejméně od XII. století je jednomyslné učení církve, že manželství je svátost; od sně u florenckého z roku 1439, jenž dle, že manželství je sedmá svátost, obraz spojení Krista s církví, a od sněmu tridentského, jehož slova jsme uvedli, je nauka ta článkem víry. Takový souhlas byl by i bez prohlášení církve neomylně pravdivý. Poněvadž také Řekové, kteří se v IX. stol. od obecné církve odtrhli, učí, že manželství je svátost, kteréžto učení hlásali ovšem již před rozkolem, jde tento souhlas veškeré církve dále nejméně od VIII. století. Ano svátost manželství mají sekty, které se oddělily od církve v století V. a VI. Nauku tu převzaly z katolické církve. Jde tedy souhlas do století V. Kdyby o manželství jako svátosti nebylo v Písmě ani zmínky a kdyby nebylo žádných jiných svědectví, souhlas ten by sám stačil, že nauka ta je od Krista a apoštolů. Nejstarší východní obřady oddavkové, dle Schnitzer, jenž je podrobil zkoušce, ukazují na důstojnost a vznešenost sňatku. Manželství není dílem lidským, pohlavním poměrem, světskou smlouvou, nýbrž vznešeným tajemstvím, obrazem spojení Krista s církví, od Boha ustanoveným, od Krista v Káni vyznamenaným, od sv. Ducha posvěceným, darem jeho obdařeným, krátce pravou svátostí. Oddavky v staré době jsou skutkem preveliké náboženské slavnosti a hlubokých zvyků. Přípravou k nim je zpověď a sv. přijímání. Snoubenci jsou korunováni, mazáni a usedají na trůn. Jsou při nich kmoři, kteří vstupují se snoubenci v duchovní příbuzenstvo jako při křtu. Již sněm kartagaský z r. 398 je zná. Účast kněze je nezbytná. Řeci s Lutherem, že manželství je „světská věc“ (weltlich Ding), odporuje tak veškerému duchu kat. církve a křesťanství vůbec, že jen ten, kdo ho úplně pozbyl, může tak smýšlet. Však zpytujeme podání od počátku.

Sv. Otcové prohlašují manželství za věc svatou, o kterou pečovatí náleží církvi. Tuto svatost jeho dovozovali z výroků Páně a apoštolů, tedy tak, jak odůvodňují jiné svátosti, uvádějí manželství jako věc, jež náleží pod vládu církve. Co z toho jde? Že měli manželství za věc od Krista posvěcenou. — Ignác Mučedník dí: „Sluší se, aby ženichové a nevěsty uzavírali sňatek podle soudu biskupa, by se spojení jejich dalo podle Boha a ne podle žádostivosti. Všecko se stávej ke cti Boží.“ — Tertullian: „Odkud nabudeme dostatečnosti, abychom vylíčili štěstí sňatku, jež církev radí, oběť potvrzuje, požehnání označuje (obsignat), andělé zvěstují, Otec schvaluje?“ — Sv. Ambrož dí, že „sňatek se posvěcuje kněžským závojem a požehnáním,“ totiž závojem, který kněz nevěstě klade na hlavu. — Papež Siricius píše: „Je jako svatokrádež, když se porušuje přestoupením požehnání, které kněz sňatku uděluje.“ — Na obrazech z prvních století bývá představován nejednou Kristus, jak žehná snoubence — Sv. Basil zove manželství „páskou přírody, jhem požehnáním (církve) uloženým.“ Slovo požehnání (benedictio) při sňatku znamenalo obyčejně: zastření závojem, požehnání rukou a modlitbou. Všecky obřadníky východu a západu obsahují modlitby k oddávkám, svolávající milost na snoubence.

Nelze namítnouti, že církev má i svátostiny za věc svatou, neboť svátostiny jsou od ní, ale sv. Otcové mluví o sňatku jako o věci, kterou Kristus posvětil; Kristus neustanovil svátostin. Podnět k tomu berou z účasti Páně při svatbě v Káni Galilejské. — Cyril Alex. vykládá, že byl s Matkou a učedníky na svatbě, ne aby hodoval, nýbrž aby učinil zázrak „a základ lidského rodění posvětil.“ „Slušelo se, pokračuje, aby ten, jenž obnovil lidskou přirozenost, požehnal nejen živoucím, nýbrž i těm, kteří mají se naroditi, připravil milost a jejich počátek posvětil.“ — Eufanios dí, že Pán Ježíš šel na svatbu, by rozpoutanou rozkoš divých lidí spoutal čistotou a slušností sňatku. — Sv. Augustin udává jako důvod účasti, aby manželská čistota byla potvrzena a ukázala se svátost. Ženich představoval tu osobu Pána, jemuž bylo řečeno: „zachoval jsi dobré víno.“ — Maxin Turský: „Syn Boží jde na svatbu, kterou kdysi mocí ustanovil, aby ji požehnáním své přítomnosti posvětil.“ — Sv. Otcové učí tedy, že manželství je od Krista posvěceno. Co je to jiného, nežli že má zvláštní milost od něho? Dává-li milost, dává patrně milost svátostnou. Ano, sv. Otcové dí to takto přímo.

Sv. Otcové vyznávají nauku, že obřady starozákonní milost nepůsobily, obřady novozákonní ji působí. Třeba mysliti na viditelná znamení svátostná, neboť jiných obřadů Spasitel neustanovil. — Sv. Augustin to odůvodňuje: „Staré obřady slibovaly spásu, nové ji dávají.“ Avšak sv. Otcové mluví o oddávkách jako o „obřadech spojených s milostí,“ tedy jako

o znamení svátostném. — Origenes dí výslovně, že „Bůh založil manželství a že proto v manželích je milost.“ Sv. Pavel to věděl, pokračuje, a proto nazývá sňatek podle vůle Boží milostí, jako čistý život bez manželství je milostí. Poněvadž sv. Otcové obřad sňatkový v Starém zákoně neměli za obřad působící milost, mluví Origenes patrně o sňatku křesťanském, jež Kristus na působivé znamení povýšil. — Sv. Ambrož nazývá porušení manželské věrnosti hříchem proti Bohu a zákonu jeho, zničením milosti. — Innocenc I. dí, že manželství je to, jež bylo milostí Boží uzavřeno, a že svazek s jinou ženou, dokud první žije, nemůže býti zákonný. — Z těchto slov jde, že sv. Otcové uzavření sňatku měli za milostné, s milostí spojené. — Nejzevrubněji mluví sv. Augustin. Nazývá manželství svátostí, mluví o jeho milosti, přirovnává je ke křtu a svěcení, pravě, že je tak nerozlučné, jako nesmazatelný znak křestní a svěcenský. Jako důvod toho uvádí, že manželství křesťanské je obrazem nezrušitelného spojení Krista s církví, mluví o něm výrazy, kterých užívá o svátostech vůbec. Augustin nepraví, že manželství vtiskuje nezrušitelný znak, nýbrž něco, co je mu podobné, takže rozluka nebo jiný sňatek zároveň jsou nemožné. Nepraví jen, že sňatek je zevním obrazem spojení Krista s církví, nýbrž poukazuje také na milost, která je s ním u křesťanů spojena, mluví tedy o znamení svátostném.

Sv. Otcové učili tedy, že sňatek jako obraz spojení Krista s církví je u křesťanů spojen s milostí, že toto posvěcení manželství je od Krista, že sňatkový obřad tuto milost působí. Nemluvili tak jako my, ale mysli o manželství totéž.

Bohoslovci učí od XII. století jednomyslně, že manželství je svátost. Několik prvních scholastiků učilo prý, že manželství neuděluje milosti. Pesch ukazuje, že se některým děje touto výtkou asi křivda (Petru Lomb.), a že jiní upadli do bludu, svedení jsouce výkladem církevních právníků, řkoucích: manželství je svátost, která neuděluje milosti, neboť berou se za oddavky peníze. Sv. Tomáš zevrubně potírá mínění, jakoby manželství nepůsobilo milosti anebo jako by dávalo pomoc jen proti hříchu. Manželství podle něho je skutkem přirozeným a zároveň svátost, a odtud, že je také skutkem přirozeným, pochází, že za ně je dovoleno brát peníze. Tím všeliké jiné mínění přesta'o. Že odchýlné mínění několika málo bohoslovců neruší všeobecného souhlasu, netřeba podotýkati.

Z úředních projevů lze uvést: Sněm ve Veroně z r. 1184; Lucius III. hrozí tu klatbou všem, kdo o křtu, o svátosti těla Páně, odpuštění hříchu, manželství a jiných svátostech jinak smýšlejí nebo učí. Sněm lyonský a florentský počítá manželství mezi svátosti Nového zákona, sněm tridentský odsuzuje každého, jenž by popíral, že není pravou svátostí, jednou ze sedmi, od Krista ustanovenou, že nepůsobí milost.

Praxe církve, která je projevem její víry, svědčí od dob, z nichž máme první obřadní památky, že manželství bylo udělováno jako věc svatá, církevní, svátost.

Z r o z u m u soudíme, že Pán Ježíš ani nemohl nepovýšiti manželství na svátost. Abychom mohli křesťansky žít, ustanovil křest, aby byli kněží a mohli důstojně plniti těžký úřad, dal svátost svěcení. Není-li i manželství zvláštním stavem, těžkým, odpovědným? Kdo poněkud vnikl do ducha Nového zákona, nepochybuje v nejmenším, že takový stav, jenž vyžaduje posvěcení a pomoci, je podobně jako stav křtěnce, biřmovance a kněze povýšen na svátost, jež tyto milosti dává. Toho je tím více třeba, že podle ustanovení Páně manželství je nerozlučné mezi jedním mužem a jednou ženou, jakým nebylo ani u židů, neřku-li u pohanů. Tato okolnost žádá někdy těžkých obětí. Kdo je přinese, nejsa milostí podporován? Snuší se, aby ten, kdo do nerozlučného svazku vstupuje, věděl, že se mu nebude nedostávat milosti, nechť se stane cokoli. Pán Ježíš to věděl; proto obnovil manželství v čistotě, v které bylo ustanoveno v ráji, a povýšil je na svátost. Manželství raišké bylo by bez obtíží. Po hříchu stalo se těžkým a upadlo. Aby se udrželo na výši, jak Bůh chtěl, bylo třeba pomoci. To se stalo právě povýšením na svátost, která rozmnožuje posvěcující milost a v manželských potřebách života dává právo na milosti pomocné. Na svátost je povýšil buď přítomností na svatbě v Káni, nebo když prohlásil jeho nerozlučnost (Mat. 19, 4. n), anebo po vzkříšení.

Smlouva a svátost v manželství

Manželství je smlouva. Tou byla před Kristem a je dosud. Avšak mezi křesťany je sňatek také svátost. Bezděky se tážeme, jaký je nyní při manželství poměr mezi smlouvou a svátostí.

1. Jsme nakloněni říci, že smlouvu dělají snoubenci a že ji kněz náboženským úkonem posvěcuje na svátost. Tak učí východní církve. Malinovskij dí, že prav. církve rozumí svátostí sňatku (rusky: брак) církevní „svjaščenodějstvije“ (posvátný úkon). Jsme k tomu nakloněni, poněvadž kněz uděluje ostatní svátosti. Avšak v kat. církvi upevňovalo se vždy víc a více mínění, že sňatek záleží v smlouvě! Dnes je toto mínění mezi bohoslovci obecně přijato. Svátost manželství je tedy manželská smlouva sama, a to tak, že mezi křesťany manželská smlouva, jež by nebyla zároveň svátostí, není možná. Toto mínění bylo v posledním století také od papežů potvrzeno, ale článkem víry není.

Pravoslavi učí, že zevním znamením manželství je kněžské požehnání. V něm spočívá svátost, jako záležel při křtu v obmytí vodou, provázeném slovy křtu. Katolický obřad přirovnává východnímu obřadu „obručení“ (viz. níže stať o účincích sňatku). Malinovskij míní, že projevení souhlasu manželský lze také před státním úředníkem a že se proto civilní sňatek dá srovnati se svátostí, jak ji uděluje kat. církev. Tak je manželství prý pouhým tělesným spolužitím. Když kat. církev vystupuje proti civilnímu sňatku, činí prý to ne proto, že se protíví katolické nauce, nýbrž proto, aby lidem nepřišlo na mysl, že se lze bez církevního sňatku obejít. Ve všem tom se Malinovskij převelicě mylí. O věci mluvíme zevrubně, i netřeba, abychom náhledy ty zde vyvraceli. Uvedeme jen, proč pokládá Malinovskij katol. nauku za bludnou. Praví asi takto: Je-li manželství svátost, je nezbytno, aby se udělovala svjaščenodějstvím, kněžským úkonem. Svátost záleží ve viditelném znamení, jež uděluje církev, a ne ve vnitřním, neviditelném souhlase. Záležel-li svátost v souhlase, pak svátostí je také sňatek židovský a pohanský. To však odporuje sv. Pavlu, že sňatek je veliké tajemství v Kristu. Jen kněží mohou dáti snoubencům milost Boží, což se děje požehnáním. Nelze poukázati na křest, neboť dítě mohlo by umřít a nedojíti spasení. Toho u manželství není. Pak uvádí sv. Řehoře a Jana Zlat., kteří říkají: Já spojuji mladé ruce rukou Boží, kněz uděluje svátost manželství modlitbou a požehnáním. Kde píše o tom, že manželství je svátost, uvádí vedle řečených dvou Otců mnohé jiné. Vyzvozuje z nich, že svátost záleží v modlitbě a požehnání. Avšak všechny tyto výroky lze snadno vyložit v duchu katolické nauky. Uvedeme příklad. Sv. Ignác Muč. říká: „Manželství dlužno tvořiti s vědomím biskupovým.“ Tážeme se: Kterak z toho plyne pravoslavná nauka? Když Klement Alex. kárá ženy pro jejich nádheru ve vlasích a se táže: „Na koho vzkládá kněz při sňatku ruce? Na ženu li? Ne, na cizí vlasy.“ Zdali je tu řečeno, že sňatek záleží ve vzkládání rukou na hlavu? Ne. Vzkládáním rukou neuděluje se svátost manželství ani v pravosl. církvi. Totéž dlužno říci o ostatních výroci. Některé svědčí spíše pro nás.

Na tyto a ostatní důvody je na příslušných místech zevrubná odpověď.

2. Jak tedy učinil Pán Ježíš z manželské smlouvy, která byla již dříve, svátost? Něčím-li zevním? Nějakým-li znamením, obřadem, který k smlouvě přistoupil a působil svátostnou milostí? Ne. Jak tedy? Že ustanovil, aby každá manželská smlouva mezi křesťany byla zároveň svátostí. Jeho vůle tak učinila. Smlouva sama, svou povahou, vnitřně je vždy svátostná, je působivým znamením milosti. Kdyby svátost byla něco zevního, co k smlouvě přistupuje, měli bychom dvě věci odlišné, smlouvu a přistupující k ní

svátost. Podle učení církve máme jen jednu věc, svátostní smlouvu.

Byli někteří církevní právníci i na západě, již učili, že smlouva je věc pro sebe, a svátost, záležející v úkonu kněžském, též. Podle nich mohli křesťané uzavřítí platnou manželskou smlouvu, jako židé a pohané, ale nepřijmouti svátosti; bylo by to pravé manželství, ale nikoliv svátost. Byli hlavně z kruhů gallikánských a josefinských, známí pod jménem „dvorní bohoslovci.“ Učili tak, aby se zavděčili králi a vládě. Záleží-li manželství v smlouvě, náleží všechno zákonodárství o něm světské moci. K hotovému manželství může, kdo chce, přidati svátostné posvěcení. Toto mínění je od Pia IX. zavrženo.

Někteří jiní pravili, že sama smlouva může se státi svátostí, ale nemusí. Smlouva je jako látka svátostní, posvěcení jako tvar. Bez posvěcení je manželství pouhou smlouvou, posvěcením stane se ze smlouvy svátostí. Toto mínění nedávalo manželství úplně do rukou světské moci, neboť měla-li se sama smlouva státi svátostí, mohla církev udati podmínky, kdy se jí smlouva stává. Ale církev tohoto mínění nepřijímá.

Jiní opět učili, že smlouva sama je sice svátostí, ale jen tehdy, když snoubenci vykonají obřad podle úmyslu církve. Kdyby si při církevních oddavkách učinili úmysl, že chtějí vejíti jen v manželskou smlouvu, ale nepřijmouti svátosti, vstoupili by v přirozený sňatek bez svátosti. Jak patrné, je vynalézavost mnohých duchů nevyčerpatelná.

Církev přiznává se k mínění, že každá platná smlouva manželská je zároveň svátostí, takže smlouvu a svátost nelze rozloučiti, avšak zřetelněji se o tom vyslovila teprve v XIX. stol. Kdy se děje tedy sňatek? Když snoubenci vyslovují souhlas. Po sněmu tridentském musí se to dít před farářem a svědky, jinak smlouva, a tudíž i sňatek, je neplatná. Tu se děje zároveň svátost. Když říkáme „svátost“ manželství, míníme toto uzavření smlouvy, jako při křtu nazýváme křtem obmytí vodou. Uzavření smlouvy a svátost je tedy děj, jenž trvá jen chvíli. Ale jako po křtu člověk je křesťanem a zůstává pokřtěným, tak manželé jsou spojeni svátostným svazkem manželským.

3. Důkaz. Kristus tedy chtěl a ustanovil, aby každá manželská smlouva zároveň byla vždy a bez výjimky, sama sebou, svátostí. Jak to dokážeme? Ze slov sv. Pavla: Protož opustí člověk otce svého i matku svou, a přidrží se manželky své a budou dva v tělo jedno (Ef. 8, 81). V tom záleží manželství. Ale právě k tomu dodal apoštol, že jest to veliké tajemství v Kristu a církvi, neboli svátost, jak jsme vyložili. Spasitel tedy ustanovil, aby to, v čem záleží manželství, bylo i svátostí. Co z toho následuje pro křesťany? Buď uzavrou manželskou smlouvu podle vůle Kristovy, a pak nezbytně přijímají též svátost. Anebo kdyby nechtěli přijmouti svátost, kdyby úmyslně ji vyloučili ve své mysli, kdyby řekli: uzavřeme

sňatek před církví, ale nechceme svátosti, chceme jen manželskou smlouvu, tu by neuzavřeli vůbec žádného manželství; nebyli by před Bohem oddáni.

Sv. Otcové, mluvíce o svátosti manželství, ukazují na posvátné obřady. To je přirozené. Tak činíme i my, neboť tu jeho svatost vstupuje na oči. Ale manželství bylo jim svatou věcí i bez obřadu. — Sv. Ignác Muč. (†107) píše Polykarpovi: „Sluš, aby mužové a ženy, kteří vstupují v manželství, uzavírali toto spojení podle soudu biskupa, aby bylo podle Pána.“ Je to asi týž výrok, který svrchu uvádí Malinovskij, jenže u něho je v zkomoleném překladě. Je zajisté více pro nauku církve. — Tertullian píše: „Jak mohli bychom vypsati štěstí toho manželství, které církev radí, oběť potvrzuje (t. j. uzavírá), požehnání označuje (obsignat);“ tedy je už uzavřeno . . . Dále kárá sňatky, neuzavřené před církví (*non prius apud ecclesiam professas*), poznamenává, že se taková spojení vydávají v nebezpečí, že budou pokládána za hříšná. Církev tedy uznávala sňatky, které nebyly před ní uzavřeny, ale varovala před takovým jich uzavíráním, neboť nedovolovala manželství kohokoliv s kýmkoliv. — Sv. Ambrož (IV. stol.), chtěje odvrátiti křesťany od sňatku s pohany, poukazuje na svátost manželství, která se jeví zřetelně v kněžském požehnání. Poněvadž manželství samo dlužno posvětití kněžským závojem a požehnáním, jak může býti zváno manželstvím spojení, kde není víry jednota (*cum ipsum conjugium . . . sanctificari oporteat, quomodo potest conjugium dici . . .*). Mluví tedy o posvěcení spojení, které už je sňatkem. — Sv. Cyril Alex. (V. stol.) hledá důvod požehnání toho. Nalézá jej v tom, že obnovitel pokolení lidského chtěl požehnati nejen živoucím, nýbrž i těm, kteří se mají naroditi, i posvěcuje svou milostí pramen života. Sv. Cyril mluví tedy o požehnání kněžském jako o jiném požehnání, nikoliv jako o viditelném znamení, jež působí svátost. Slova: „Já vás spojuji v manželství (*ego vos conjungo*)“ jsou teprve z XV. století. Z toho ovšem neplyne, že si sv. Otcové nevážili požehnání kněžského. Ó nikoliv. Čtili je neobyčejně. Sněm kartagský (390) žádal dokonce, aby ženich a nevěsta, požehnání byvše od kněze, z úcty k požehnání zachovali první noc čistotu. Právě proto i důkaz z jejich slov je nesnadný, že manželství záleží v proneseném souhlasu. Ale věc je úplně jistá.

Ač východňané si uvykli, klásti na obřadnictví velkou váhu, takže někde, na př. u Řeků, snoubenci nevyslovují zřejmě svého souhlasu, přece nalézáme u nich platně uzavřené sňatky bez kněze, na př. tam, kde ho není. Galanus dí: Souhlas dvou vůlí činí sňatek. Na západě tato pravda vystupuje jasněji a jasněji. Církevní oddávky přísně se žádají, ale sňatek může býti uzavřen i před církevním notářem, jenž není knězem. Stačí souhlas, píše Mikuláš I. Bulharům. Jeho nástupce

Hadrian II. prohlašuje sňatky uzavřené bez kněze za nerozlučitelné.

Vědecky odůvodnili nauku tu scholastikové. Sv. Tomáš dí asi takto: V každé svátosti nějaká hmotná činnost znamená činnost duchovní, na př. obmytí hmotné při křtu značí obmytí duchovní milostí. Manželství je jako svátost duchovní spojení a jako smlouva spojení přirozené, hmotné; ie tedy třeba, aby se duchovní spojení stalo skrze spojení hmotné. Proto souhlas je věcí podstatnou při sňatku, ostatní věci náležejí k slavnostnosti, bez nichž svátost je platná, ale přijata hříšně. Manželský souhlas mezi oprávněnými osobami je tedy platná svátost. — Eugen IV. přijal úplně tento výklad andělského učitele. Dí k Armenům: Sedmá svátost je manželství. Působivou příčinou jeho je pravidelně vzájemný souhlas, vyslovený v přítomnosti slovy. — Pius VI. psal r. 1788, že manželství, jež před Kristem bylo nerozlučnou jakous smlouvou, je po Kristu svátostí, z čehož pak dovozuje, že pravomoc nad ním náleží církvi. — Pius IX. r. 1852 pravil: „Manželství je svátost, a proto mezi věřícími není možný sňatek, jenž by nebyl zároveň svátostí; manželství bez svátosti bylo by hříšné souložnictví (konkubinát)“ — Lev XIII. v okružním listě z r. 1880 (*Arcanum . . .*) píše, že smlouva a svátost jsou v manželství nerozlučné, jelikož Kristus povýšil manželství na svátost a sňatek záleží v manželské smlouvě. Slova Pia IX. a Lva XIII. jsou tak jasná, že netřeba k nim poznámek.

3. Podle této nauky mohou vzniknouti případy, jež uvéstí je vhodné a zajímavé.

Manželství nekřesťanů není svátost. Jen pokřtění jsou schopni dalších svátostí. O věci jsme již mluvili. Nazývali Innocenc III. nebo Honorius III. manželství nevěřících „svátostí“, chce říci, že i ono naznačuje spojení Krista s církví, nikoliv však, že je svátostí Nového zákona. To se ro umí samo sebou, neboť před Kristem svátostí, udělujících milost vykonaným úkonem, nebylo. Lev XIII. se v tom smyslu zmíní o uvedených papežích v řečeném svém okružním listě.

Co se stane, když se nevěřící manželé dají pokřtiti? Změní-li se přirozená manželská smlouva ve svátost anebo dlužno-li ji obnoviti? Všecky možnosti mají mezi bohoslovci své zástupce. Někteří praví: Smlouva nestane se svátostí a nemůže se jí státi, neboť už přešla, je odbyta. Někteří tvrdí: Smlouva stane se svátostí tím, že manželé obnoví svůj manželský souhlas; tento souhlas je ovšem nová smlouva. Opět jiní, že se sňatek stane svátostí křtem, takže ničeho netřeba dodávati. Toto mínění je správné. Křtem bývalá manželská smlouva sama se mravně obnovuje, zdokonaluje se. Křtem se stane, že znamená nyní spojení Krista s církví skutečně, přítomně, nerozlučně a že milost z něho na křesťany

plyne v pravdě a stále. Tak smlouva má křtem vyšší význam. Také je nyní nerozlučná. Proto se sluší, aby dávala manželům potřebné milosti. To činí, působíc je. Není tedy žádné překážky, proč by smlouva nebyla od křtu svátostí. To plyne také z učení církve, která dí, že mezi křesťany každá manželská smlouva je svátostí. Mysleme si: teď pohanští manželé jsou pokřtěni. Co jest s jejich manželskou smlouvou? Namítneš mi: Dlužno ji obnoviti. Dobře! Ale já se táži: Co je s ní po křtu do obnovy? To není ještě svátostí? Než to je proti všeobecně platné větě, že mezi křesťany smlouva bez svátosti není možná. A manželé jsou. Tak co? Patrně křest sám znamená mravní obnovení její. Manželé, již se dají pokřtiti, ukazují, že buď u žití j ko křesťanští manželé. Mimo to dlužno si mysliti, že Bůh ustanovil tento řád, takže nevěřící, vstupující v manželství, dávají souhlas před Bohem tak, že kdyby se obrátili, má býti svátostí.

Jak se má věc, když se jen jeden z manželů dá pokřtiti, anebo když věřící s nevěřícím uzavře sňatek, ovšem s povolením církve? Někteří popírají svátost, řkouce: smlouva závisí od obou, je-li tedy jeden neschopen svátosti není vůbec možná. Sňatek byl by pouze přirozený. Někteří dí, že věřící část přijímá svátost manželství. Táboři jsou tak rozděleny, že žádnému nelze přisouditi plnou převahu. Důvody pro mínění, že věřící strana přijímá svátost, jsou: Kdyby smlouva ta nebyla na žádné straně svátostí, neměla by církev na ni žádné moci, nemohla by tedy dáti k ní povolení. Účín smlouvy může býti u jedné strany nesvátoťný, u druhé svátoťný, neboť je možná smlouva, která má u jedné strany význam vyšší, znamenajíc přítomnou milost, u druhé vzdálenější. Překážky není, neboť věřící strana je schopna svátosti, a nevěřící, který tu vystupuje jako spoluudělovatel svátosti nemusí býti neschopen ji uděliti; křest může býti udělen od nepokřtěného. Avšak i důvody, které se uvádějí proti, nejsou bezvýznamné.

Je-li možno uzavřít sňatek skrze zástupce (prokuratora) nebo dopisem? Někteří to popírali, řkouce, že nelze uděliti svátost nepřítomnému, na př. pokřtiti přítomné dítko za nepřítomné tak, aby toto bylo pokřtěno. Avšak důvod kulhá. Dle nového práva lze sňatek uzavřít i skrze zástupce i písemně. Sňatek je smlouva. Smlouva mezi nepřítomnými je možná. Proto je možný i sňatek, neboť co neodporuje oné, neodporuje tomuto. Zástupce musí ovšem býti k zastoupení náležitě zmocněn. Poněvadž tridentský sněm žádá, aby se smlouva stala před farářem a svědky, a jen tak je platná, musí zástupce jménem toho, jejž zastupuje, uzavřít ji tímto způsobem. Tak se uzavírají někdy sňatky mezi knížaty, nebo od vojnů v době války. Tím spíše je možný sňatek skrze tlumočníka při neznanosti řeči. Podobně lze zajisté uzavřít platnou smlouvu písemně, a tudíž i platnou smlouvu manželskou.

Řekli jsme, že manželství záleží v uzavření manželské smlouvy, která je zároveň svátostí. Dříve již jsme řekli, že obsah této smlouvy jest vzájemné právo na tělo ku plození dítek. Někteří spisovatelé tvrdili a tvrdí, že dokud se nestane mezi oddanými skutečná soulož, nebo jak se mluví odborným výrazem, dokud manželství není dokonané (*consumatum*), je pouhým zasnoubením. Podle této nauky po oddavkách byli by muž a žena ještě snoubenci, kteří si dali právo na manželskou soulož; manželství se stane, až se tělesně manželsky spojí. Toto učení je bludné. Sv. Josef a Panna Maria byli skuteční, praví manželé. Slovo „zasnoubená manželka“ (Luk. 2, 5) neznamená zasnub, nýbrž sňatek, anoť zasnoubení bylo v Starém zákoně skutečným sňatkem; slavné odvedení nevěsty do domu ženichova byl obyčej, jehož nebylo lze snadno opomenouti, ale který k podstatě sňatku nepatřil. Benedikt XIV. praví, že směle a bludně soudí ti, kdož mají sňatek sv. Josefa a Panny Marie za pouhé zasnoubení. Sv. Otcové jmenují Pannu Marii někdy manželkou, někdy ne, aby naznačili, že jí skutečně byla, ale ne podle obvyklého pojmání, anať zůstala pannou. Než Josef a Maria nikdy manželství tělesně nedokonali. Manželská soulož nenáleží tedy k podstatě sňatku. Sněm tridentský učí, že se právě (*ratum*) manželství, ale nedokonané, slavnou profesí jednoho z manželů ruší. Podle řeči církve obvyklé a ustálené znamená slovo „*ratum*“ manželství, které není souloží dokonané, ale které je právě. Má tedy i sněm tridentský nedokonané manželství za právě.

Každá svátost v církvi uděluje se slovy jako tvarem. Manželství děje se podle toho slovy nebo znaky (jež jsou tolik jako slova), kterými snoubenci vyjadřují svůj manželský souhlas. Mezi bohoslovci není o té věci sporu, ano náhled, že k manželství třeba tělesného spojení, prohlašují za blud, poukazujíce pravidelně na čistý sňatek Panny Marie s Josefem. Od jakživa učila církev, že uzavření sňatku v hříchu je smrtelně hříšné, ale nikdo nikdy neučil, že tělesné spojení manželů, nalézajících se v hříchu, je hříšné. Právě-li někdy starší právníci církevní (kanonisté), že se zasnoubením manželství počíná, tělesným spojením dokonává, dlužno přihlížeti pilně k souvislosti. Slovo zasnoubení znamená někdy pouhý zasnub, jako u nás nyní, někdy oddavky; onen neopravňuje k manželskému spojení, tyto ano. Když tedy dí, že se spojením dokonává, myslí na zasnoubení, které dává již právo na spojení. Poněvadž se nevyjadřují vždy jasně a poněvadž mnohým způsob jejich mluvy, který se zatím změnil, nabýv určitých výrazů, je cizí, zaval jim podnět k domněnì, jakoby neučili správně.

4. Manželství záleží tedy v manželské smlouvě, kterou si snoubenci dávají navzájem právo k tělesnému spojení za účelem plození dítek. Tato smlouva je zároveň svátost, t. j.

viditelným znamením, působícím milost. Užijí-li tohoto práva čili nic, závisí na jejich vůli. Mohou ho užít hned, ale mohou se usjednotit, že ho užijí za rok nebo nikdy; manželství jejich je pravé. Poněvadž muž má právo na tělesné spojení a žena též, bylo by nezbytné, aby ujednání, vzdání se spojení na čas nebo na vždy, bylo společné z obou stran. Mnozí soudí, a zajisté právem, že takové ujednání mohou učiniti snoubenci již před sňatkem. Když svého úmyslu poté nespíní, neprohřeší se ani proti manželství ani proti čistotě, jelikož právo na spojení mají, leda tím, že nezachovávají učiněného předsevzetí, nebo šlo-li o slib, učiněného slibu. Církevní dějiny vypravují nám nejednou o manželech, kteří se zavázali Bohu čistotou a zachovali ji, na př. sv. Pulcherie a její chof. Sňatky ty nazývají se sňatky Josefské.

Je-li manželství smlouvou, jest zajisté třeba, aby měla vlastnosti smlouvy. U každé smlouvy se žádá, aby byla pravdivá, svobodná, vzájemná a zřejmá. Smlouva předstíraná není pravá, a tudíž ani platným sňatkem. Předstíraná (nepravdivá) smlouva je ta, z níž je vyloučeno něco, co patří k podstatě manželství. Kdyby snoubenci uzavřeli sňatek jen k vůli dědictví, ale tak, že by si řekli: zůstaneme na sebe nevázaní jako dříve a půjdeme každý svou cestou, je sňatek neplatný. Skutek takový byl by ovšem svatokrádež. Smlouva musí býti svobodná, poněvadž snoubenci berou na sebe těžké povinnosti; nikoho nepokládáme vázánou těžkou povinností, kdo ji nepřijal svobodně. Vzájemná, poněvadž smlouva manželská zavazuje na obou stranách k určitým povinnostem a dává určitá práva; to je jen tehdy možná, když obě strany souhlasí. — Zřejmá. Nestačí souhlas vnitřní. Nestačí k smlouvě, nestačí k svátosti; zvláště k svátosti ne, jelikož je třeba zevního, působivého znamení. Z toho jde, že manželství je vždy na obou stranách buď platné nebo neplatné, že lze je uzavřít písemně, t. j. listy faráři poslanými, že lze v ně vstoupiti per procuratorem, dáti se zastupovati náhradníkem, neboť to vše lze u každé smlouvy.

Z manželství jako smlouvy jde, že lze je uzavřít někdy pod podmínkou. Ovšem třeba, aby podmínky byly možné a slušné. Když jde o podmínky do minulosti a přítomnosti, manželství je hned platné nebo neplatné, je-li totiž podmínka vyplněna čili nic. Ženich kladl by podmínku, aby nevěsta byla též šlechtickou. Ona vydává se za šlechtickou, ale věc není jistá. Uzavře tedy sňatek slovy: Já si tě беру за manželку, jsi li šlechtickou... Podmínka do budoucnosti působí, že manželství je suspendováno. Ženich řekne: беру si tě, svolí li tvůj otec. Nesvolí-li otec, je neplatné, svolí-li, je platné. Jsou smlouvou svatební vázání, až se podmínka vyplní.

Podmínky, které jsou proti podstatě sňatku, jsou neplatné. Tři dobra patří k podstatě sňatku: dobro dítek, dobro věr-

nosti, dobro svátosti. Podmínky proti těmto dobrům činí manželství neplatné. Podmínka : nebudu užívatí manželství leč tak, aby nebyly děti a p., je proti dobru dítek ; sňatek je neplatný. Podmínka : nedám právo druhé straně na tělo, dovolím nebo přinutím, aby se druhá strana s jinými spojovala, je proti dobru věrnosti ; manželství je neplatné. Něco jiného jest, když snoubenci vázáni jsou slibem čistoty anebo jej učiní. V onom případě není žádné podmínky, v tomto případě dlužno říci, že si dávají na sebe právo, ale že se ho pro Boha dobrovolně na čas nebo na vždy zříkají. Tu jest smlouva a tudíž i manželství platné. Podmínka : Odloučím se od tebe, dopustíš-li se nečestného skutku, pozbudeš-li jmění a p., je proti dobru svátosti, manželství je neplatné.

Tyto tři podmínky jsou účinné, t. j. činí manželství neplatným jen tehdy, když výslovně jsou pojaty do manželské smlouvy a od obojí strany přijaty. Kdo by měl při sňatku takový úmysl, ale neprojevil ho smlouvou, uzavřel by platný sňatek, ale jednal by nedovoleně.

Smlouva manželská žádá přirozeně, aby manželé pospolu žili. Delší vzdálení mohlo by býti porušením práva, které každý má na tělo druhého.

Viditelné znamení svátosti manželství.

1. Poněvadž manželství záleží podstatně v smlouvě, jež je zároveň svátostí, nelze viditelné znamení, jeho látku a tvar, jinde hledati nežli právě v ní, v smlouvě. Proto učí katoličtí bohoslovci všeobecně, že látka a tvar této svátosti záleží v slovech nebo jiných znacích (vyjadřujících to, co praví slova), jimiž snoubenci vyslovují manželský souhlas.

Proto nesprávný je náhled, jež vyslovil Melchior Kanus, že látkou je souhlas, tvarem požehnání kněžské. Touž nauku hlásá též pravoslavná církev. O věci byla již řeč. Sám Kanus vyznal, že jeho náhled je nový, dřívějším bohoslovcům neznámý. Podle toho náhledu nemohli by křesťané, kteří jsou bez kněze, uzavřítí sňatku, což je však proti církevnímu právu.

Nesprávný je též náhled Vasquezův, že látkou jsou těla snoubenců a tvarem projevený souhlas, kterým si je vzájemně odevzdávají k účelům manželským. Lze ovšem říci, že při sňatku běží také o těla snoubenců, avšak látkou nejsou. Vasquez odůvodňuje svůj náhled poukazem na jiné smlouvy, při nichž věc, o kterou jde, je látkou. Avšak důvod je nešťastný. Smlouva jedná sice na př. o obilí, o domě, ale nezáleží v nich, nýbrž v listině nebo ve vyjádření před svědky

učiněném. Těla snoubenců lze nazvatí leda látkou vzdálenou, asi tak jako dům je vzdálenou látkou smlouvy kupní, a'e příčinou, že dům přechází do rukou jiných, že jiný nabývá na něj práva, není dům, nýbrž smlouva; tak nelze říci, že těla snoubenců jsou působivou příčinou milosti; tou je manželská smlouva.

Katharinos pronesl divný náhled, že látkou je souhlas, tvarem slova Boží, v ráji řečená (2. Mojž. 2, 24), mravně trvající. Již proto je nemožný, že viditelné znamení, tedy i tvar, musí býti smyslům dostupné a od nich postřežené.

2. Pravdivý náhled je, že látkou a tvarem je projevený souhlas. Však otázka je, co je v něm látkou a co tvarem. Navarrus míní, že látkou je vnitřní souhlas, tvarem projev tohoto souhlasu. Avšak to je nemožné, nebo látka, část viditelného znamení, může býti jen něco, co smysly postřehujeme. Dr. Pohls dí, že zvuk slov je látkou, obsah slov tvarem. To je možné. Avšak všeobecně praví bohoslovci, že látkou jsou slova, jimiž si snoubenci odevzdávají navzájem právo na tělo k manželskému žití, a tvarem též slova, jimiž vyjadřují zároveň, že právo to přijímají. Látkou a tvarem jsou tedy též slova, ale vždy pod jiným zřetelem. Látkou pod zřetelem odevzdání, tvarem pod zřetelem přijetí. Tyto dva zřetely mají skutečně povahu látky a tvaru. Odevzdání je jako nabídka, jako to, co se k smlouvě nabízí, ale není ještě přijato, není tedy ještě určeno (voda při křtu, slovy křestními ještě neurčená). Přijetím dostává odevzdání určitost, závaznost, ukončenost (voda ke křtu užitá, slovy křestními určená). Benedikt XIV. vyslovil se r. 1758 pro tento náhled. Namítá-li se, že ve slovech: „Beru tě za svou manželku“ a p., není naznačena milost, že však při svátostech zevní znamení má ji naznačiti, jako na př. obmytí při křtu značí obmytí duchovní. Odpověď jest, že manželský souhlas značí milost z ustanovení Božího. Jako manželství značí spojení Krista s církví, tak slova, kterými se uzavírá, značí příčinu tohoto spojení, milost, kterou u křesťanských snoubenců skutečně působí.

Látkou vzdálenou lze tedy nazvatí tělo nebo právo na tělo snoubenců; látkou bližší vzájemné odevzdání tohoto práva slovy nebo znaky; tvarem vzájemné přijetí tohoto práva slovy nebo znamením. Poněvadž se odevzdání i přijetí děje pravidelně slovy, lze také říci, že slova jsou látkou a tvarem svátosti, látkou jako odevzdání práva, tvarem jako přijetí jeho.

Ö účincích svátosti manželství.

1. Manželství jako smlouva má účiny pro obě strany společné a účiny pro každou stranu zvláštní. Záleží v právech a povinnostech, které sňatkem stranám vznikly. Společné účiny jsou: manželské spojení, a to nerozlučitelné, povinnost manželská (debitum), právo a povinnost spolužití, výchova dítek, jakési společenství majetku. Účiny pro muže jsou: práva a povinnosti, že je hlavou rodiny a otcem. Účiny pro manželku: právo na slušnou výživu od manžela, účast v stavu, hodnosti, titulech a výsadách jeho, domovské právo a jiné občanské výsady jeho.

2. Manželství jako svátost rozmnožuje posvěcující milost a dává právo na pomocné milosti, stavu manželskému potřebné.

Svátost manželství rozmnožuje posvěcující milost.

Manželství je svátost živých, i předpokládá se již milost. Tuto milost rozmnožuje; to se rozumí samo sebou, neboť každá svátost živých rozmnožuje posvěcující milost. Manželství křesťanů je nad to obrazem spojení Krista s církví, které záleží v milosti; proto ji uděluje. Snoubenci jsou povinni býti již v milosti, jelikož křesťan vstupuje v sňatek jako živý úd mystického těla. Oddavky neobsahují tedy nic, co by ukazovalo na ospravedlnění nebo-li první milost; ani o lítosti není při nich řeč. Kdo v hříchu vstoupí v sňatek, jsa si hříchu vědom, dopouští se těžkého hříchu (svatokrádeže) a nedochází žádné milosti, jelikož je v něm proti ní překážka. Svátost je neúčinná (informis). Když se však později očistí, svátost ožije, t. j. způsobí milost, anať překážka je odstraněna. Nemá-li si hříchu vědom, nemá hříchu, ale svátost je neúčinná (informis). Má-li aspoň nedokonalou lítost, může v tomto případě milost získati. O tom mluvili jsme podrobně již při jiných svátostech.

Zvláštní milost svátostná záleží v právu na pomocné milosti, jež spočívají v udělené svátostné milosti jako v základě. Jinde jsme vykládali, že zvláštní svátostná milost není jiná milost vůbec, nýbrž že je to týž nadpřirozený dar, ale daný se zvláštním zřetelem na účel svátosti. Jestliže některému stavu je třeba pomoci, zajisté manželskému. Právě z nezbytnosti této milosti lze činiti platný a vážný důkaz, že manželství je nezbytně svátost.

K čemu směřuje tedy tato milost? Sněm tridentský mluví o milosti, jež zdokonaluje přirozenou lásku, nerozlučné spojení posiluje, manžely posvěcuje. Apoštol to naznačuje, pokračuje sněm, slovy: Muži, milujte manželky své, jako Kristus miloval církev. Milost manželům poskytovaná má hlavně dva účely: pomáhati jim v těžkých povinnostech stavovských a býti lékem proti nezřízenosti tělesné. Vzhledem

k prvnímu účelu dává Bůh manželům milosti, aby své spojení zušlechťovali podle obrazu spojení Krista s církví, aby vychovávali děti svědomitě podle vůle Boží, aby si moudře vedli v chování k sobě a tak se vyhnuli všem rodinným neshodám, aby měli trpělivost a důvěru v Boha při utrpení, aby snášeli své chyby. Vzhledem k druhému účelu uděluje jim Bůh milost jako lék proti žádostivosti. Sv. Bonaventura píše o tom asi takto: Žádost žene po rozmanitosti v požitcích; milost vede k tomu, aby manželé byli věrni jen sobě. Žádost vede k rozkoši jako k cíli; milost vede k tomu, aby manželé nezapomněli, že tělesné spojení je k plození dětí a jen tak mu hověli. Žádost mění se po ukojení v ošklivost; milost chrání, aby mezi manžely nenastalo znechucení a nevedlo k touze po rozluce.

3. Manželství *n e v t i s k u j e n e z r u š i t e l n ě h o z n a k u* jako křest, biřmování a svěcení, ale působí něco, co jest mu podobno. Proto bohoslovci mluví při sňatku o jako-znaku (quasi character). Záleží ve svazku manželském, jenž jsa nerozlučný zobrazuje spojení Krista s církví. Někteří měli tento svazek (vinculum) za vlastní svátost manželství. Neprávem. Svátostí je vzájemný projev manželského souhlasu. Nezrušitelný znak je nadpřirozená fyzická kvalita, jakostná vložka, forma, známka, pečeť. Při manželství toho ovšem není. Manželský svazek je něco mravního nebo právního, co tak výhradně a trvale spojuje manžely, že jednak svátost ta nemůže být opakována, jednak působí jedinnost a nerozlučnost, o nichž bude hned řeč. Tak řečená stříbrná nebo zlatá svatba není nová svátost, nýbrž pouhá církevní slavnost, mající povahu svátostiny.

4. Svátost manželství působí spojení muže a ženy *v n i t ě r n ě n a p r o s t o n e r o z l u č n ě*.

Jest dvojí rozlučitelnost: *v n i t ě r n ě* a *z e v n ě*. Manželé uzavřeli sňatek dobrovolnou manželskou smlouvou, jež je zároveň svátostí. Kdyby manželé svobodným rozhodnutím tuto smlouvu mohli zrušit, svazek, jenž je váže, rozvázati, měli bychom rozlučitelnost vnitřní. Smlouva by pominula z těch příčin, z kterých vznikla. To však není možné. Manželé nemají již moci, aby smlouvu odvolali, zrušili. Manželství je vnitřně nerozlučné. Jest rozlučitelnost *z e v n ě*. Když by úřad, pod jehož pravomoc manželství patří, zrušil smlouvu manželskou, měli bychom rozlučitelnost zevní. Taková rozlučitelnost je v jistých případech možná, t. j. církev může v jistých případech prohlásit: toto manželství je rozloučeno, anebo může v jistých případech sama je zrušit. Obojí nerozlučnost, vnitřní i zevní, je účín manželství. O této nerozlučnosti mají platnost tyto tři věty: a) každé platné manželství je právem přirozeným a božským zákonem kladným vnitřně nerozlučné, takže souhlasu od těch, kteří je uzavřeli, nelze nikdy zrušit.

b) Manželství mezi křesťany, které bylo manželským obcováním dokonáno, je také zevně nerozlučné, takže se ruší jen smrtí jednoho z manželů. c) Manželství mezi křesťany nedokonané a manželství nevěřících nedokonané i dokonané je zevně v určitých případech rozlučitelné.

Dobré jest, připomenouti si tuto některé druhy manželství. Jest manželství přirozené mezi nekřesťany, jež není svátostí, na při. mezi Turky, Židy, pohany. Je ovšem uzavřeno podle zákonů, jimiž se řečené národy spravují. Bohoslovci zovou takový sňatek „legitimní“, zákonitý. Jest sňatek mezi křesťany platně uzavřený, ale tělesně (manželskou souloží) dosud nedokonaný; zove se skutečný („matrimonium ratum“). Sňatek mezi křesťany dokonaný, zove se dokonaný („matrimonium consumatum“). Mezi těmito třemi sňatky jest zajisté rozdíl: první není svátostí, druhý není zajisté ještě tak uvršený jako třetí. Tento poslední rozdíl je ovšem také mezi nedokonaným a dokonaným manželstvím pohanů.

Nerozlučnost manželství vnitřní.

Mluvíme o vnitřní nerozlučnosti, o tom, že manželé nemohou zrušiti svou manželskou smouvu odvoláním manželského souhlasu. Tato nerozlučnost, jež je naprostá, není článkem víry, ale je mu blízká.

1. Vizme, co o tom praví sv. Písmo. Apoštol Pavel píše: Těm pak, kteříž jsou v manželství, prikazuji nikoliv já, nýbrž Pán, aby manželka od muže neodcházela (1. Kor 7, 10). Nebo žena provdaná připoutána jest zákonem k muži živému... Proto za života (muže) slouiti bude cizoložnicí, oddá-li se jinému muži (Řím. 7, 2 n). O jakém zákonu mluví tu apoštol? O onom, který dal Kristus pravě: Co Bůh spojil, člověk nerozlučuj (Mat. 19, 6). Ježíš mluvil o lístku propouštěcím, t. j. o rozluce, kterou Starý zákon v jistých případech dovoľoval. Svými slovy ji zavrhl a ustanovil, vlastně obnovil a potvrdil ra ský zákon: manželství je nerozlučné. Na tento zákon poukazuje apoštol. Co praví o ženě, má ovšem také platnost o muži. Nauka Písma je jasná. Proto sv. Otcové, bohoslovci, kánónisté (církevní právníci) hlásali ji jednohlasně. Sněm tridentský zavrhuje ty, kdož praví, že lze zrušiti manželství pro kacířství, pro odpor k spolužití nebo pro okázalou nepřítomnost jedné manželské strany. Slovem manželství rozumí sněm každý platně uzavřený sňatek, tedy i takový, který není tělesným spojením dokonaný. Bohoslovci jej zovou matrimonium ratum; slovo „ratum“ znamená tu asi „skutečný.“ Je tu řeč o nerozlučnosti vnitřní, neboť kdyby manželé mohli svou smlouvu zrušiti, slova sněmu nebyla by pravdiva. Slovům sv. Pavla

a sněmu tridentského odpovídá vaškeré zákonodárství církevní ve věcech manželských.

2. Bohoslovci se táží, pochází-li tato nerozlučnost jen z e zákona Páně, nebo je-li obsažena již přirozeně v smlouvě. Pius IX. zavrhl v Syllabu větu: Manželství je podle přirozeného práva rozlučitelné. Práví tedy papež, že aspoň nějaká nerozlučnost je obsažena již v manželské smlouvě; odezíráme tu od svátosti. Pán Ježíš řekl fariseům na námitku, že Mojžíš dopustil propouštěcí listek: s počátku tak nebylo (Mat. 19, 8). Chce říci, že původní, čistá a tvrdost srdce neporušená smlouva manželská byla nerozlučná: byla to smlouva přirozená. Proto slova Piova mají v slovech Páně potvrzení.

Jak plyne tato nerozlučnost z přirozeného zákona? Manželé mají nejen plodit, nýbrž i vychovávat, tvořit rodinu. To není možné bez nerozlučnosti. Kde se manželé rozloučili, je konec rodinnému životu a všemu, co je s ním spojeno. Proto když snoubenci konají manželskou smlouvu, mohou a smějí konati toliko smlouvu nerozlučnou. Nemusí vstupovati v nátek, ale když v něj vstoupí, jsou navždy vázáni. Pěkně dí Gutberlet: „Láska a stud žádají manželství nerozlučného; vyšší přátelství, jež má manžely spojovati, rozloučení vůbec vylučuje; účely manželské žádají takové důvěrnosti, že rozloučení manželů je nemožné.“ Lev XIII. píše: „Netřeba poukazovati, jaká zla plynou z rozluky. Manželské svazky stávají se změnlivými, vzájemná láska přátelská se zeslabuje, dává se zhoubné pokušení k nevěrnosti, trpí dozor a výchova dětí, přivádí se příležitost k zviklání domácího společenství, rozsévá se símě sporu do rodin, důstojnost žen se snižuje, jelikož jsou vydány nebezpečí býti opuštěny, když ukojily vašeň mužovu. A poněvadž nic tak nekazí rodiny a neláme sílu říší, jako zkáza mravů, snadně nahlédneme, že rozluky překážejí blahu rodin a obcí v míře největší, a jako mají (rozluky) v mravním porušení národů svůj pramen, tak otvírají, jak ukazuje skutečnost, ještě horší blůď soukromé a veřejné dveře a bránu.“

3. Však lze se tázati: nepřipouští-li přirozený zákon žádné výjimky? Mysli na ženu neplodnou. Manželé dávají si právo na tělo v úmyslu mítí dítka; dítka jsou prvním přirozeným účelem manželství. U neplodné ženy je nemožný. Řekneš: je tu aspoň účel jiný: vzájemná pomoc, rádné ukojování pohlavního pudu. Než pomysli si, že žena je chorá, soulože neschopná. Hle i druhý účel je nedostižný. Zdá se tedy, že neplyne z přirozeného zákona nerozlučnost naprostá. Však sv. Tomáš Akv. poukazuje na to, že zákon přírody nesmí býti posuzován v jednotlivých případech, nýbrž v celku. Nejde o blaho tohoto jednoho dítko, nýbrž o blaho všech dětí. Nejde o blaho jednoho člověka, nýbrž o blaho

společnosti. Nejde o lék proti žádostivosti u tohoto neb onoho, nýbrž o řádné ukájení pohlavního pudu vůbec. Tu jednotlivec mizí, ano musí se, jako vojín v bitvě, kněz a lékař u lože nemocných, lodník na lodi a j., obětovati pro obecné dobro. Kdykoliv obecné dobro ustoupilo zájmům jednotlivce, vznikl nepořádek, a nestala-li se náprava, rozvrat. Proto manželství je podle přirozeného zákona nerozlučné. Tato nerozlučnost plyne z manželské smlouvy. Snoubenci povinni jsou učiniti smlouvu nerozlučnou, a nikoliv takovou, kterou by směli podle vůle zrušiti. Když se narodí dítky, závaznost nerozlučnosti plyne z toho, že vznikly muži nové povinnosti k ženě a dítkám. Avšak tělesné spojení není příčinou tělesné nerozlučnosti, neboť lze si mysleti sňatek, jenž není dokonán anebo je bezdětný; a přece je nerozlučný, totiž vahou smlouvy. S nadpřirozeného stanoviska manželské spojení má zvláštní význam duchovní, představující nerozlučné spojení Krista s církví, a proto činí sňatek ještě zvlášť nerozlučným.

Z toho jde, že platné manželství nemůže od žádné pouze lidské moci býti zrušeno. Žádná světská moc nemůže uvolniti přirozený zákon. Poněvadž světská moc má povinnost starati se o časné blaho společnosti a rozluka je proti němu, nesmí tak učiniti zvláště ona. Pius IX. zavrhl v Syllabu větu: V některých případech může rozluka od civilní moci býti schválena. Lev VIII. právem poukazuje, že mezi protestanty byla omezena jen na zvláštní případy, ale brzy tak se rozmohla, že je vlastně bez hranic. Hráz jednou proražená časem se zřítí všecka. Zásada, obecný zákon nerozlučnosti musí býti zachován bez neporušení.

4. Pravili jsme, že světská moc nemůže dáti prominutí v zákoně přirozeném, neboť zákon přirozený je zákon Boží. Bezděky naskytá se otázka, nemůže-li tak učiniti moc božská. Tu dlužno rozeznávati příkazy přirozeného zákona hlavní a druhotné. Oněch zrušiti nelze. Nikdy nemůže přestatí zákon: máš Boha milovati. Tyto nejsou takové. Zde může dáno býti prominutí. Nesmím nikoho zabít. Ale kdyby mi to Bůh poručil, mohu, ano musím tak učiniti. Obraťme to na manželství. Aby manželství vůbec bylo rozlučitelné, nemůže učiniti ani Bůh, neboť by si odporoval, sám podrýváje pořádek, který ve světě ustanovil. Nerozlučnost vůbec je hlavní příkaz přirozeného zákona, jejž Bůh do lidského řádu vložil, tudíž nezrušitelný. Avšak v nějakém případě může Bůh dáti prominutí. On je pánem přirozeného zákona, neboť jej dal, on ví, v jaké míře je pro blaho lidské nezbytný, on může pomoci také jinými prostředky. Může naznačiti případ, ve kterém manželství lze rozloučiti. Lidská moc to nemůže, jelikož není nad přirozeným zákonem, nýbrž pod ním. Takový případ máme v Starém zákoně v listku propouštěcím (5. Mojž. 2, 4, 1. n). Byla to skutečná rozluka (Mat. 19, 8. n), a nikoliv,

jak někteří bohoslovci za to měli, hříšné případy, které zákon trpěl. Sňatek se propouštěcím listkem skutečně rušil. Pro tvrdost srdcí, jak dí Spasitel, ale po právu, neboť Bůh to dovolil. Propouštěcí listek nebyl hříšný čin, leda že příčiny k němu byly nekalé. Slova „pro tvrdost srdce“ ukazují, že rozluku vlastně zavrhuje a že ji povoluje za mimořádných poměrů jen na uvarování horšího zla. Propuštění bylo spojeno s rozmanitými překážkami a žádalo splnění různé podmínky. Bližšího důvodu, jenž muže k propuštění ženy opravňoval, neznáme. Mojiš dí všeobecně: „měl-li by ji v nenávisti.“ Mohla se vdáti, ale dřívější muž, kdyby ovdověla, vzít si ji už nesměl. Poněvadž pohané nebyli vázáni k větší přísnosti a dokonalosti, nežli židé, dlužno za to mlti, že i oni měli právo na rozluky aspoň v mezích jako národ vyvolený. Kristus veškerou rozlučitelnost manželství odstranil. Všecka prominutí co do rozluky přestala. Za to připojil k sňatku milost, učiniv jej svátostí, aby mohl každý, kdo milostem neodporuje, snadno a mile nerozlučnost zachovati.

5. Vnitřní nerozlučnost manželství je taková, že ani pro cizoložství nemůže býti smlouva zrušena.

Touto větou užíváme obecného zákona na zvláštní případ. Dokazuje se zvlášt, protože protestanté a východní pravoslavné ortodoxní církve učí, že pro cizoložství lze manželství rozloučiti. Kalvín nazývá nerozlučnost v tomto případě „tyranii papežů.“ Také někteří kat. bohoslovci měli cizoložství za důvod k platné rozluce. Nauka naše není prohlášeným článkem víry, ale je mu blízká.

Vizme Písmo. Jde ovšem jen o Písmo Nového zákona. Kdekoliv je řeč o manželích, kteří se oddělili a vstoupili v jiný sňatek, klade se jim za vinu cizoložství: Kdo by propustil manželku svou a jinou vzal, cizoloží proti ní (Mar. 10, 11). Každý, kdo propouští svou manželku a bere si jinou, cizoloží, a kdo si bere propuštěnou od muže, cizoloží (Luk. 16, 18). Kdekoliv je řeč o spravedlivé příčině k rozluce, zná Písmo jen jednu pomoc: buď se smířiti anebo žíti bez ženy. Těm však, kteří jsou v manželství, prikazují nikoliv já, nýbrž Pán, aby manželka od muže neodcházela. Odejde-li však, zůstaň nevdanou, aneb se smíř s mužem svým (1. Kor. 7, 10, n). Spravedlivější příčiny k rozluce nad cizoložství nelze si mysliti; a'e ani tu není možná úplná rozluka. Jako příčinu, jež umožňuje nový sňatek, zná Písmo toliko smrt jedné strany: Manželka vázána jest (zákonem manželským), pokud živ jest muž její; umře-li muž její, jest svobodna provdati se za koho chce, jenom v Pánu, (1. Kor. 7, 39; pod. Řím 7, 2). Slova jsou jasná a nepřipouštějí o smýšlení Kristově pochybnosti.

Protestanté a východní dovolávají se však slov Páně: Kdokoli propustí manželku svou leč pro cizoložství a pojme jinou, cizoloží a kdo pojme propuštěnou, cizoloží

(Mat 19, 9), pravíce, že podle nich je rozluka pro cizoložství dovolena. Podotýkáme, že v některých rukopisech řeckých slov „leč pro cizoložství“ není, některé kladou po nich slova „uvádí ji v cizoložství.“ Kat. církev vykládá slova v ten smysl, že pro cizoložství je dovoleno, aby manželé od sebe odešli (odloučení od stolu a lože), ale nikoliv, aby se zase provdali, an svazek manželský mezi nimi trvá. Tento smysl dávají jim jasné výroky svrchu uvedené. Podle nich dlužno méně jasným slovům u sv. Matouše rozuměti takto: Kdo propustí manželku pro cizoložství, nehřeší, ale pojme-li jinou, cizoloží. Slova „leč pro cizoložství“ týkají se jen věty: „Kdo propustí manželku svou,“ a nikoliv „pojme jinou.“

Důvody tohoto výkladu. Pohledme na svrchu uvedené výroky evangelistů sv. Marka a Lukáše a na výrok sv. Pavla. Jsou všeobecné a bez výjimky. Kdyby tak důležitou výjimku, že cizoložství připouští úplnou rozluku, vynechali, uváděli by v blud, neboť podle jejich slov jest každému nezbytně souditi, že není rozluky vůbec. Mezi židy byl spór, je-li dovoleno propustiti manželku z každé příčiny anebo jen z cizoložství. I otázali se Krista, chtějí ho lapiti v řeči. Řekne-li: jen z cizoložství, anebo: z každé příčiny, vždy si jednu stranu zneprátní. Kristus jim odpovídá, že dříve nebylo vůbec žádné rozluky, nýbrž že ji dal Bůh skrze Mojžíše pro tvrdost srdcí židovských. On poroučí: Co Bůh spojil, člověk nerozlučuj. Pán Ježíš odvolává tím prominutí dané. Takový je stav věci. Po té proslovil větu, o níž je řeč. Kdyby dovolovala rozluku, odporoval by si Kristus takoruka jedním dechem. To je však nemožné, a proto slova „leč pro cizoložství“ znamenají, že se manželé smějí pro cizoložství bez hříchu od sebe oddělit, ale nikoliv, že smějí vstoupiti v nový sňatek. V Starém zákoně trestalo se cizoložství ukamenováním. Kdyby Kristus dovolil pro ně rozluku a nový sňatek, byl by křesťanské manželství snížil a nepovýšil. Ano byl by rozluce otevřel dveře; nebo kdokoli by se chtěl zbaviti svazku manželského nebo do jiného vstoupiti, utekl by se k cizoložství a to třeba i předstíranému. Ve východních církvích se tak děje. Učedníci rozuměli Kristu tak, že ani cizoložství neopravňuje k rozluce, neboť mu řekli: Takový-li jest poměr mezi mužem a ženou, není dobře se ženiti. Pán Ježíš poukazuje jim na to, že jsou i panicové nucení a tací, kteří se manželství zříkají z lásky k Bohu. Chce říci, že tím spíše může muž, jenž pro cizoložství propustil ženu, žíti jako svobodný. Podle Pána Ježíše vůbec muž nesmí propustiti manželku, poněvadž ji tím uvádí do nebezpečí, že bude žíti s jiným. Tak je vinen jejím hříchem. Pán Ježíš dále: Řečeno je také: Kdo by propustil manželku svou, nechť dá jí list rozlučovací. Já však pravím vám, že každý, kdo by propustil manželku svou vyjma pro smilství, uvádí ji v cizoložství, a kdo by propuštěnou pojal, cizo-

loži (Mat. 5, 32, n). Jen pro cizoložství může nevinný opustiti manželství, ale toto rozloučení není zrušením manželství, nýbrž jen odloučení od stolu a lože (spolubydlení).

S v. O t c o v é, i v ý c h o d n í, p í š í v duchu katolickém. Začneme s východními. — Hermas dí: „Někdo má věřící ženu v Pána a zastihne ji v cizoložství; hřeší-li, zůstává s ní pospolu? . . . Co má, Pane, učiniti, jestliže žena v takové nepravosti setrvá? Propustiti ji, praví, a muž zůstane sám. Vezme-li, propustiv ji, jinou, dopouští se cizoložství.“ — Justin: „Kdo pojímá manželku propuštěnou od muže druhého, cizoloží . . ., ti, již po lidském zákonu manželství druhé osnují (roz. při rozluce od první ženy, podle římského práva dovolené), jako i ti, již na ženu pro požádání ji pohlédají, jsou pokládáni od mistra našeho za hříšníky.“ — Klement Alex.: „Když sv. Písmo radí, vzíti si ženu, a nikdy nedovoluje odstoupiti, stanoví zřejmě zákon: nepropouštěj ženy leč pro cizoložství. Ale zároveň prohlašuje za cizoložství, vstoupiti v manželství (nové), dokud oddělená část žije. . . . Praví, že kdo propuštěnou pojme, cizoloží.“ — Origenes, navazuje na slova Písma, že žena je vázána zákonem, dokud muž žije, kárá biskupy, kteří na uvarování většího zla dovolují rozluce podle světských zákonů, a dí: „Jako manželka (propuštěná) je cizoložnicí, ačkoliv se zdá se svým novým mužem oddána, tak i muž, jak Spasitel ukázal, který propuštěnou zdánlivě pojal, není jejím manželem, nýbrž spíše cizoložníkem.“ S ovo „zdá“ „zdánlivě“ znamená, že nový sňatek je neplatný. — Sv. Basíl: „Není dovoleno muži, jenž propustil svou manželku, pojmouti jinou, aniž si smí jiný zapuzenou vzíti za ženu.“ Podobně i jinde. Když praví, že taková žena nemá býti zvána cizoložnicí a jako cizoložnice trestána, jelikož světské zákony to dovolují, neschvaluje, co jinde zavrhuje, nýbrž počítá opatrně se zákony, jež odstraniti nemá církev moci. — Sv. Řehoř Naz.: „V této věci, jak vidím, přemnozí bloudí a jejich zákon je nespravedlivý a nedůsledný. Kdo jim dává právo, aby ženu vázali ale muži dávali svobodu? Žena, jež se proti loži prohřešila, má býti trestána znakem cizoložství a jinými krutými tresty, ale muž, jenž porušil věrnost ženě povinnou, býti bez trestu? Takového zákona neschvaluji. Muži jej dali, a proto jest proti ženám.“ Sv. Otec tu horlí proti rozlukovým zákonům státním a zavrhuje je. — Sv. Jan Zlat.: „Jaký jest zákon, jež Pavel nám dal? Manželka, dí, je vázána na zákon. Proto nesmí se od živícího muže oddělit, ani si jiného muže převzít, ani v nový sňatek vstoupiti. Hleď, jak pečlivě odvážil slova. Nedí: má s mužem spolužít, dokud žije (muž), nýbrž: manželka vázána je (zákonem manželským), dokud její muž jest živ.“ Jest tedy i pak, když dostane od něho list propouštěcí a dům opustí, vázána zákonem a jde-li k jinému, cizoložnicí . . . Nechoď mi se světskými zákony . . ., nebo ne podle

nich bude Pán souditi v den soudní, nýbrž podle těch, které sám dal.“

Ze západních Otců není jednoho, který by psal jinak. — Tertullian, chtě ukázati ve své přísnosti, ovšem bludné, že vdova nebo vdovec nesmí vejíti v nový sňatek, vede důkaz z toho, že se propuštěná žena nesmí vdávati, pravě, že jako Bůh nechce, aby si propuštěná žena vzala jiného, tak nechce, aby se vdova vdala. Opět dří: „Pohané i bez rozluky dopouštějí se cizoložství; nám, i když propustíme (roz. dáme propouštěcí listek), není sňatek dovolen“. — Sv. Jeronym: „Apoštol otevřeně dří, že se žena, vdá-li se za jiného, dokud muž je živ, dopouští cizoložství . . . Dokud žije muž, třeba cizoložil, sodomitil . . ., takže od ženy byl opuštěn, jest jejím manželem a jí není dovoleno vzíti si jiného.“ — Sv. Ambrož trestá muže, který propustiv ženu podle světského zákona pojál jinou, domnívaje se, že je bez viny; ukazuje na slova Písma a praví o tom, kdo se odvolává na propouštěcí list Mojžišův, že není křesťanem. — Sv. Augustin vykládá zevrubně slova „leč pro cizoložství“, pravě, že nejen propuštěná žena je cizoložnicí, když za živa svého muže vstoupí v nový sňatek, nýbrž i ten, kdo si ji bere, hřeší cizoložstvím. — Však dosti. Je zcela na bíledni, že se východní církve odchýlily od ducha Písma a sv. Otců, přijavše rozluky. Marně pokouší se Malinovskij obviniti z této chyby katolickou církev; jeho důkaz z Písma je žalostný, o důkaz ze sv. Otců se ani nepokusil. Silvester se otázce vyhnul.

Sněm o v n í r o z h o d n u t í sahají v této věci do křesťanské dávnověkosti. Sněm elvírský z r. 313 má kánon: Věřící ženě, která opustí cizoložného muže a bere si jiného, budíž v tom zabráněno; učiní-li přece tak, nebudíž připuštěna k přijímání, leč až opuštěný zemře, vyjmá těžkou nemoc. — Sněm v Milevě z r. 418 má kánon: „Zalíbilo se, aby podle evangelické a apoštolské kázně ani propuštěný od manželky, ani propuštěná od manžela nepojímali jiného, nýbrž tak zůstali anebo se smířili; nedbají-li, budíž podrobeni pokání. — Totéž opakoval sněm v Arles z r. 449, herfordský z r. 672, pařížský r. 829 a j. a j. — Eugen IV. poučuje Armeny ve svém dekretu, že se připouští oddělení od stolu a lože, ale nikoliv nový sňatek rozloučených. — Sněm tridentský: „Kdo by řekl, že církev bloudí, když učila a učí podle evangel. a apoštolské nauky, že pro cizoložství jedné strany svazku manželského rozvázati nelze a že žádná z obou, ani nevinná část, jež k cizoložství nedala příčiny, nemůže za života druhé strany v nový sňatek vstoupiti . . ., je v klatbě.“ Zde je rozsouzena vlastně jen neomylnost církve v nauce o nerozlučnosti manželské, ale ze slov jde jasně, jak sněm smýšlel. Sněm neučinil na naléhání řečníků benátských přímého zavržení opačné nauky, aby šetřil východních církví, které dopouštějí pro cizo-

ložství rozluky. Pravoslavní, kteří se sčítají s Římem, musí z nařízení Urbana VIII. a Benedikta XIV. nauku o nerozlučnosti manželské vyznati a přijmouti.

Co jsme uvedli, jsou svědectví, jež nepřipouštějí nejmenší pochybnosti o tom, co je učení Krista a apoštolů. Pravoslavná nauka říká: Požehnání sňatku dává milost, která činí z oddaných veliké tajemství, t. j. obraz milostného spojení Krista s církví. Podrobně záleží tato milost v tom, a) že posvěcuje, oduševňuje spojení dvou osob, neboť spojení Krista s církví je svaté, aby jejich spojení bylo též svaté. První účinek se týká tedy duchovní stránky spojení. Láska manželů bývá s počátku více tělesná, a stále se zdokonaluje a oduševňuje, až se stane ideálním spojením duší. Děje-li se to i při přirozeném manželství, tím více se tak stává při manželství, které je svátostí, působící na manžely milostí, t. j. silou boží, všecko posvěcující. b) Tato milost spojuje k sňatku nerozlučnému. Nerozlučnost má účelem omeziti projevy žádostivosti a dáti místo většímu a vznešenějšímu vlivu muže na ženu a ženy na muže. c) Třetí účinek jest, že milost pomáhá manželům plniti svatě vzájemné povinnosti podle příkladu spojení Krista s církví. Bez milosti byl by takový cíl nemožný, s milostí je možný. Proto pomáhá k milostnému rodění a vychování dítek, k vzájemné pomoci v dobrém, k ulehčení starostí, k ochraně před svazky nezákonnými. Skrze manžely působí milost na celou rodinu a skrze ni na celou společnost. I oni se posvěcují.

Mluví se tu o nerozvížitelnosti jako účinku milosti, avšak ta není v pravoslavné církvi úplná. Pravoslavi přiznává, že manželství v ideji je skutečně nerozvížitelné a že rozvod, odstoupení od této ideje je zlo. Avšak toto zlo dlužno dopustiti z nezbytnosti na ochranu před větším zlem, předejiti je, jest tím více třeba, že stihá nevinnou stranu. Rozluka dovoluje se jedině vzhledem k porušeným právům uražené strany, aby spravedlnost byla obnovena. Že se rozvod dopouští pro cizoložství, ukazuje prý sám Kristus v Písmě. Dopouštěla jej prý i prvotní církev. Silvester, jak bylo podotčeno, o této věci mlčí, Malinovskij neuvádí ze sv. Otců na důkaz ani jednoho, na výrok Páně u sv. Matouše jen poukázal, pominuv jeho výklad. U pravoslavných vyskytuje se neplecha, že strana, která chce vejíti v jiný sňatek, obviní druhou stranu z cizoložství a tak si rozluky vynutí.

O zevní nerozlučnosti manželství.

Nerozlučnost manželství počítá se též k „vlastnostem“ jeho; my ji uvádíme jako účinek. Mluvili jsme o vnitřní ne-

rozlučnosti, o tom, že daný souhlas nelze opačným souhlasem manželů zrušiti. Tato nerozlučnost je, jak jsme viděli, naprostá, nepřipouštějící výjimky. Při zevní nerozlučnosti nemluvíme o tom, co manželé nemohou, nýbrž se tážeme, může-li jiná moc, Bůh nebo úřad od něho zplnomocněný manželství v určitých případech rozloučiti čili nic. Odpověď jest: Jsou tři případy, ve kterých manželství zevně lze rozloučiti.

1. Lze rozvázati manželství, i dokonané, nepokřtěných, když se jedna strana dá pokřtiti a druhá nikoliv. Nauka obecná a iistá. Tato možnost rozloučiti manželství zove se obyčejně „výsada sv. Pavla“ (privilegium Paulinum). Týká se jen manželství, které bylo mezi nepokřtěnými, z nichž se pak jedna strana obrátila, uzavřeno, nikoliv sňatku, jenž s prominentním papežským byl mezi stranou nepokřtěnou a křesťanskou uzavřen. Tento sňatek je již pod pravomocí církve, onen nikoliv. Když se z nepokřtěných manželů jedna strana obrátí, tu i tento sňatek nepřímo podléhá církvi, poněvadž jeden z manželů je jejím členem, a církev může o něm rozhodovati. Obrácené části Bůh dává výsadu, že může její sňatek za určitých podmínek býti zrušen a že může uzavřiti nový sňatek, ovšem jedině s křesťanem. Křest však sňatku ještě neruší, nýbrž dává jen výsadní právo na zrušení a nový sňatek. Innocenc III. dí: Křtem neruší se sňatek, nýbrž hřích. Křest, který strana přijme, může býti udělen také od pravoslavné církve nebo protestantské sekty. Bůh dal o šem tuto výsadu jen víře katolické, takže na jiné víry plyne jen nepřímo, skrze křest. Důvod je, že každým platným křtem nevěřící umírá dřívějšímu životu a je znovuzrozen v Kristu k životu novému, jak dí sv. Tomáš Akv. Křtem vzniká mezi křesťany manželský svazek silnější nežli je manželský svazek mezi nepokřtěnými, ale slabší svazek před silnějším ustupuje. Tak výsada sv. Pavla skrze platný křest plyne nepřímo na všechna křesť. vyznání.

Když se ruší dřívější sňatek? Když pokřtěná strana vstoupí v sňatek nový. Nemůže se pokládati za svobodnou nebo vdovu (vdovce), nýbrž zůstává v prvním sňatku, než vstoupí v sňatek nový. Avšak žádají se dvě podmínky: nepokřtěnou stranu dlužno vyzvati, aby se také obrátila anebo aspoň se zavázala k spolužití, jež křesťanské straně zaručuje dostatečnou šetrnost k její víře. Když se druhá strana také obrátí, sňatek rozloučiti nelze. Když slíbí, zůstávající nepokřtěnou, náležitou šetrnost k víře křesťanské strany, právo na výsadu také hned nevzniká, nýbrž dlužno vyčkati, zachová-li slib. Jest to výsada, kterou Kristus dal v prospěch a na ochranu víry křesťanské. Je podle soudu církve původu Božího, takže Pavel je toliko jejím ohlašovatelem. (Dekr. kongr. z r. 1886).

Výsada sv. Pavla obsažena je v jeho listě ke Korinťanům

Píše: Těm však, kteří jsou v manželství, prikazuji nikoliv já, nýbrž Pán, aby manželka od muže neodcházela; odejde-li však, zůstaň svobodnou anebo se smíř s mužem svým. A muž nepropouštěj manželky své... Ostatním pak pravím já, nikoliv Pán: Má-li který bratr manželku nevěřící a ta svoluje bydlet s ním, nepropouštěj ji. A má-li která žena věřící muže nevěřícího a ten svoluje bydlet s ní, nepropouštěj muže, neboť muž nevěřící posvěcen jest skrze ženu věřící, a žena nevěřící jest posvěcena skrze muže věřícího; sic jinak děti vaše byly by nečisty; ale jsou čisty. Jestliže však nevěřící se odlišuje, ať se odloučí; není zajisté podroben bratr ani sestra v takových okolnostech, nýbrž ku pokoji povolal nás Bůh (1. Kor. 7, 10. n). Obsah je: Bůh poroučí, aby mezi křesťany manželství bylo nerozlučné; pro nepokřtěné manžely, z nichž se jedna strana dala pokřtiti, dává ne Bůh, nýbrž Pavel uvedené napome utí. Podle slov Pavlových bylo by lze mysliti též na uzavření smíšeného sňatku, ale v církvi vždy se jim rozumělo o sňatku nepokřtěných a o následujícím pak pokřtění jedné strany.

2. Slova sv. Pavla vzbuzují některé otázky. Jisto je, že když nevěřící část odejde, věřící není vázána ani svazkem s ním ani k stavu manželskému. Má výsadu, že může vstoupiti v nový sňatek. Stejný význam, jako když muž „odejde“, má, když by katol. strana nemohla v pokoji, k němuž ji Bůh povolal, žíti a když tak posvěcení pohanské nebo židovské strany je vyloučeno.

Nejisté je, zdali to, co praví sv. Pavel o klidném spoluzítí s nevěřící stranou, je rada nebo příkaz. Jedni praví: je to rozkaz, jiní: je to rada. Sv. Augustin dří, že je to rada. Jako důvod uvádí, že věřící strana má hned právo opustiti stranu nevěřícího manžela, ale může li s ním klidně žíti, vidouc, že spoluzítí bude ne k necti, nýbrž ke cti Boží, zvláště: máš-li naději, že jej obrátíš, zůstaň s ním; totež má platnost o manželu věřícím a nevěřící ženě. Výklad tento se zamlouvá.

Nejisté je, co znamená „odejítí“, když věřící strana nechce se stranou nevěřící žíti, ač tato chce, a spoluzítí nebylo by k necti Boží. Sv. Augustin a mnozí bohoslovci učí, že takový odchod je pouze zrušení spolubydlení, ale nikoliv sňatku. Jiní myslí, že odešlá křesťanská strana může vejíti v nový sňatek. Soudí tak proto, že se dnes v misiích nedovoluje, aby věřící strana bydlila s nevěřící. Zamlouvá se výklad prvý. Innocenc III. dří: když druhá strana (pohanská) nechce žádným způsobem anebo ne bez rouhání jménu Božímu s ní (s katol. stranou) žíti. Žádá tedy jako důvod, aby křesťanská strana mohla odejítí a tím pokládati manželství za zrušené, velikou nesnáz.

Když tedy nevěřící strana skutečně odejde nebo činí spoluzítí nemožné, spojené pro obrácenou část s potupami nebo dokonce s nebezpečím pro víru, věřící strana může vejíti

v nový sňatek. Když nevěřící strana chce v míru spolužítí a nečiní překážek, je dvojnásob možné: věřící strana, majíc pohanství v ošklivosti, může od muže odejít, ale nemůže vejít v nový sňatek. Sv. Pavel radí (nepřikazuje), aby zůstala se stranou nevěřící, ana je naděje, že bude též posvěcena.

Poněvadž podle výkladu, ke kterémuž se církev přiznává, má být nevěřící propuštěn jen tehdy, když nechce se stranou věřící spolužítí, anebo když by toto spolužítí bylo k potupě jména Kristova, je třeba, aby strana nevěřící byla otázkána. Takový dotaz je nařízen výnosem kongregace z r. 1806 a 1816. Tím ovšem není ještě řečeno, že je nezbytný, aby věřící strana mohla platně uzavřítí nový sňatek, ale jest ho třeba, aby byl dovolený. Někteří praví, že nevěřící manžel, jenž ve svém pohanství míní setrvati, je jako manžel (manželka) zemřelý. Jakmile tedy jeho smýšlení je známo, netřeba žádné interpelace. Jiní praví, že vždy musí být dotazován. V praxi dlužno se řídití nařízením církve a dotaz učiniti. Obsahuje dvě věci: chce-li se nekatolická strana obrátiti nebo chce-li aspoň pokojně s obrácenou žítí. Nelze-li dotazu učiniti, dlužno žádati papeže za prominutí od něho. Tak ustanovil sněm baltimorský z r. 1884 a obnovuje nový kodex církevního práva.

Aby strana obrácená mohla uzavřítí nový sňatek, je tedy třeba: a) Aby manželství bylo uzavřeno v pohanství nebo židovství. Když by z křesťanských manželů jedna strana odpadla od víry k islamu, nemůže druhá strana uzavřítí nový sňatek. b) Aby jedna strana přijala křest. c) Aby nepokřtěná strana odešla, což znamená, že se nechce obrátiti, že nechce klidně spolužítí. d) Aby se stal dotaz (interpelace) ke straně nevěřící.

K prominutí papežskému se přikročuje, když je dotaz u nevěřící strany nemožný. Pohanští manželé jsou bojem, prodejem do otroctví a p. oddělení. Manžel přijde mezi křesťany a dá se pokřtiti. O své ženě neví, i nemůže, chtěje vstoupiti v nový sňatek, se jí dotázati. Tu dá papež k němu dovolení. Takovou moc dal již Řehoř XIII. r. 1585 mnohým misionářům v Brasilii, Angole a Ethiopii, takže mohli dovoliti nový sňatek obrácených. Avšak stalo se, že se manžel s bývalou ženou sešel, že mu zachovala věrnost, že by se i sama dala pokřtiti, ano snad jest i pokřtěna. Co teď? Podle Řehoře XIII. jest první manželství rozloučené a druhé platné. Ale není to proti slovům sv. Pavla? Jest to případ, který v slovech apoštolových není obsažen. Jak tedy může dát papež prominutí? Třeba za to mlti, že papež má moc rozloučiti manželství mezi manžely, z nichž jeden je nevěřící a druhý se obrátil. Urban VIII. řekl (r. 1627), že manželství nevěřících nejsou tak pevná, aby v případě nutnosti nemohla být zrušena. Dispens, jež tu papež dává od dotazu u nevěřící strany, poněvadž je nezvěstná, ne-

může býti dotázána, nedává odpovědi, neplyne tedy z výsady sv. Pavla, nýbrž z moci papežské; výsada ta je k ní pokyn.

Papež nemůže rozloučiti manželství mezi pohaný, a to ani manželství nedokonané, poněvadž nepodléhá jeho moci. Může rozloučiti manželství i dokonané, když se jedna strana obrátí. Když obě strany se obrátí, může je rozloučiti jen tehdy, když po obrácení nebylo dokonáno, neboť dokonání je manželský souhlas už mezi křesťany, tedy svátostí.

Stalo se, že pohan, jenž se obrátil, měl několik žen. Co nyní? Podle rozhodnutí Pia V. z r. 1571 nemusí si ponechat tu, již si vzal nejdříve, nýbrž tu, která je ochotna státi se také věřící. Nebyla-li první, bylo toto jeho pohanské manželství neplatné; proto po křtu jest jim podle výnosu kongregace z r. 1759 obnoviti manželský souhlas (consensus).

Může-li vstoupiti v nový sňatek strana, když druhá strana odpadne k pohanství, židovství, mohamedánství? Podle Innocence III. nikoliv.

Ruší-li slavná profes řádová sňatek v pohanství uzavřený? Ano. Slavnou profesí rozvazuje se i manželství mezi křesťany, jež tělesně nebylo ještě dokonáno. Ale toto manželství znamená oevnější svazek nežli sňatek pouze přirozený. Když tedy profes uvolňuje svazek onen, uvolňuje tím spíše svazek tento.

Uvolňuje-li svěcení a jednoduchý slib čistoty (na př. v kongregaci) v takovém případě též dřívější pohanský sňatek? Ne. Manželství trvá, neboť muž nemůže vejíti v nový sňatek, aby mohl užítí výsady sv. Pavla. Je to jen oddělení od stolu a lože. Když se žena pak obrátí též, musí buď manžel býti uvolněn od svých slibů, buď žena souhlasiti s jeho sliby a zavázati se k zdržlivosti, buď jejich sňatek, poněvadž v době, co jsou křesťany, jej tělesně nedokonali, od papeže zrušen a jí nový sňatek dovolen býti.

3. Rozloučiti lze z vážné příčiny manželství mezi křesťany, když nebylo tělesně dokonáno. Dvě podmínky jsou nezbytné: aby manželství křesťanů nebylo souloží dokonáno, a aby vážná příčina rozloučení žádala. Takovou příčinou jsou slavné řeholní sliby neboli profes. Jest jisto, že se nedokonané manželství ruší profesí jednoho z manželů. Sněm tridentský dí: „Kdo by řekl, že se manželství nedokonané slavnou profesí řeholní neruší, je v klatbě.“ Profes jsou slavné řeholní sliby. Výsada sv. Pavla je ve prospěch křesťanské víry; tato rozlučnost manželství je ve prospěch řeholního života, jenž je stavem dokonalosti.

Řeholní profese podobá se tu smrti. Jako smrt skutečná vrací vdově nebo vdovci svobodu, tak profes, smrt před světem, smrt duchovní, ji dává při sňatku tělesně nedokonaném. Aby se manželství profesí vpravdě zrušilo, je třeba: zjistiti, že nebylo dokonáno, složiti platnou profes, za-

vazující slavně k čistotě. Proto nerozlučují sňatku jednoduché sliby řeholní ani slib při podjáhenství složený, neřku-li slib čistoty soukromý. Profes ruší nedokonané manželství i tehdy, když druhá strana je proti rozdělení. Kdo chce složit profes, tomu jest se rozhodnouti do dvou měsíců po sňatku: buď se k ní odhodlá anebo dá debitum. Slavné sliby neskládají se hned při vstoupení do řádu, nýbrž po delší době. Proto jest druhé straně čekati, až se profes stane, nežli může vejíti v nový sňatek.

Jak d o k á ž e m e tuto pravdu? Vypravuje se o mnohých svatých, že se po oddavkách dříve, nežli se stalo tělesné spojení, zaslíbili Bohu, opustivše manžela nebo manželku. Svatí Otcové a církevní spisovatelé jejich čin za souhlasu církve schvalovali, ano velebili. Kdyby tím svazek manželský nebyl rozvázán, nemohli by tak činiti, nebo byl by to skutek špatný, jelikož si manželé dali před Bohem právo na těla; bylo by to porušení práva. Manželé mají žítí pospolu. Příklady, které se vypravují, nemají namnoze valné dějepisné ceny, nejsou často nežli zbožnými legendami; ale na tom nezáleží. Nejde nám o příklady, nýbrž o to, jak církev soudila o opuštění manžela nebo manželky, když se jedna strana úplně Bohu zasvětila. Jde, jak podotknuto, o manželství manželskou sou'ozí nedokonané, zvané „matrimonium ratum“. Tak opustila prý sv. Tekla po sňatku manžela a zaslíbila se Bohu. Přimělo ji k tomu prý kázání sv. Pavla. Událost není dějepisně jistá, ale jisté je, že Epifanius, Ambrož a jiní čin, opustit sňatek pro Boha, velebili. Augustín vypravuje ve svých „Vyznáních“ o dvou dvořanech, kteří se Bohu zasvětili; uslyševše to jejich snoubenky, učinily podobně. Sv. Alexius opustil, vypravuje legenda, po sňatku nevěstu, odešel do ciziny, a vrátiv se, žil nepoznán svatě v domě svého tchána. Byl po smrti, když se věc od kryla, nesmírně veleben. Beda vypravuje příklad o králi Ekfridovi ze VI. stol., jehož choť Ediltrida zachovávala panenství a nakonec odešla; král pojal pak za manželku Emenburgu. Církevní spisovatelé se královně obdivují a její čin chválí. Takové případy či vlastně schvalování takových činů, ať skutečných, ať legendárních, ukazuje, jak církev od počátku byla přesvědčena, že se nedokonaný sňatek zasvěcením Bohu rozvazuje. Alexandr III. to ztvrzuje r. 1180 výslovně, poukazuje na příklady svatých, dodávaje, že se odchod do kláštera smí dítí proti vůli druhé strany. Praví pěkně, že když se nestali jedno tělo, může jeden odejít k Bohu, druhý zůstatí ve světě a uzavřítí nový sňatek. Innocenc III. to potvrzuje znovu r. 1204, dokládá e, že jednoduché sliby nestačí, nýbrž že je třeba profese.

P o d l e č e h o d ě j e s e r o z v á z á n í s ň a t k u s l a v n ý m i s l i b y ? Někteří praví: podle zákona přirozeného, někteří: podle zákona církevního, někteří: podle zákona božího.

Sv. Tomáš a jiní praví, že profesí dává člověk tělo Bohu k úplné zdrželivosti a proto nemůže je dátí jinému v manžel-

ství. Dokonalejší stav je víc nežli nedokonalejší a proto tento před oním ustupuje. Opět dří: Před tělesným spojením je mezi manžely jen duchovní svazek, po spojení tělesném i svazek tělesný. Jako se tělesný svazek ruší tělesnou smrtí, tak se profesí, která jest jakási smrt duchovní, ruší svazek, jenž byl pouze duchovní. Tak by plynulo rozvázání manželského svazku z přirozeného práva. — Proti tomu výkladu se uvádí: Podle přirozeného práva měla by spíše profes býti neplatná, jelikož sňatek byl dřív a s ním právo na tělo k manželskému soužití. Oba stavy se tak nevylučují, jak se tuto namlouvá, nebo otec může vstoupiti se svolením ženy a dítek do řádu a složiti slavné sliby, aniž manželství přestalo. Mnohé kongregace skládají jen jednoduché sliby a přec plně se zaslibují Bohu navždy. Proč ty nestačí na zrušení manželství? Zdá se tedy, že výklad, založený na přirozeném právu, nestačí. — Jiní odvozují rozlučitelnost z moci Boží. Svádí je kánon tridentského sněmu, svrchu uvedený. Praví: Bůh to tak ustanovil, i je to tak. Proti tomu se uvádí, že neruší sňatku sliby vůbec, nýbrž jen slavné sliby, že však církev ustanovuje, které jsou slavné. Bonifac VIII. dří: slavnostnost slibu je vynalezena jediné od církve. Mezi jednoduchými a slavnými sliby není totiž samo sebou žádného rozdílu. Že některé jsou slavné, pochází odtud, že církev je za takové břě. Výklad tedy nevyhovuje zúplna. — Jiní pravi, že profes rozvazuje manželství právem církevním, t. j. poněvadž tak církev ustanovila. Proti tomuto výkladu se uvádí, že již dřívě, nežli papežové ustanovili jako zákon, že profese rozvazuje nedokonané manželství, byli manželé a manželky, kteří se po sňatku před tělesným spojením zaslibili Bohu, a že druhé straně bylo volno uzavřítí nový sňatek. Papežové tedy jen uzákonili, co našli jako uznanou pravdu. Ani tento výklad neuspokojuje zúplna.

Co tedy řekneme? První výklad není pravdivý. Druhý a třetí mají pravdu, ale nesmí býti tak výlučně o sobě hlášány; spojmeme je, a máme výklad zcela uspokojivý. Bůh chce míti v církvi stav dokonalosti (řeholní), od něho je, že uvolň je nedokonaný sňatek, ale rozhodnouti, který stav neboli jaké sliby tento účín má, přenechal církvi. Poněvadž toto ustanovení je od církve, může je změnit, může na př. někomu, kdo složil profesí, dovoliti sňatek, může prohlásiti, že i jednoduché sliby jej rozvazují. Církev ustanovila, že slavné sliby rozvazují manželství, poněvadž jsou nezměnitelné, poněvadž znamenají úplné odevzdání sebe Bohu, poněvadž se nedává od nich dispense, kdežto jednoduchým slibům církev této síly nedává.

Svěcení neruší sňatku, poněvadž Bůh a církev to neustanovili. Svěcení není také v takové protivě k manželství, jako život řeholní.

4. Papež může z důležité příčiny i jinak rozvázati nedokonaný sňatek. Nauka obecná a jistá.

Bohoslovci se touto otázkou dlouho vůbec nezabývali. Sv. Tomáš se jí ani nedotýká. Mezi kánonisty (círk. právníky) je o ní řeč ve středověku. Za Antonína Florenckého († 1459) učili všeobecně, že papež může z důležité příčiny rozvázati manželství, které tělesně nebylo dokonáno. Když asi za sto let kard. Kajetan zastával tuto nauku, narazil u některých na odpor. Když však se ukázalo, že papežové skutečně nedokonaná manželství rozvázali, a to nejednou, takže o nahodilém zneužití moci nemůže býti řeči, zobecněla nauka i mezi bohoslovci. Z papežů, kteří takto jednali, uvádějí se Martin V., Eugen IV., Pavel III., Pius IV., Klement VIII., Urban VIII., Řehoř XIII. Přihlížeje k této skutečnosti dle Benedikt XIV.: „O moci papežové, uvolnití skutečné (ratum), ale nedokonané (non consumatum) manželství, nelze dnes, kdy kladné mínění mezi bohoslovci a kánonisty zobecnělo a praxí (církevní) je přijato, pochybovati.“ Také pozdější papežové jednali podobně, nejposledněji Pius IX. a Lev XIII.

Co z toho plyne? Že buď se klamali anebo tuto moc skutečně mají. Poněvadž blud tak všeobecný a staletí trvající v církvi není možný, zbývá druhé. Kdyby běželo o jednotlivé případy, bylo by lze říci s Dom. Scotem, že čin papežův nedělá článku víry, an v takové věci může chybiti; avšak stálé, důsledné a vědomé jednání papežského stolce má povahu obecné církevní kázně, v níž omyl nelze připustiti. Nad to souvisí věc se svátostí, s její platností nebo neplatností, i není číře kázeňská. Papežové nemohli jednati bez plného a jistého vědomí své moci, neboť užívati moci na základě pravděpodobnosti se tuto nepřipouští. Nový sňatek, uzavřený po neplatném rozvázání sňatku dřívějšího, by znamenal cizoložství. To jsou okolnosti, které mají váhu. — Namítá se, že papežové dřívějších dob této moci neužívali. Ale z toho, že někdo neužívá nějaké moci, neplyne, že jí nemá. Také není všecko psáno, co se stalo. Můžeme na starší podobné rozluky souditi z toho, že Alexander III. kázal ženě, jež po uzavření a nedokonaném sňatku odešla k jinému muži, vrátiti se k manželu, „ač od některých našich předkůdů, dodává, bylo jinak rozhodnuto“. Co z toho jde? Ze někteří papežové již před Alexandrem III. rozvazovali nedokonané manželství.

Bohovědný důkaz opírá se o různé stupně nerozlučnosti. Nerozlučnost manželství je menší nebo větší podle menšího nebo většího připodobnění manželství ke spojení Krista s církví. Přirozené manželství jen na ně ukazuje, asi tak, jako starozákonní obřady na svátosti novozákonní; proto svazek ten je nejméně pevný. Manželství platné, skutečné (ratum), ale nedokonané je už pevnější, nebo jsouc uzavřeno mezi křesťany znamená skutečnou milost a představuje tak skutečně

milostné spojení Krista s církví. Proto rozvázání takového sňatku jest možné jen v uvedených svrchu dvou případech. Manželství dokonané neznámá jen duchovní spojení Krista s církví, nýbrž i tělesné skrze vtělení, kterým je v nebi viditelnou hlavou její. V manželství dokonaném (mezi křesťany) je mystické spojení Krista s církví nejdokonaleji zobrazeno. Jednotlivý úd církve může vypadnouti z milosti, nikdy však církev celá, a nikdy nepřestane spojení dvou přirozeností v Kristu. Proto sňatek takový je zhola nerozlučný. Přirozené manželství je tedy stínový obraz tohoto spojení, manželství nedokonané (mezi křesťany) obrazem jen duchovní stránky toho spojení, manželství dokonané (mezi křesťany) plným obrazem stránky duchovní i tělesné toho spojení.

Manželství skutečné, ale nedokonané nemá tedy ještě pilné a naprosté nerozlučnosti. V kterých případech je lze rozloučiti, náleží rozsouditi papeži, jemuž dána je plná moc vázati a rozvazovati (Mat. 16, 18). Tu církev je vedena sv. Duchem. Tisíciletá praxe ukazuje, že papežové z důležitých příčin takové manželství rozvazovali. Namítneš slova Páně: „Co Bůh spojil, člověk nerozlučuj“. Avšak to řekl Pán Ježíš u příležitosti, kde sám dovolil pro cizoložství odloučení od stolu a lože sňatku dokonanejšího. Je-li tohle dovoleno o sňatku dokonaném, musí býti o sňatku nedokonaném dovoleno víc. A jest. U papeže je tato moc. Nerozlučuje jen člověk, nýbrž zástupce Kristův.

5. Manželství skutečné a dokonané mezi křesťany je nerozlučné i zevně. Nauka jistá. Věta má smysl: Žádná moc na světě nemůže rozvázati křesťanské manželství, jež tělesně bylo dokonáno. Proč? Poněvadž Bůh nikomu takové moci nedal. Nepravíme, že Bůh to nemůže. Bůh nemůže zrušiti nerozlučnost manželství vůbec, poněvadž by musel změnit přirozený zákon, ale může jednotlivé sňatky rozloučiti, nebo jest Pánem. On dovolil listek propouštěcí, on dává moc, rozvázati manželství přirozené, když se jedna strana obrátí, on by mohl dáti také církvi moc, aby mohla rozvázati v určitých případech manželství dokonané. Ale církev o takové moci neví. Dějiny vypravují o případech, kdy šlo o tak důležité věci, že by církev jistě, ve vlastním zájmu takový sňatek rozvázala, kdyby si byla vědoma, že má k tomu moc. „Non possumus,“ nemůžeme, odpověděla. Když běželo o manžela, jenž po dokonání manželství vstoupil do kláštera, a když žena, ač učinil tak s jejím svolením, zůstávájc ve světě a nechtíc zachovávat zdržlivost, ho žádala, církev, tážána jsouc, má-li propustiti muže ze slibu, anebo ženu přinutiti k zdržlivosti, odpověděla, aby muž byl vrácen loži manželskému. Proto se nepřipustí muž k slibům klášterním, leč vstoupí-li do kláštera také jeho žena, anebo učiní-li aspoň slib dokonalé čistoty. Manželským sejitím stali se jedno tělo, a

proto Bůh ustanovil, aby svazek jejich zůstal vždy a všude nerozlučný.

O jednotě manželství.

Jest článkem víry, že platné manželství je možné jen mezi jedním mužem a jednou ženou.

1. Současné spojení sňatkem jednoho muže s jednou ženou zove se monogamie (jednoženství). Manželské spojení jednoho muže s dvěma nebo několika ženami zove se polygamie (mnohoženství). Manželské spojení jedné ženy s dvěma nebo několika muži zove se polyandrie (mnohomužství). Polygamie a polyandrie zovou se též jedním slovem polygamie, ale obvykle užívá se slova polygamie pro mnohoženství, neboť žena s několika muži je řídkostí. Polygamie je buď současná anebo postupná. Jen prvá je nemožná. Postupná polygamie je dovolena. Vdovec může se opět oženiti, vdova opět vdáti. Tak může mít muž dvě i tři ženy; Karel IV. měl čtyři, ale každou po smrti předejší.

O polyandrii netřeba se ani zmiňovati, neboť sám zákon přirozený ji zapovídá, působě, že žena dvou nebo několika mužů bývá neplodná. Takové sňatky znamenaly by vymření lidské společnosti, tedy právě opak toho, co mají působiti. Kdyby přece měla dítky, jak se někdy též u nevěstek stává, nebyl by znám jejich otec, anť žena nedovede udati, s kým počala, obcuje-li s několika. Společenským následkem z toho byly by ustavičné sváry a spory. Polyandrie vyskytuje se prý tu a tam u některých malých a nevzdělaných kmenech severoasijských, ale jen tak, že při nedostatku žen mohou bratři míti společnou domácnost s jednou ženou.

2. Mluvíme tedy jen o současné mnohoženství. Zasmušilý a fanatický Kalvín prohlásil druhý sňatek starozákonní za cizoložství. Lutner zase vzal si odtud důvod, aby dovolil druhý sňatek i křesťanům. Píše, že mítí několik žen není ani přikázáno ani zakázáno. Horlivým obhájcem současného mnohoženství byl protest. filosof Schopenhauer; hlavní důvod vede z prostituce (Parerga u. Paral. II., 647). Z protest. sekt zavedly mnohoženství novokřtenci a mormoni. Mormoni jsou dosud rozšířeni hlavně v Americe. Jest jich asi 150.000. Čeští Adamité hlásali společnost žen vůbec. Proti protestantům rozhodl tridentský sněm: „Kdo by řekl, že křesťané smějí mítí několik žen a že to žádným božským zákonem není zakázáno, je v klatbě.“

Písm o. Kristus pravil k fariseům: „Což jste nečetli, že ten, který stvořil člověka, na počátku mužem a ženou je učinil a řekl: Proto opustí člověk otce svého a matku svou a přidrží se manželky své a budou dva v těle jednom? Nejsou

tedy již dva, nýbrž jedno tělo. Nuže, co Bůh spojil, člověk nerozlučuj (Mat. 9, 4. n). Když fariseové poukázali na listek propouštěcí, odpověděl, že kdo ho dá a uzavře nový sňatek, cizoloží. Poukazuje tedy Kristus na původní ustanovení sňatku v ráji mezi jedním mužem a jednou ženou, kteréž obnovuje. Tak to musí býti, aby byli jedno tělo. Kdo se s jinou spojí, cizoloží. Sv. Pavel, mluvě o manželství, mluví vždy jen o jednom muži a jedné ženě (Řím. 7, 2. n; 1 Kor. 7. 10. n; Ef. 5, 31).

Křesťanům mnohoženství bylo ohavností. Všecky výroky sv. Otců, zakazující propuštění manželky a nový sňatek, jsou dokladem také pro tuto pravdu. — Theofil Ant. († asi 168) píše o křesťanech: „U nich vládne střídmost, zdrželivost se pěstuje, monogamie zachovává, o čistotu dbá.“ — Minutius Felix: „Při svazku jednoho manželství rádi zůstáváme. Žádost ploditi máme buď jednu (t. j. s jednou) nebo žádnou.“ — Klement Alex.: „Pán obnoviv staré, nedovoluje mnohoženství . . . , nýbrž jen monogamii, pro plození dítek a péči o domácnost, k čemuž žena je dána jako pomocnice.“ — Tertullian volá, že se křesťan rodí jen z jedné choti. Jinde dří, že Kristus jako zákonodárce uvedl manželství k prvotní jednotě. — Sv. Ambrož píše: „Není ti dovoleno za života manželky pojmouti jinou, neboť . . . to je zločin cizoložství.“ Podobně učí všichni bohoslovci. — Zákonodárství manželské nebylo jiné. — Mikuláš I. píše: „Míti zároveň dvě manželky, nedovoluje ani původ lidské přirozenosti, ani zákon křesťanský. — Innocenc III odsuzuje pohanské mnohoženství jako věc víře křesťanské cizí a nepřátelskou, i dovozuje jednotu sňatku stvořením Evy z boku Adamova. — Sněm lyonský (1274) dří ve vyznání Mich. Palaeologa: „O manželství drží, že nesmí mítí ani jeden muž několik žen, ani jedna žena několik mužů.“

Právem tedy dříme: „Jednotu ustanovil Bůh, dav Adamovi jen jednu ženu, Kristus ji obnovil, neboť má jen jednu choť, svou církev, církev jen tak křesťanskému sňatku rozuměla.

Z rozumu jeví se jednotu manželství asi v tomto světle. Patříme-li na plození a výchování dítek jako účel manželství, řekneme: mnohoženství tohoto účelu nemaří, ale překáží mu. Výchova dítek z několika žen je zajisté těžká, jejich zaplácení nesnadné, spravedlivé chování ke všem sotva možné. Polygamií trpí jistě „bonum prolis“, dobro dítek. — Ještě hůře je, hledíme-li na jiný účel manželství, na vzájemnou lásku a podporu. Je sice možná rodina s jedním manželem a několika manželkami, ale víme i ze samého Písma, jaké nesváry proto byly i v rodinách patriarchů. Nemluvě o tom, že jeden muž nevyhoví plně manželskému právu žen, budou v rodině hádky, závist, žárlivost a jiné vášně. Dobro věrnosti obrátí se ve zlo. — Naprosto nelze srovnati polygamií s dobrem svátosti (bonum sacramenti). Manželství jako svátost má býti obrazem spojení

jediného Krista s jedinou církví jako celku, jako mystického těla. Tím polygamie není. Mohouc býti nanejvýše obrazem spojení Krista s jednotlivými věřícími, nevyhovuje Novému zákonu a je nepřipustná. Sv. Augustin ukazuje mimo to na nebeskou církev, jež je jedna duše a jedno srdce, a dovozuje z něho nezbytnost manželské jednoty.

3. V Starém zákoně bylo mnohoženství dovoleno. Bylo uznáno asi v době po potopě. První, kdo si vzal dvě ženy, Adu a Sellu, byl pyšný Lamech, pravnuke Kainův (1. Mojž. 4, 19). Způsob, jakým to Písmo vypravuje, obsahuje odsouzení tohoto skutku jako činu bezbožného. Po potopě bylo třeba zalidnit zemi, kteroužto okolnost uváděl mnozí jako důvod, že mnohoženství, avšak omezené (5. Mojž. 17, 17), bylo dovoleno. Druhé ženy zovou se ženiny. Avšak z toho nelze souditi, že mlti je, bylo nepravostí, neboť patriarchové byli mužové přísné spravedlnosti a netrpěli by nečestných žen v domě, kdyby to nebylo bývalo dovoleno. Písmo také nemluví při nich o porušení zákona, o cizoložství a p. (5. Mojž. 21, 15. n; 2. Král. 12, 8; Žal. 4, 22 n). Druhé ženy byly tedy skutečnými manželkami, jen nebyly tak plnoprávné v domě jako žena prvá. Šlo hlavně o plození četného potomstva. Toto povolení bylo od Boha, neboť je obsaženo v zákoně Mojžíšově, který byl od Hospodina. Jak je Bůh dal, není známo. Latinsky zve se ženina konkubina, z čehož vzniklo naše kuběna. V době křesťanské mělo slovo konkubina dvoji význam. Znamenalo buď pravou ženu, ale s neplnými právy. Takové sňatky (sňatek morganatický, na levou ruku) uzavírali šlechticové, když pojali dívku nešlechtičnu. Byla jedinou právoplatnou manželkou, ale neměla buď šlechtického přídomku anebo byla vyloučena z dědictví a p. Buď znamenalo souložnici, tedy ženu nečestnou. Když čteme staré knihy, zvláště právnické, jest nám, abychom nedávali slovům chybného významu, přihlížeti k souvislosti.

4. Polygamie postupná je, jak jsme řekli, dovolena. Tak učí katolická církev všeobecně. Když tedy jedna strana umře, může druhá vstoupiti v nové manželství. Tertullian, upadnuv do bludu montanistického, prohlašoval druhý sňatek za hřích. Jeho důvod byl: Kněží nesmějí se po druhé ženit, všichni křesťané jsou kněžími, proto se nesmějí po druhé ženiti ani oni. Řekové dovovali druhý sňatek, třetí stíhali církevními tresty, čtvrtý vůbec zavrhovali. Athenagoras (asi 182) nazval druhý sňatek „slušným cizoložstvím“. Křesťané viděli v něm zahanbující známku nezdrželivosti a jakési neušlechtilé porušení věrnosti. Některé sněmy jako ancyrský (314) ukládaly bigamistům, jak zvali manžely druhého sňatku, církevní pokání. Basil († 379) byl v této věci zvlášť přísný; bigamii zval „čisté smilstvo“, třetí sňatek „poskvrnu církve“, ukládaje na obě přísné církevní pokání. Mikuláš I., patriarcha caři-

hradský, prohlásil r. 920 čtvrtý sňatek za neplatný a třetí omezil, tak že bylo k němu třeba — za souhlasu papeže Jana X — prominutí. Druhý sňatek byl připuštěn všeobecně, ale jen do 45. roku; obřadník východní (eucholog) má pro něj zvláštní obřad. Nyní připouštějí se další sňatky bez obtíží.

D ů k a z. Pravíce, že další sňatky jsou pravé a dovolené, nedíme, že církev je nemůže zakázati, nýbrž pravíme jen, že žádný božský zákon jich nezapovídá. V P í s m ě o takové záповědi není stopy. Sv. Pavel píše o vdovách: Dobře jest jim, zůstanou-li (tak), jako i já. Jestliže však nemají zdrželivosti, vstuptež v manželství; nebo lépe jest v manželství vstoupiti, nežli hořeti, t. j. žádostmi (1. Kor. 7, 8. n). Avšak to je patrně jen rada. Mimo to nepraví to jen o vdovách, nýbrž i o neženatých. Jinde dle, že dokud muž je živ, je žena připoutána zákonem k muži, a pokračuje: „Proto za života bude slouiti cizoložníci, oddá-li se jinému muži; jestliže však muž její zemře, jest svobodna od zákona (o muži), tak že nebude cizoložníci, oddá-li se jinému muži (Řim. 7, 9). Timotheovi přímo píše: Chci tedy, aby mladší vdovy se vdávaly, dívky rodily, domácnost vedly... (1. Tim. 5, 14). To psal, poněvadž se staly případy nezdrželivosti. Písmo mluví tedy jasně.

S v. O t c o v é radí sice vdovám, aby se nevávaly, ale když se vdají, uznávají jejich sňatek za platný a dovolený. — Hermas: „Rci, hřešil-li někdo z těch, kdo vstoupil v sňatek, když umřel muž nebo žena? Kdo vstoupí v sňatek, nehřeší.“ — Ambrož: „Neodsuzujeme druhého sňatku, ale nechválíme sňatku často opakovaného. — Jeronym odrazuje mocně mladé vdově Ageruchii druhý sňatek, ale dodává: „Nuž, zavrhuje-li druhý sňatek? Nikoliv, ale chválíme první. Vylučujeme-li z církve bigamisty? Nikterakž, ale monogamisty (z jednoho sňatku) vyzýváme k zdrželivosti... Nezavrhují ani bigamistů ani trigamistů (třetí sňatek), ani kdyby bylo lze, octogamistů osmý sňatek). — Augustin dokazuje z Písma proti těm, kteří o třetím a čtvrtém sňatku mají pochybnosti, že není tu žádného omezujícího zákona. — Klement Alex dle, že druhý sňatek není hříšný, nejsa zákonem zakázán, ale není vrcholem evangelické dokonalosti.

Z ú ř e d n í c h v ý n o s ů c í r k e v n í c h lze uvést též nejeden doklad. Sněm nicejský (325) přikázal katharům („čistým“, přemrštěné sektě) při obrácení, aby měli společenství s bigamisty, t. j. manžely v druhém sňatku. Předložené vyznání řeckému císaři Mich. Palaeologu na sněmu lyonském (1274) obsahovalo slova: Když se právě manželství smrtí jednoho manžela rozvázalo, jest druhý a třetí sňatek, není-li jiné kánonické překážky, posloupně dovolen. Na sněmu florentském 1439 byl Jakobitům předložen dekret, v němž se chválí sice zdrželivost, ale druhý a třetí sňatek je zván nejen platným, nýbrž i dovoleným. Podobně píše Benedikt XIV. ve svých dvou výnosech

z r. 1742 a 1745, určených Řekům. Praxe církve při uzavírání sňatků děla se v témže duchu. Jest i důsledné, aby, je-li dovolen sňatek druhý, byl dovolen třetí a jiné, neboť není žádného důvodu, proč by měly býti zakazovány.

O osobách při sňatku zúčastněných.

1. Že udělovatelem svátosti manželství není kněz, ukázali jsme již výše. Kdo jest jím tedy? Snoubenci sami. Melchior Kanus pronesl náhled, že udělovatelem je kněz, ale náhled byl nový a od bohoslovců nazván „neslýchaným“. Na čas se ujmál, neboť Benedikt XIV. nazval jej pravdě podobným, ale pominul zase a úplně. Právem. Kněz je vykonavatelem církevních obřadů, které s uzavřením sňatku jsou spojeny. Muž uděluje svátost ženě, žena muži. Proto zve se manželství často „laická svátost“. Nauka ta je nezbytným důsledkem pravdy, že manželství záleží v smlouvě a že manželská smlouva mezi křesťany je nezbytně zároveň svátostí. Oni navzájem vykonávají viditelné znamení, kterým se svátost děje, když si vyslovují navzájem manželský souhlas, jelikož v něm zevní znamení záleží. Proto pokud církev neustanovila, že jen ty sňatky jsou platné, které se dějí před farářem a svědky, byly sňatky tajné, mat. clandestina, na př. jen před rodiči, ano jen od snoubenců uzavřené, ovšem nebyly-li jiné překážky, platné. Sněm tridentský je také za platné uznal. Z téhož důvodu nelze také přijmouti náhledu od kohosi proneseného, že kněz je řádným udělovatelem, snoubenci mimořádným. Ale aby manželství bylo podle církevního práva platné, je třeba, aby uzavřeno bylo před vlastním farářem; zároveň je k platnosti třeba, aby byli přítomni dva svědci.

Snoubenci jsou tedy udělovateli a přijímači svátosti zároveň. Bohoslovci se při této příležitosti tážl, mají-li snoubenci, kteří uzavírají sňatek v těžkém hříchu, dvojí svatochrádež, jako nehodní přijímači i rozdavači. Odpovídají, že jen jako přijímači, an těžkého hříchu se dopouští jen posvěcený udělovatel, když uděluje svátost v hříchu.

Jaký význam má přítomnost kněze při sňatku? Sňatek jest skutek spojený s veřejnými právními účinky a tak náleží před veřejný úřad církve. On je také věcí náboženskou, provázenou určitými obřady. V prvním zřeteli je kněz úředním zástupcem církve, pověřeným svědkem, že se sňatek platně stal (testis autorizabilis). Bez jeho přítomnosti žádný sňatek není platný, leč v některých případech od církve určených, na př. když hrozí smrt anebo když do měsíce nelze míti káže. V druhém zřeteli je vykonavatelem sňatkových obřadů, při nichž potvrzovací formulou manželství církevně

uznává a novomanželům žehná. Požehnání toto má význam zvláštní svátostiny. Tyto obřady se měnily, ale starodávné je ovinutí rukou snoubenců štolou a svěcení prstenů. Při tak zvané „pasivní asistenci“ hlavní obřady se nekonají; snoubenci vyslovují před knězem a svědky toliko manželský souhlas. Pasivní asistence bývá u nás při smíšených sňatcích, když nekatolická část nedá záruk od církve žádaných, ale sňatku si žádá.

2. Přijmouti svátost manželství mohou platně a dovoleně křesťané, dospělí, schopní, dosud nevázaní, při smlouvě volní, žádným církevním zákonem nerušení.

Křesťané, neboť jen křesťané schopní jsou svátosti. Při sňatku mezi nekřesťanem a křesťanem je svátost na straně katolické pravdě podobně přijata. Církev vždy měla takové sňatky za platné. Dříve byly velmi časté. Otec sv. Augustina, manžel sv. Moniky, byl při sňatku pohanem. Dnes je takový případ řídký, ale stanou se v zemích pohanských s povolením církve přece někdy. Apoštol před nimi horlivě varuje (1. Kor. 7, 39; 2. Kor. 6, 14). Jistě to neodpovídá vůli Boží, podle níž sňatek má roditi vyznavače pravé víry a budoucí obyvatele nebes. Část, která odpírá pravdě a snad se vzpírá i záruce o katolické výchově dítek, není věru schopna, anebo nezasluhuje důvěry, že sňatek vyhoví úmyslům Božím. Také přátelství a vzájemná důvěra nebudou nikdy, anebo jen zřídka, dokonalé. Nebezpečí, že věřící část ve víře ochladne anebo snad od ní odpadne, mluví proti nim. Prvním křesťanům byla tato zla dobře známa. Tertullian je vyličuje názorným způsobem ve svém spise „K choti“. Díl mezi jiným: Kdo pochybuje, že se víra stykem s nevěřícím denně oslabuje? Zlé rozpravy kazí dobré mravy; čím více spolužití a osobní stýkání. Každá věrná žena má Bohu sloužiti. Jak může sloužiti dvěma pánům, Bohu a manželu (pohanskému)?“ Líčí, jak požadavky muže budou mlti pohanskou povahu, jež křesťanské ženě neslušejí, jak mají po boku služebníka ďáblova zakusí jeho snahu, aby služba Boží byla mařena, jak, když bude chtít býti právě čista, muž ji zavede do koupele, když se bude chtít postiti, uspořádá hody a podobně. A zdaž jí dovolí navštívit bratry, noční bohoslužbu, mučedníky v okovech, slaviti velikonoce? Tertullian míní, že žádný pohan nesvolí, poněvadž nemůže ženu sám provázeti. Proto bylo takovým sňatkům všemožně bráněno, z čehož se vyvinul zvykový zákon, že jsou neplatné. Rozličnost víry měla povahu zrušující překážky, t. j. překážky, jež dokud není prominuta, činí sňatek neplatným, nemožným. Poněvadž překážka ta je od církve, může církev od ní dáti prominutí. Benedikt XIV. ustanovil, že zákon má platnost nejen tam, kde se zvykem vyvinul, nýbrž po celém světě. Prominutí se dává, mimo zvláštní případy, jen tam, kde mezi pohany žije jen málo

křesťanů; dává je sv. Otec. Tato překážka je všude tam, kde jde o sňatek osoby nepokřtěné s osobou katolickou, nebo po katolicku pokřtěnou a vychovanou, aneb na katolictví obrácenou, i kdyby později odpadla.

Manželství mezi stranou věřící a nevěřící bez papežského prominutí uzavřené je neplatné. Jaké je manželství mezi stranou katolickou a nekatolickou, avšak křesťanskou? Zove se manželstvím smíšeným. Církev smíšeným sňatkům nepřeje, ano hrozí se jich, poněvadž vidí, že působí neskonale mnoho zlého; oslabují víru, vedou k odpadu, šíří dítkami nauku kacírskou, Bohu protivnou a duši zkázonosnou, činí manžely pravidelně nešťastnými. Poněvadž si manželé sami udělují svátost, leká se, vidouc, jak se svátost, od Krista jí odevzdaná, dostává do rukou nepravověrných. Proto zakazuje smíšené sňatky jako nedovolené. Církev neprohlašuje je tedy vůbec za neplatné, jako sňatky mezi věřícími a nevěřícími, nýbrž za nedovolené. Často bývají neplatné, avšak z jiné příčiny. Prominutí od překážky smíšeného sňatku může udělit jen papež, ale sv. Otec dává tuto moc také biskupům. Církev dává prominutí, když nebezpečí odpadu od víry může být odvráceno a katolická výchova zaručena. Když tyto dvě věci jsou zaručeny a sňatku z důležité příčiny vyhnouti se nelze, dá prominutí a sňatek je dovolen. Prominutím odstraněn je pro tento případ církevní zákon, který smíšený sňatek zakazuje. Sňatek není pak ani proti zákonu Božímu, jelikož všecka nebezpečí na újmu slávy Boží a spásy duše prominula. Na sňatku není tedy vůbec nic hříšného.

N a m í t n e š : ale katolík uděluje a přijímá s kacířem katolickou svátost, církev pak při tom působí spolu! Bohoslovci odpovídají, že je tu dostatečný důvod, že svátost nekatolické straně může být k užitku, že je tu součinnost k nedovolené věci pouze materialná, t. j. že se z důležité příčiny připouští něco nedovoleného, což je dovoleno. Od nekatolické strany žádá se písemné ujištění, že nebude bránit katolické straně ve víře a že dítky budou katolické. Katolická církev nemůže působiti k tomu, aby se rodili kacíři, sobě a jiným k zhoubě. Katolická strana slíbí, že se vynasnaží, aby bloudícího manžela nebo manželku přivedla k poznání pravdy; větší skutek lásky se jim nemůže ani prokázati. Jsou-li tyto záruky dány, bývají někde, též u nás, oddavky v kostele s úplným obřadem, někde nikoliv. Tu vysloví snoubenci prostě před farářem a svědky souhlas. Zove se to „pasivní asistencí“, t. j. kněz jen jaksi trpně součiní. U nás bývá tato pasivní assistance, když snoubenci nedají záruk. Církev tím dává na jevo svou bolest a lítost nad krokem, jenž bývá pro katolickou stranu osudný. Činí tak, aby snoubenci nezůstali neoddáni. Katolická strana je v této době nehodna rozhršení při zpovědi. Církev varuje důtklivě věřící před smíšeným sňatkem.

D o s p ě l o s t je nezbytná, jelikož ten, kdo nemá užívání rozumu, nemůže uzavřít smlouvy. Proto choromyslní nemohou vstoupiti ve sňatek. Bohoslovci se táží, je li třeba dospělosti, jež uschopňuje k plození. Většinou odpovídají, že nikoliv, jelikož lze učiniti smlouvu i do budoucna. Otázka má význam jen naučný, neboť církev prohlásila, že pohlavně nedospělí jsou manželství neschopni. Osoby nezletilé, které jsou pod pravomocí rodičů a poručníků, nemají uzavírat manželství bez jejich svolení, poněvadž to žádá úcta, i přirozeně povinná. Avšak jako nemusí se dáti od nich nutiti ke sňatku, jehož samy nechť, tak mohou ze spravedlivé příčiny uzavřít sňatek proti jejich vůli.

S dospělostí souvisí s c h o p n o s t. Manželská smlouva záleží v tom, že si snoubenci dávají navzájem právo na tělo k plození dětí a je přijímají. Aby si takové právo mohli dáti, musí býti tělesného spojení schopni. To plyne z práva přirozeného. Ale byli-li snoubenci spojení schopni a později této schopnosti pozbyli, manželství zůstává platným. Kdo koupí dům, jenž za rok mu vyhoří, musí nicméně jej zaplatiti. Jest ještě jiná neschopnost. Kdo právo na své tělo dal jinému, nebo kdo se práva na své tělo slibem vzdal, nemůže je ovšem dáti jinému. Proto ženatý nemůže uzavřít druhý sňatek, a kněz nebo řeholník sňatek vůbec. Sňatek kněze a řeholníka se slavnými sliby je podle církevního práva neplatný.

Souhlas musí býti s v o b o d n ý. Není svobodný, když se zakládá na omylu anebo je mocí vynucený. Omyl musí se týkati něčeho podstatného. Kdyby šlechtic byl uveden v omyl, že nevěsta je šlechtičnou, a nebyla, kdyby jinému, jenž nemůže viděti nevěstu, bylo řečeno, že je zdravá a slušně urostlá, ale byla mrzák, kdyby nevěsta měla ženicha za poctivého člověka, ale on byl trestaný zločinec, může žádati, aby manželství bylo prohlášeno za neplatné, a dosáhne toho. Když se omyl týká postavení, věna, krásy, sňatek je platný. Sňatek mocí vynucený, na př. takovou bázní, která činí svobodný souhlas nemožným, je neplatný.

Jsou různé p ř e k á ž k y, které, nedostali-li snoubenci od nich prominutí, činí sňatek buď neplatným, anebo aspoň nedovoleným. Překážek zrušujících, jež činí sňatek neplatným, počítá se patnáctero, překážek, jež činí jej nedovoleným, patero. Zrušující překážkou je na př. příbuznost. Sňatek v rovné linii rodu kmenu nahoru a dolů (mezi synem a matkou, babičkou nahoru, mezi otcem a dcerou, vnučkou, pravnučkou dolů) je vůbec neplatný, i podle práva přirozeného, neboť porušuje úctu, která je mezi těmito stupni nezbytná. Zákonodárství všech národů je v tom zajedno. Sňatek mezi bratrem a sestrou zdá se také proti právu přirozenému, jelikož dovolení jeho bylo by zkázou rodny. Církev nikdy nedává k němu povolení. Synové a dcery Adamovi mohli vstupovati v sňatek, nebo byl k rozšíření po-

kolení lidského nezbytný. Kdyby dnes vymřelo lidstvo a zůstal jen jediný pár, byl by opět dovolen, a nebylo by od Boha třeba žádného prominutí. Církev rozšířila překážku pokrevnosti i na další stupně; též na některé stupně švakrovství. Dva důvody ji hlavně vedly: sňatky v blízkém příbuzenstvu zmenšují posvátnost rouinných svazků a jsou příčinou přemnohých fyzických, tělesných i duševních. Podrobně o těchto věcech jedná církevní právo a mravověda.

Aby sňatek byl platný, třeba, jak bylo řečeno, aby uzavřen byl před farářem a dvěma svědky. Farář zve se svědkem kvalifikovaným. Farář má pravomoc jen v mezích své farnosti a může platně přijímati souhlas snoubenců jen tam; jinde může tak učiniti jedině, když byl k tomu platně zmocněn (delegován). Když jsou snoubenci z různých far, ustanoví místní zákon, komu právo oddavek přísluší. V misích, kde nejsou duchovní oblasti rozděleny, má mislonář pravomoc neomezenou.

Svědkem může býti každý, kdo je schopen dávat svědectví. Manželství je platné, ať je svědkem muž nebo žena, křesťan nebo pohan, příbuzný nebo cizí, dospělý nebo dospívající. Ale aby sňatek byl dovolený, je třeba, aby svědkové byli katolíky. Oba svědkové musí býti při sňatku přítomni osobně, a to při souhlase, neboť o něm svědčí; od snoubenců musí jako svědkové býti uznáni, což se děje již tím, když jsou od nich vědomě připuštěni.

Farář je také svědkem, ale jemu jest se dotazovati, uzavírají-li snoubenci sňatek dobrovolně a pod. On je svědkem zvláštním.

3. **Obřady kopulační.** Nejprve je třeba vyšetřiti, uzavírají-li snoubenci sňatek svobodně, není-li překážky, dávají-li, jsou-li nezletilí, rodiče souhlas, kde bydlí, nežijí-li snad pospolu, znají-li dostatečně katolickou víru. Poté lze přikročiti k prohláškám, jež sněmem tridentským jsou nařízeny. Sňatek má se konati na nějakém veřejném místě. Ve středověku konal se před kostelem; poté byla v chrámě mše sv., při níž snoubenci přijali církevní požehnání sňatkové a přistoupili k stolu Páně. Nejstarší sakramentáře (knihy obsahující obřady při svátostech, jak leonianum (sagr. Lvův), gelasianum (sagr. Gelasiov), gregorianum (sagr. Řehořův) obsahují snubní obřady. Slavnost oddavek nesmí se slaviti v zapověděné době, kterýžto zvyk je z dávnověku křesťanského. Zapověděna je vlastně jen slavnostnost. Hlavní obřad je dvojí: oddavky a liturgické (obřadní) požehnání, jež se dává snoubencům při mši sv. Prastarý je obřad zahalování nevěsty závojem na znamení, že se dává pod moc muže, svěcení prstenů, jež znamenají manželskou věrnost, věnečky, na východě skutečné koruny, obraz neporušenosti, a rozžaté svíce, jež se jim dávaly do rukou, obraz života, jenž se před světlem nemusí ukrývati, ovinutí rukou

štolou, dříve páskou. Slova: „Já vás spojuji . . .“ jest knězi říkati, poněvadž je tak nařízeno od papežů a sněmů a poněvadž se tak děje po celé církvi. Zdá se, že je vázán k tomu pod těžkým hříchem. Jako ten, kdo přijal souhlas snoubenců, může říkati řečená slova. Při pasivní asistenci (při sníženém manželství, jež se podle našich zvyků neuzavírá v kostele, jelikož nebyly dány záruky), slova: „Já vás spojuji . . .“ se neříkají. Tento obřad se koná i při sňatku, jenž se koná v zapověděný čas. Když se doplňuje platný sňatek, říkají se, ale souhlas manželů vypadne. Obsah obřadů jest: nerozlučné soužití (dobro svátosti), spojení srdcem a tělem (dobro víry neboli věrnosti), potomstvo (dobro dítek). Sňatek má se konati dopoledne a býti spojen se mší svatou. „Slavnost sňatku záleží v liturgickém požehnání; proto v zapověděném čase odpadá. Jest to m cná svátostina, a nemá proto býti opomenuta. Ovšem lze je udělití jen při mši sv, jelikož je její částí. Nedává se nevěstě, která je přijala již v dřívějším sňatku. Ale nevěstě svobodné, byť měla již dítky, se uděluje. Záleží ze tří modliteb, které již svým obsahem ukazují na starodávnost; vyprošují hojnou a šťastnou p'odnost. Požehnání to může býti dáno i později, když manželé již delší dobu spolu žijí.

V ý c h o d n í o b ř a d s ň a t k o v ý. Ruský obřad sňatkový záleží v obručení a věnčení. Obručení (od slova brak = sňatek) uděluje se trojím požehnáním prsty a slovy kněze: obručajetsia) snoubí se sluha Boží N. služebnici Boží N. ve jménu Otce i Syna i sv. Ducha. Je spojeno s prosbou za milost Boží pro spojení snoubenců. Snoubením potvrzují se v přítomnosti církve před tváří Boží slova snoubenců a dává se jim v záruku prsten. Poté následuje korunování (věnčení). Dříve udělovalo se korunování později, někdy hodně pozdě po obručení, ale snoubenci nemohli po obručení již uzavřítí jiného sňatku. Při sňatku vznešených bývá dosud mezi oběma obřady mezidobí. Však svátost uděluje se korunováním. Snoubenci slavnostně přicházejí do chrámu, vyslovují před církví a knězem dobrovolný souhlas k manželskému spojení, slibují, že je zachovají v čistotě a svátosti do konce života. To patří k viditelnému znamení, ale v souhlasu tom nezáleží podle pravoslavné nauky hlavní síla a podstata svátosti. Projevený souhlas, není-li potvrzen požehnáním, nemůže býti sám sebou silný a nemůže bez součinnosti církve přivéstí od Boha na snoubence zvláštní milost Boží. Podstatná látka a tvar úkonu snubního záleží v korunování a požehnání ve jménu trojjediného Boha. Kněz se modlí: „Sezdej je, aby byli od Boha se-zdanými mužem a ženou, korunuj je v tělo jedno a dej jim plod života.“ Při tom klade na jejich hlavy koruny a dí: „Korunuje se sluha Boží N. se služebnicí Boží N. ve jménu Otce i Syna i sv. Ducha.“ Hned poté žehná ženicha a nevěstu, říká třikrát krátkou modlitbu k Bohu: „Hospodine, Bože náš,

korunuj je slávou a ctí.“ Korunování a modlitba je zevním znamením.

Ten jest obřad sňatku a jeho význam podle pravoslavné církve. Podle její nauky uděluje kněz svátost týmž způsobem, kterým uděluje křest nebo biřmování.

Zda manželství jednotlivcům jest potřebno ?

1 Ještě dlužno se zmíniti o potřebnosti manželství pro jednotlivce. Sňatek není nikomu k spáse potřebný. Nezbytný byl by tehdy, kdyby jej přikazoval buď zákon přirozený nebo božský zákon kladný. Ale takových zákonů není.

Zákon přirozený zavazuje člověka ke skutkům, které tak souvisí s jeho posledním cílem, že bez nich ho nemůže dojíti. Manželství k nim nenáleží. Nahodile mohlo by mu býti nezbytné, tehdy, když by pro někoho bylo jediným prostředkem, aby mohl bez hříchu proti šestému přikázání žíti. Zákon přirozený žádá, aby se člověk zdokonaloval. Manželství může k tomu přispěti, ale jsou ještě jiné a lepší prostředky, jimiž toho cíle může dosáhnouti. Podle zákona přirozeného je manželství k blahu společnosti lidské. Ale k blahu společnosti jsou také tisíce jiné věci, na př. vzdělávání půdy, řemesla a j. Má-li každý jednatel všecko to konati? Není možné. Jako stačí, když někteří vzdělávají půdu, někteří se zabývají řemesly, někteří učitelstvím, tak stačí, když někteří se starají o zachování lidského pokolení. Bůh sám se o to nestaral, stvořiv lidstvo tak aby mnozí vstupovali v sňatek. Kde stát musí pomáhati zákony, odměnami a tresty, aby občané uzavírali sňatky, tam je zhouba, tam přirozené zákony mravnosti jsou šlapány nohama, tam nepomůže stát tyranit, jež v této věci je nesnesitelná, tam může ponoci jen nábožensko-mravní obrození a povznesení lidu.

Božský zákon kladný byl dán prvním lidem: Rosťtež a množte se a naplňte zemi (1. Mojž. 1, 28). Vlastně to nebylo přikázání, neboť potřebný zákon k rozmnožení lidstva dal Bůh do lidské přirozenosti, nýbrž bylo to požehnání, bylo to naznačení účelu, jež Bůh měl na zřeteli. Podobně řekl k jiným tvorům (1. Mojž. 1, 22), které, nemajíce rozumu, nejsou schopni přijmouti rozkaz. Přikázání to zavazovalo a zavazuje jen potud, aby se úmysl Boží naplnil. První lidi zavazovalo více, ano snad všechny. Jakmile ho bylo dostatečně dosaženo, jednatel nebyl rozkazem vázán. Kdyby se každý provinil, kdo nevstupuje v sňatek, byly by chvály panenského stavu, které sv. Pavel dává, bludné, a Bůh by si odporoval. O rozmnožení lidského pokolení je, jak jsme již řekli, přirozeným zákonem tak postaráno, že kladného zákona není třeba a z příkazu rajského závaznost na

žádného neplyne. Proto ani stát nemůže zavazovati poddané k manželství. Buď přikáže sňatek každému anebo ne. Nepřikáže-li ho každému, je jeho zákon zbytečný, přikáže-li ho každému, jedná sám proti přirozenému zákonu. neboť nutí i toho, který má proti manželství odpor nebo touží po vyšší dokonalosti. Zákon je i nemožný, nebo státu bylo by se postarati, aby se rodilo právě tolik mužů, kolik dívek na provdání.

Řekneš: Bůh stvořil pohlaví a dal lidem pudy, jež k sňatku vedou; tedy chce, aby každý vstoupil v manželství. **Odpověď:** Filosofové praví: Kdo příliš mnoho dokazuje, nic nedokazuje. Z námitky jde jen tolik, že Bůh chce, aby lidské plémě trvalo. Toho dosahuje právě tím, že člověka stvořil s uvedenými vlastnostmi. Není nikterakž třeba, aby k tomuto účelu přispíval každý. Mnohý ostatně těchto pudů v sobě ani neprobudí. — **Řekneš:** Blaho celku je větší; ale blaho společnosti žádá sňatku, tedy každý jednotlivec má k němu přispívati. **Odpověď:** V námitce je též vada jako prve. Ostatně je otázka, nepřispívá-li panenství a panictví pro Boha přijaté jako vyšší dokonalost společnosti více, nežli jednotlivé sňatky. Dějiny vypravují, že právě tací lidé byli největšími jejími dobrodinci, jelikož je vedli k vyšším, ušlechtilejším zásadám životním.

2. Stav panenský a panický je dokonalejší stavu manželského, když jej člověk zachovává pro Boha nebo z úmyslu, jaký je potřebný, aby nějaký skutek byl ctností. Pán Ježíš to zřejmě dí, když na otázku apoštolů, není-li lépe nevstupovati v stav manželský, odpověděl: Jsou zajisté panicové, kteří se tak narodili ze života matky (neschopní k manželství), a jsou panicové, kteří učiněni jsou jimi od lidí (násilně), a jsou panicové, kteří se sami oddali panictví pro království nebeské. Kdo může chápati. chápej (Mat 19, 12). Podle Krista jest toto poslední, dobrovolné panictví zvláště darem božím, jenž toliko některým jen dán; ti mají si ho vážit. Poněvadž tato slova jsou řečena jako protiva k manželství, jde z nich jasně, že panictví je lepší nežli stav manželský. Sv. Jan ve Zjevení mluví o 144 tisících, kteří v nebi jediní zpívali před trůnem píseň novou. Jsou to ti, kteří se s ženami neposkvřili, panicové (Zjev. 14, 1). Oni následují Beránka, kamžkoli jde. To vše znamená zvláštní vyznamenání a oslavu jejich. Slova se vykládají buď o panictví, anebo o věrnosti ke Kristu. První výklad znamená chválu panictví nad manželství zřejmě. Ale i druhý ji obsahuje, neboť Písmo přirovnává pevnou věrnost ke Kristu k moudrým pannám a sám Pán zve tak všecky, kdož vejdou do nebe. Chvála panenství a panictví nad manželství obsažena je v slovech Páně o nebeském stavu mužů a žen. Dí: Při vzkříšení nebudou se ani ženiti, ani vdávati, nýbrž budou jako andělé Boží v nebi (Mat. 22, 30). Svatý

Pavel píše: Kdo provdává pannu, dobře činí, ale kdo ji neprovdává, lépe činí (1. Kor. 7, 38). Blahoslavenější bude, zůstane-li tak, dle tamže o vdově. Ze slov jeho jde, že příkládá celibátu zvláštní důstojnost a cenu a že to činí hlavně proto, poněvadž celibátník může lépe sloužiti Bohu. Dle: Kdo není ženat, stará se o věci Páně, kterak by se zalíbil Bohu A žena nevdaná, totiž panna, myslí na věci Páně, aby by a svatou tělem i duchem (1. Kor. 7, 32 n). Proti nim staví ženatého a vdanou, že se starají, jak by sobě se zalíbili a jak pečují více o svět.

Jako Písmo, mluví i sv. Otcové. Celými knihami zvěstuje chválu nejspanilejší ctnosti n. př. Terullian, Cyprian, Ambrož, Jeronym, Jan Zlat., Augustin a j. Jan Zl. dle: „Dobrý je panenství a lepší nad manželství. Libo-li, přidám: je nad ně lepší, oč lepší je nebe nežli země a andělé nežli lidé. Andělé nemají těla a krve . . . Hle okrasa panenství. Ti, již na zemi žijí, připodobňují se nebešťanům, s anděly zápasí tělesní od netělesných v ctnosti nedávají se přemoci.“ — Augustin: „Panenství je údělem andělským, snaha po stálé neporušenosti v porušitelném těle. Před ním ustupuje všecka plodnost těla, všecka cudnost manželů, není možná, není věčná, není svobodná, není nebeská. Jistě budou mít něco velikého nad jiné v společné nesmrtelnosti ti, kteří mají již nyní něco netělesného v těle.“ — Panny jsou podobny andělům, dle Cyprian. — Bonaventura dle: „Žítí v těle mimo tělo, jest život andělský, ne lidský.“ — Jeronym: „I panenství (panictví) má své mučednictví.“ — Velikolepě chválí církev panenství v obřadech při posvěcení panen. Jsou starodávné, neboť jsou obsaženy již v sakramentu leonianském. Bůh je tu veleben jako milovník čistých duší a obyvatel neposkrvněných těl, panenství jako ctnost andělská, převzácný dar boží.

Tím ovšem se nepraví, že každý neženatý je lepší nežli ženatý. Sv. Tomáš Akv. dle: „Ač panenství je lepší nežli manželská cudnost, může nicméně ženatý býti lepší nežli panec.“ Řeč je o stavu, ne o jednotlivci. Panenství je lepší z dvojího důvodu: Dává více a účinnější prostředky člověku k mravní dokonalosti (1. Kor. 7, 38) a k blaženosti (1. Kor. 7, 40). Z toho však neplyne, že je lepším stavem pro všechny lidi; Bůh ani každému nedává k ní milosti (Mat. 19, 11), Mnohý, kdyby nevstoupil v manželství, z dokonalosti by vůbec vypadl a snad ani blaženosti nedosáhl. Také netřeba podotýkati, že pouhé neženění a nevdávání není ctností, nýbrž takové, které člověk na sebe bere pro vyšší nadpřirozené cíle. Panenství Bohu obětované je stavem dokonalejším.

Sněm tridentský dle: „Kdo by řekl, že stav manželský dlužno výše klásti, než stav panenství nebo celibát, že není lépe a blahoslavenější zůstatí v panenství a celibátu nežli vstoupiti v sňatek, je v klatbě.“

O moci církve ve věcech manželských.

1. Zákony, které o manželství odvozujeme z přirozeného práva, týkají se jen několika hlavních pravd; proto nestačí, aby jimi manželská smlouva, a co s ní souvisí, mohla býti vyřízena. Je třeba mnohých podrobných zákonů manželských. Jde o to, ustanoviti, za jakých podmínek manželství je platné a dovolené, neboť nemůže každé spojení muže a ženy býti platným a dovoleným sňatkem. Jde o to, stanoviti překážky, jež činí sňatek neplatným nebo nedovoleným. Jde o zasnub, o jeho platnost, o účinky, zrušení. Jde o případné rozloučení manželů, jak je dovoleno a jak nikoliv. Jde o legitimaci dítek a pod. To vše třeba stanoviti zákony. I jest otázka, kdo má právo tyto zákony dávat. Protestanté, kteří tvrdí, že manželství není svátostí, odevzdávají všechno zákonodárství manželské státu.

Ti, kteří praví, že smlouva manželská jest rozdílná od svátosti, dí, že smlouva patří státu, svátost církvi. Právo stanoviti podmínky, na př. překážky manželské, patří podle nich státu; když církev stanoví překážky, osobuje si právo, které má z výslovného nebo tichého dovolení civilní moci. Katolíci, kteří neliší smlouvu od svátosti, ale dávají právo stanoviti překážky také státu, arci se souhlasem církve, praví, že církev tam, kde stanoví překážky ona, právo to si vyhradila.

Jediná pravdivá nauka proti tomu je: poněvadž smlouvy od svátosti oddělití nelze, připadá zákonodárství manželské tomu, komu Bůh odevzdal svátosti, církvi. Toto zákonodárství zavazuje ovšem jen křesťany, ale všechny, i kacířské a rozkolné. Nikdy neuznala církev manželství u kacířů nebo rozkolníků, jež činila kánonická překážka podle katol. práva neplatným.

2. Jak patrně, jde hlavně o to, má-li církev právo stanoviti překážky, jež činí manželství nemožným. Luther a po něm protestanté praví, že nemá. Zavrhuje všechny překážky, mimo ty, které obsaženy jsou v třetí knize Mojžíšově, nicméně Luther sám ustanovil některé. Proti nim prohlásil sněm tridentský: „Kdo by řekl, že jen ty stupně příbuzenství a švakrovství, které jsou obsaženy v třetí knize Mojžíšově, ruší manželství a rozvazují smlouvu, a že církev v některých z nich nemůže dáti prominutí (dispensovati) anebo ustanoviti, aby i jiné rušily a rozvazovaly, je v klatbě. Kdo by řekl, že církev nemohla ustanoviti zrušující překážky manželské anebo od ustanovených dáti prominutí, je v klatbě.“

Manželství, jsouc svátostí, náleží zajisté pod pravomoc církve. Manželství záleží v manželské smlouvě, a to tak, že tato smlouva je svátostí. Smlouvu a svátost nelze od sebe oddělití. Náleží tedy i smlouva pod pravomoc církve. Když řeknu: manželství je církevní věc, pravím tím, že je církevní věcí i jako svátost i jako smlouva. K povaze každé smlouvy

patří, že je platná jen pod určitými podmínkami. Při světských smlouvách určuje tyto podmínky státní zákon. Také platnost manželské smlouvy je závislá na některých podmínkách, z nichž některé jsou přirozené, na př. aby snoubenci byli dospělí, některé od Boha, na př. že snoubenci musí býti pokřtěni. Ale jsou ještě jiné podmínky, které ustanovila církev. Jsou totiž jisté zrušující překážky. Tak ustanovila, že sňatek mezi bratrancem a sestřenicí je neplatný. Je otázka, má-li k tomu právo. Je-li sňatek ten skutečně před Bohem neplatný? Má-li právo stanoviti zrušující překážky, má ovšem také právo dávat od nich prominutí (dispens), t. j. může všeobecný zákon, že tato příbuznost činí platný sňatek nemožným, pro určitý případ zrušiti, tak že pak manželství mezi bratrancem a sestřenicí je platné. Pravíme tedy, že církev tuto moc má, a že ji má od Krista.

D ů k a z p o d á v a j í d ě j i n y. Máme příklady sahající až do IV. století, že církev zrušující překážky ustanovovala a od nich dispensovala. Co z toho plyne? Že tuto moc má od Krista. Jde o svátost, v níž nemůže si počínati libovolně, jsouc vázána na ustanovení Páně. Jde o věc víry, v níž je neomylná. Když tedy si osobovala stanoviti zrušující překážky a od nich dispensovati, byla si neomylně vědoma, že tuto moc má a že ji má od Pána Ježíše. Zbývá tudíž jen ukázati, že tak jednala. — Sněm elvirský ve Španělsku z r. 300 měl různost víry za zrušující překážku, t. j. pokládal sňatek mezi pohanem a křesťankou za neplatný. — Sněm novocaesarijský z r. 313 má kánon: „Žena, jež si vzala dva bratry (roz. po smrti prvního), budiž vyloučena do dne smrti; z lidskosti má býti skrze svátosti před smrtí smířena (roz. s církví), ale tak, aby, uzdraví-li se, manželství bylo zrušeno a ona připuštěna k pokání.“ — Basil († 379), odvolává se na církevní zákon zvykový, dle něhož muž, jenž se spojil se sestrou své zemřelé ženy, že jeho spojení nemá pokládáno býti za sňatek, a že nemá býti do církve připuštěn, leč až od ženy upustí. Zde máme příklad švakrovství jako zrušující překážky. — Lev Vel. († 461) učinil jáhenství pro Řím zrušující překážkou, t. j. jáhen nemohl uzavřít sňatek. — Řehoř Vel. († 604) zakázal sňatek mezi strýcem a neteří, ač státní zákon jej dovoľoval. Uvádí i jiné sňatky, jež světský zákon dovoluje, ale církev nepřipouští. — Ambrož prohlásil za neplatný sňatek dívky, jež se zasvětila Bohu. — Trullanský sněm z r. 692 prohlásil duchovní příbuzenstvo, plynoucí ze křtu, za zrušující překážku. — Mohučský sněm z r. 813 přidal duchovní příbuzenstvo z biřmování. To stačíž.

Této moci nemá církev od státu. Tak zvaní „dvorní bohoslovci“ z doby galikanismu a josefinismu, kteří hoviče choutkám knížat prohlašovali stát za pramen všelické moci, učili poslušně, že církev má moc, stanoviti překážky, od

státu. Poněvadž kánon tridentského sněmu, svrchu uvedený, vinil je ze lži, vykládali jej způsobem přímo neuvěřitelným. Mezi jiným pravili, že nemluví o moci církvi vlastní a původní, nýbrž o moci od knížat obdržené, že slovo církev, v kánoně obsažené, znamená světská knížata, že kánon ten není vůbec věroučný, nýbrž kázeňský, jež lze změnit. O d p o v ě d'. Kánon má pečeť věroučného rozhodnutí na čele. Svátost je věc duchovní, nadpřirozená, i má-li někdo nad ní moc, má ji církev, a má ji od Krista. Od knížat vůbec nemůže býti, neboť těm Kristus žádných svátostí neodevzdal. Církev má tuto moc. Jde o stanovení zrušujících překážek. Církev má tedy moc je ustanovovati a od nich dispensovati, a má ji od Krista. Pius VI. zavrhl větu jansenistického sněmu v Pistoji, že původní právo stanovití překážky manželské náleží k moci světské a může od ní býti církvi uděleno. Zavrhl ji právem, neboť je kacírská. Pius IX. zavrhl v Syllabu větu, že církev nemá moci stanovití manželské překážky zrušující, nýbrž že tato moc přísluší státu, jenž je má odstraniti. Zvlášť také vytkl, že tridentský kánon je věroučný, a mluví o právu příslušném.

Svátost uděluje se zevním znamením, látkou a tvarem, kterým při manželství je souhlas. Církev má právo o p a t r o v a t i s v á t o s t. Tuto povinnost má od Krista. Tudíž musí bdíti nad viditelným znamením, zde nad manželským souhlasem, aby byl správný, platný, odpovídal úmyslům Kristovým. To i činí. Prohlašuje za neplatný sňatek, když snoubenci jsou neschopni tělesného spojení, když byli násilně k sňatku nuceni, anebo když se při oddavkách stal podstatný omyl, poněvadž přirozený zákon ukazuje jí vůli Boží, že takové sňatky nejsou podle ní. Prohlašuje druhý sňatek za neplatný, dokud první není smrtí rozvázán, poněvadž božský zákon, Kristem zjevený, jí na to poukazuje. Stanoví sama překážky švakrovství, různého vyznání, tajnosti, poněvadž je si vědoma, že dostala svátost manželství od Krista do moci, aby ji spravovala k blahu společnosti a jednotlivců, a poněvadž vidí, že tyto překážky, isouce k jejích blahu, odpovídají úmyslům Božím. Nemění nic na viditelném znamení, vzájemný souhlas zůstává stále týž, jen ustavuje, čeho je třeba, aby tento souhlas za různých okolností společenských byl platný. Když stanoví, že si manžel nemůže vzít po sobě dvě sestry, dī, že v tomto případě jsou k manželskému souhlasu neschopni.

Tuto moc má církev a může vůbec míti jen od Krista. O tom, že by stát tuto moc církvi přenechal, není v dějinách nikde ani stopy. Byly doby, kdy císařové, toužící po absolutní moci, vedli proti právům církve boj na život a na smrt, urvali jí práva, která mohli, ale že by žádali vrácení práva nad manželstvím, jako by jí od státu bylo dáno, dějepis neví. Ba církev, dokud neměla se státem zvláštních smluv, se při stanovení manželských překážek na něj vůbec neohlížela. Víme

od sv. Cypriana, který zemřel r. 258, tedy v době pronásledování, že zaslíbení se panny Bohu bylo zrušující překážkou sňatku. Z r. 300 tedy také jistě z doby nesvobody, máme o téže věci usnesení el irského sněmu ve Španělsku. Zdaliž církev obdržela právo k tomu od římských císařů, od Diokleciana nebo jiného tyрана? Stát nemá ani síly, aby manželství na jeho výši udržel. Co z něho činí státy křesťanské, které se od církve oddělily, ukazují hrůzně mnozíci se rozluky. Smlouva manželská neliší se u nich takoruka od světské smlouvy kupní. Za to právem m hl říci Lev XII.: „Církev opatřila božský ústav manželství tak moudrou a účinnou péčí, že každý uznalý člověk nahlédne, že jest vzhledem k sňatku nejlepší ochránkyní a strážkyní pokolení lidského, jelikož její moudrost přetrvala pomíjelnost dob, nespravedlivé útoky lidí a hojné proměny států.“ Církev a jedině ona zachovala a zachovává lidstvu nejpevnější a nejdůležitější základ jeho blaha, dobrou, počestnou, pevnou rodinu; zachovává mu ji manželstvím, nad nímž Bůh jí svěřil péči.

Zavazují-li zrušující překážky, od církve ustanovené, také rozkolníky a kacíře? Ano. Jest jen jeden křest, křest katolický. Proto každý, kdo je pokřtěn, podléhá pod moc katolické církve. Na tom nic nemění, že ji opustil, proti ní se vzbouřil a p. Také sběh, jenž se útekem do ciziny vyhnul vojenské povinnosti, nebo vzbouřenec podléhá pravomoci státu, k němuž po právu náleží. Když Benedikt XIV. prohlásil kacířské sňatky v Holandsku, neuzavřené podle nařízení tridentkého sněmu, za platné, jelikož tam sněm nebyl prohlášen, dodal: není-li v cestě jiná kánonická překážka. — Podobně se vyslovila o závaznosti kánonických předpisů vzhledem nekatolíků kongregace r. 1780 a Pius VI. r. 1803.

3. Církev má tedy moc ustanovovati manželské překážky. Než dlužno říci ještě více. Dlužno říci, že má toto právo vzhledem pokřtěným „jediné“ církev.

Byli bohoslovci, kteří připisovali státu právo stanoviti zrušující překážky manželské i vzhledem ke křesťanům, a to právo vlastní, samostatné. Jiní omezovali tuto nesnesitelnou nauku tím, že řekli: stát má takové právo, ale církev mu je odňala, vyhradivši je sobě. Učinila tak z pravomoci, kterou nepřímá má na věci světské. Z této nauky by vznikla nehoráznost, že by křesťanští panovníci neměli moci stanoviti zrušující překážky vzhledem křesťanského manželství, ale ne-křesťanští panovníci, nad nimiž církev nemá žádné pravomoci, by toto právo měli. Oba náhledy jsou bludné. Církev má ve věcech křesťanského manželství právo výhradní, t. j. jen ona v nich rozhoduje. Článek ten je od církve prohlášen.

Sněm tridentský dí: „Kdo by řekl, že věci manželské nenáleží před soudce církevní, je v klatbě.“ Smysl věty je, že všechny věci manželské, pokud náleží k svátosti, náleží.

jen před soud církevní. Pius VI. psal r. 1788 o ní: „Slova kánonu jsou tak všeobecná, že se jimi rozumějí všechny věci manželské.“ Výslovně za rhuje také výklad, jakoby ve větě byla řeč jen o některých. Podobně vyslovil se Pius VIII. Takový je také přirozený smysl věty. Když totiž podle pravidel správného myšlení a mluvení záporný její tvar obrátíme v tvar kladný, dostaneme: všechny věci manželské náležejí před soud církve. —

O této pravdě nemůže býti pochybnosti. Manželství je svátost, o svátostech však rozhoduje jedině církev, které jsou odevzdány. Mysleme si, že by stát řekl: tyto dvě osoby nejsou schopny uzavřít manželství, poněvadž nevyhovují podmínce, kterou já kladu, Co by tím vyřkl? Osobil by si právo ustanovovati, která smlouva je platnou svátostí a která ne. Může-li tohle? Nemůže. Smlouva je při manželství viditelným svátostným znamením, jež vykonaným úkonem uděluje milost. Osoboval by si tedy právo ustanovovati, jaké musí býti viditelné znamení, aby svátostně působilo. Může-li to stát? Nemůže. Také veřejné společenské blaho žádá, aby v důležité věci manželské byl jen jeden oprávněný soudní dvůr. Dejme tomu, že stát ustanoví zrušující překážku, kterou církev nemůže uznati, anebo že stát neuzná překážky církevní. Zmatek a nepořádek a spory uchvátí křesťanský lid. Mohl-li Bůh něco takového chtít? Zajisté nikoliv. Buď jen stát anebo jen církev. Jde o svátost, tedy jen církev. Církev se nejednou přizpůsobila státu. Tím však nepřířkla mu moci nad svátostí manželství, ani se nevzdala nad ní moci své; ustoupila jen, kde mohla, před osobivostí státu, aby uchránila křesťanskou společnost mnohých zel.

Tážeš se: Nemá tedy stát v manželství vůbec žádné moci? Má, a značnou, avšak jen potud, pokud nejde o svátost, totiž ve věcech světských. K svátosti náležejí asi tyto věci: manželská smlouva, její platnost, nerozlučitelnost, odloučení od stolu a lože, zasnuby, legitimace dítek (připsání na otce) a p. K občanské stránce manželství náleží: poměry majetkové a jejich uspořádání mezi manžely, výbava, závěti rodičů a dědictví dítek, připuštění k úřadům občanským a p. Lze též říci: církev rozhoduje o manželství pokud se týká křesťana, stát pokud se týká občana. Účel manželství, jako plození dítek, řádné ukájení pudu pohlavního, vzájemná, přátelská láska, týká se křesťana, nebo v těchto věcech je občanem božím, je vázán zákony, které Kristus dal, musí se zodpovídati ve zpovědnici a před Bohem. V těchto věcech stát nemá tudíž pravomoci. Vše, co se týče občanských práv a povinností manželů, náleží do moci státu.

4. Z toho je zajisté patrné, že občanský sňatek (civilní manželství) od křesťanů uzavřený není platné manželské spojení, nýbrž hnusné souložnictví (konkubinát). Píše li

prof. Suworov, Zeozerskij, Strachov a jiní, že civilní sňatek s katolickou naukou je vozmjesticitelnij, t. j. že se s ní dá srovnati, klamou se. Vyvozují své tvrzení z toho, že podle katolické nauky viditelným znamením není požehnání církevní, nýbrž smlouva snoubenců. Patrně katolické nauky nepojali správně anebo z ní činí vývody nepravé. Kdo naše výklady pozorně sledoval, pochopil, že katolická nauka ještě více odporuje civilnímu sňatku nežli pravoslavná, poněvadž podle katol. nauky sama manželská smlouva je svátostí a náleží tedy církvi. Ale správně dokazují řečení spisovatelé podrobnými doklady z dějin, že manželství nikdy a nikde nebylo věcí světskou, nýbrž všude a vždy věcí náboženskou. — Civilní sňatek, zavedený Napoleonem, byl od Pia VII zavržen hned, později od Pia IX. a Lva XIII. Jak se francouzský národ civilním sňatkem, který ovšem připouští rozluky, ničí, vidí dnes každý. Toto osobování si moci státem, které mu nenáleží, není jen nespravedlností, nýbrž i kacířstvím, jelikož jde o věc víry.

Občanský sňatek je trojí: fakultativní (svobodný), obligatorní (nucený), subsidiární (podmínečný). Když je snoubencům světským zákonem na vůli dáno, dají se oddati církevně nebo civilně, takže obojí sňatek je před státem platný, máme občanský sňatek fakultativní; když světský zákon pod tresty je k civilním oddávkám nutí a uznává za platný jen sňatek civilní, máme občanský sňatek obligatorní; když se mohou dání civilně oddati jen v případech, ve kterých církev oddávky odpírá, n. př. odpadlý kněz, žid s křesťankou, máme občanský sňatek podmíněčný, z nouze. Obligatorní civilní sňatek, bez něhož stát žádné manželství neuznává za platné a jemuž tudíž i katolíkům jest se podrobiti, je hrubé znásilňování svědomí, neboť stát nutí je, aby si před ním dali pravý manželský souhlas, t. j. vykonali neplatný svátostný obřad a tak jej zneuctivali. Nucený civilní sňatek lze ovšem uzavřítí dovoleně, t. j. nezbyvá nežli podrobiti se násill, ale snoubence dlužno napomenouti, aby uzavření civilního sňatku před světskou osobou pokládali za číře civilní obřad s účinky čistě civilními a nikoliv za smlouvu manželskou. Kde stát žádá civilního sňatku, nestaraje se, uzavrou-li snoubenci též sňatek církevní a kdy tak učiní, má býti církevní manželství uzavřeno dříve. Podobně možno poučiti katolické úředníky, před nimiž se sňatek uzavírá, aby neobmýšleli nic leč civilní smlouvu. Nucený civilní sňatek, spojen jsa s mnohými nesnázemi, má za následek, že zvlášť chudší třídy žijí jen civilně oddáni, jelikož nejsou dost osvíceny anebo nemají dosti kdy, aby se staraly ještě o církevní oddávky. Církev povoluje tento sňatek jako formalitu, kterou si manželé zjednávají občanská práva.

Civilní sňatek je hříšný: poněvadž zákony manželské jsou tu dány od vrchnosti, které v té věci žádného práva nepřisluší; poněvadž manželství se zbavuje svátosti, která mu

přirozeně náleží; poněvadž snoubenci jsou nuceni proti svědomí vykonati skutek od církve zakázaný; poněvadž stát chrání svou vážností spojení nedovolené; poněvadž rozvádí manželství před Bohem a církví uzavřené; poněvadž povrhne právem církevním, živí indiferentismus (lhostejnost nábož.), připouští k sňatkům snoubence, jimž vadí překážka různého náboženství; poněvadž dává na jevo, že smlouvu od svátosti lze oddělit. Hříšnost civilního sňatku není stejná. Nejméně zloby projevuje civilní sňatek podmíněčný (z nouze), největší pak civilní sňatek naprosto závazný.

5. Bohoslovci uvažují také, má-li stát právo stanoviti zrušující manželské překážky u nekřesťanů. Sňatek mezi nekřesťany není ovšem svátost; je to sňatek přirozený. Církev si nad ním neosobuje práva, její pravomoc týká se jen křesťanů. Co jest mi na tom, abych soudil ty, kteří jsou vně (1 Kor. 5, 12), dí sv. Pavel. Však jaký je poměr pohanství k němu? — Z bohoslovců praví jedni, že jí podléhá, druzí že nikoliv. Bohoslovci, kteří upírají státu moc ve věcech přirozeného manželství, odůvodňují svůj názor, říkouce: sňatek byl hned od počátku obrazem budoucího spojení Krista s církví, tedy věcí svatou, od věcí světských oddělenou, sňatek byl dříve nežli stát, jenž z něho vznikl, a proto je stále smlouvou přirozenou a nikoliv státní, občanskou. Kdyby světská vrchnost byla od Boha ustanovena též jako náboženská vrchnost, měla by manželské věci v moci. Ale poněvadž Bůh ustanovil církev jako jedinou duchovní vrchnost na zemi, nemá žádný stát nad manželskými věcmi pravomoci. Uvádí se výrok Pia VI. z r. 1789, že se klame, kdo manželství, i když není svátostí, má za smlouvu pouze občanskou, anť je to smlouva podle přirozeného zákona, od Boha před zákony civilními ustanovená. Papež uvádí, jak viděti, naznačene svrchu důvody. Na námitku, že církev všude není rozšířena a že by tudíž o manželské věci nebylo od Boha dobře postaráno, obhájci odpovídají, že je vůle Boží, aby církev byla všude. Na námitku, že manželství, jsouc dříve nežli církev, nepodléhá stejně církvi jako státu, odpovídají zajisté právem, že manželství nyní je svátostí, kterou dříve nebylo. Bohoslovci ti předpokládají ovšem, že moc náboženská není spojena s mocí státní v týchž rukou.

Větší část bohoslovců přidržuje se však náhledu, že stát má pravomoc na manželské věci mezi nekřesťany, že má právo, potvrzovati zrušující překážky, plynoucí z práva přirozeného, že může ustanoviti také nové. Toto právo odvozují z povinností, které stát má, starati se o blaho společnosti, z toho, že v nekřesťanském státu má sňatek též povahu civilní smlouvy a že stát je pravidelně také vrchností náboženskou, anebo aspoň zástupcem náboženství, z toho, že kongregace prohlašovaly pohanství sňatky, uzavřené přes překážky, státem ustanovené,

za neplatné. Moc státu je ovšem omezena. Stát nemůže prohlásiti platné manželství za neplatné, neboť nad přirozeným právem nemá moci. Manželství platné je před Bohem platné a tudíž nerozlučitelé. Též nemůže manželské zákonodárství, platné pro pohany, rozšířiti na křesťany.

Civilní sňatek katolíků je neplatný a ti, kdož jej uzavřeli, jsou veřejnými hříšníky. Proto nemohou býti připuštěni k svátostem, leč se od sebe oddělí, anebo uzavrou sňatek církevní. Sňatek civilní nemá ani povahu zasnubu, takže nevzniká ani překážka, která jinak z platného zasnubu pochází. Ano tam na civilní sňatek, je-li dokonán souloží, dlužno hleděti jako na pokus o manželství, takže vzniká u strany, která je rozvedena, překážka zločinu.

Kněží (též podjáhní a jáhni) a řeholníci se slavnými sliby uvalují na sebe, uzavrou-li civilní sňatek, e x k o m m u n i k a c i (klatbu vyloučení), sv. Stolicí vyhrazenou; když manželství dokonají, propadají i r r e g u l a r i t ě zdánlivého dvojženství.

Dnes je mnoho lidí nekřtěných, kteří nenáleží k žádnému vyznání. Taci uzavírají občanský sňatek, neboť jsou to pohané. Od bohoslovců projednává se při této příležitosti zajímavá otázka, jakou mocí stát dává jim manželské zákony. I přirozené manželství je věc svatá, náboženská. Mnozí praví: mocí náboženskou, ne číře civilní. Než jestliže se stát prohlašuje za útvar číře beznáboženský? Dlužno říci, že tak činí proti přirozenosti, i že přirozené smlouvě manželské zůstává přes to náboženský ráz.



OBSAH.

Díl III.

KNIHA VIII.

O svátostech.

Strana :

O svátostech	3
Část I.: O svátostech vůbec.	
Co jsou svátosti	6
Svátosti v dějinách lidstva	15
Jest sedmero svátostí	21
O látce a tvaru svátostí	34
Svátosti Nového zákona působí milost	39
Jakou milost uděluji svátosti	52
Spor o to, jak se účinnost svátostí děje	54
O nezrušitelném znaku	62
Ustanovení svátostí Pánem Ježíšem	70
Kdo uděluje svátosti	80
Na čem platnost svátostí je nezávislá	84
O úmyslu při udělování svátostí	92
Čeho je třeba k dovolenému konání svátostí	98
O povinnosti udělovati a odpírati svátostí	101
O přijímači svátostí	104
O svátostinách	112
Část II.: O svátostech zvlášť.	
O křtu	120
Ustanovení křtu Pánem Ježíšem	123
Podstatné části křtu	127
O účincích křtu	137
O potřebnosti křtu	143
O přijímači křtu	151
O udělovateli křtu	158
Dodatek	171
Biřmování	173
Biřmování je svátost od Krista ustanovená	174
O látce a tvaru biřmování	180
O účinku biřmování	188
O přijímači biřmování	191
O udělovačích biřmování	195
Svátost oltářní	200
Oddíl I.: O skutečné (reální) přítomnosti Kristově v eucharistii	205
Bludy o přítomnosti Páně ve svátosti	205
Důkaz o přítomnosti ze slov zaslíbení	209
Důkaz o přítomnosti ze slov ustanovení	217
Eucharistie v době apoštolské	228
Důkaz o přítomnosti z podání	229
O přepodstatnění (transsubstanciaci)	257
O způsobách	266
O způsobu, jak je Kristus v eucharistii přítomen	276
O nerozsažné a mnohonásobné přítomnosti Kristově v eucharistii	281

Oddíl II.: O eucharistii jako svátosti	291
Zevní znamení eucharistie	292
O epiklesi	299
O stálé přítomnosti Pána Ježíše v eucharistii	311
O účincích eucharistie	314
O potřebě eucharistie k spáse	323
O přijímání eucharistie	334
Udělovatel eucharistie	339
Oddíl III.: Eucharistie jako oběť	341
Pojem oběti	343
Mše sv. je pravá oběť. Důkaz z Písma	351
Mše sv. je pravá oběť. Důkaz z podání	358
Oběť kříže	365
O podstatě mše sv.	367
Vztah mše sv. k oběti na kříži	367
Podstata mše sv. je v proměnění	371
Jak proměnění značí zabití žertvy	375
O účelu mše sv.	380
O účincích mše sv.	383
Svátost pokání	390
Pán Ježíš ustanovil svátost pokání	392
Moc církve rozhřešovati vztahuje se na hříchy všechny	400
Svátostná moc všechny hříchy odpouštět je moc soudní	415
Zevní znamení svátosti pokání	419
Látka svátosti pokání	420
Lítost	424
Lítost dokonalá	431
Lítost nedokonalá	437
O vyznání hříchu (zpovědi)	443
Dodatky k vyznání hříchů	450
Zpovědní tajemství	461
O dostiučinění	469
O tvaru (rozhřešení) svátosti pokání	479
O účincích svátosti pokání	484
O přijímání a potřebě svátosti pokání	490
O rozdávaci svátosti pokání	495
O odpustcích	502
Základ a rozvoj odpustků	505
Co souditi o zlořádech s odpustky	516
Dodatek	520
Svátost posledního pomazání	522
Poslední pomazání je svátost	523
Účel posledního pomazání	533
Viditelné znamení posledního pomazání	538
Účinek posledního pomazání	543
Přijímač a rozdáváč posledního pomazání	547
Svátost svěcení kněžstva	556
Svěcení kněžstva je svátost	557
Svěcení nesvátostná	561
Svěcení svátostná	568
Viditelné znamení svěcení kněžstva	582
Účin svěcení	589
O přijímání svěcení	592
O celibátu duchovních	595
O udělování svěcení	600
O manželství	604
Manželství je svátost od Pána Ježíše ustanovená	612
Smlouva a svátost v manželství	618

Viditelné znamení manželství	626
O účincích svátosti manželství	628
Nerozlučnost manželství	630
O zevní nerozlučnosti manželství	637
O jednosti manželství	646
O osobách při sňatku zúčastněných . . .	650
Zda manželství jednotlivcům je potřebné	655
O moci církve ve věcech manželských	658

Rejstřík obsahový.

- Akolytát 566.
 Aronovci a svátost Starého zákona 18.
 Bázeň při pokání 438.
 Beránek, svátost Starého zákona 18.
 Biskupství (episkopát) 574, je svátost 575, při svěcení tři biskupové 576.
 Biřmování 173, a charismata 191, b. a křest ve staré církvi 176, bludy 178, jména 174, b. a dítky 192, výtky pravoslavi 194.
 Biřmování a zevní znamení, látka 181, 184, křížmo 183, tvar 187.
 Biřmování a nezrušitelný znak 190, opakování b. 179, přijímač 191, přijetí hodné 192.
 Biřmování a udělovatel řádný a mimořádný 195, 197, zplnomocnění kněze 198, 190, výtky pravoslavi 198.
 Biřmování, ustanovení b. 174, 179, účinky 188, zvláštní účinky 189.
 Biřmování a vzkládání rukou 185.
 Biřmování, závaznost biřmování 192, výtky pravosl. 186, 189.
 Celibát duchovních 595, kdy zaveden 596, původ božský či církevní 597, výhody 590, námítky 590.
 Cena mše sv. 386.
 Církev katolická jediná držitelka svátostí 83.
 Dítky nekřtěné 157, opuštěné a křest. 157.
 Dostiučinění při pokání 469, kněz musí je ukládati 475, co působí a jak 475, kdy se koná 478, jaké skutky se ukládají 476, lze-li je konati za jiné 477, patří k úplnosti pokání 474.
 Dostiučinění záslužné 476.
 Dovolené konání svátostí 98.
 Důstojnost svátostí 4, větší a menší 30.
 Epiklese 299.
 Eucharistie 200, jako svátost 291, jako oběť 343.
 Eucharistie a bludy (Pasch. Radbertus, Berengar, Petr de Buis, reformátoři, anglikáni) 205 n., jméno 201, předobrazy 204, v době apoštolské 228.
 Eucharistie a předpodstatnění, výklad a význam slova 257 n., obsahuje tři pravdy 259, bludné nauky 259, scholastický výklad 264.
 Eucharistie a přítomnost Páně, ze slov zaslíbení 209 n., obrazné pojímání slov nemožné 213, přirovnání k manně 213, námítky 213, 215, slova zaslíbení v podání 216.
 Eucharistie a přítomnost Páně, ze slov ustanovení 217, smysl obrazný a skutečný 217, 222 n., slova ustanovení podle evangelií 218, podle pravidel jazykových 219, podle okolností 220, námítky 224 n.
 Eucharistie a přítomnost Páně, podle důvodů vhodnosti 227.
 Eucharistie a přítomnost Páně podle podání do III. stol. 229 n., v III. stol. 236 n., do nicejského sněmu 239, podle otců východ. 240, západ. 244, syrských 247, sněmů 251, liturgie 252, podle vých. sekt 254, katakomb 255.
 Eucharistie a nauka sv. Otců 256, námítky z nich 248.
 Eucharistie a přítomnost Páně, jak, celý 276, pod každou způsobou 277, v každé části 279, i před rozdělením 271, nadpřirozeně 282, nerozsažně 282, důsledky z toho 286, na mnohých místech 289.
 Eucharistie a způsoby, fyzická věc 267, jak si je máme mysliti

272, kvantita 273, když se kazí 274, hylomorfismus 275, poměr jich k tělu Páně 287.

Eucharistie jako svátost 291, látka vzdálená 293, jaký chléb 293, jaké víno 294, voda k vínu 294, chléb kvašený a přesný 296, symbolika obou 297, látka bližší 298, tvar 296.

Eucharistie a stálá přítomnost 311, úcta klanění 312, podávání mimo mši sv. 313.

Eucharistie a účinky 314, hřích 318, první milost 318, svátost živých 318, kdy působí 319, ožije-li 319, přirovnání k pokrmu 321.

Eucharistie a potřebnost k spáse 323, přijímání dětí 324, v rozkolné církvi 328, pod jednou 329.

Eucharistie a přijímač 384, příprava 385, svatokrádež 386, lačnost 387, duch. přijímání 388, časté přijímání 388.

Eucharistie a udělovatel 389, kněz 340, jáhen 341, kdy lze podávat 342.

Eucharistie jako oběť 343, zničení žertvy 349, oběť a mučednictví 350, rozdělení obětí 350. — Dále viz: mše sv.

Exomologesis 450.

Ex opere operato 40, bludné názory o tom 49.

Exorcistát 565.

Ex voto, přijetí svátosti slibem 105.

Generální absoluce 515.

Hřích, počet a okolnosti při pokání 457, všední 458.

Hylomorfismus 275.

Chléb kvašený a přesný 296.

Chleby předkladné svátost Starého zákona 18.

Jáhensství 568, původ 569, svátost 570, zevní znamení 569.

Jáhanky 571.

Jednost manželství 649.

Jubilejní rok 515.

Kapitální hřích a pokání 407.

Kněz při sňatku 650.

Kněžství (presbyterát) 571, svátost 572, zevní znamení 573.

Křest 120, jméno 121, památky z první církve 171n, předobrazy 122, předpovědění 122.

Křest a podstatné části, látka 127, 130, tvar 133, změna tvaru 135, nezrušitelný znak 141, kmotři 163, obřady 164, v pravosl. církvi 169,

pohroužení 131, 133, oblití, určité osoby 137.

Křest a pokuty 141, zpověď před křtem 142.

Křest a potřebnost 143, kdy 145, 152, v nebezpečí 155.

Křest a přijímač, dospělý 151, dívky 152, odkládání 156.

Křest a účinky 137, milost a hřích 139, křestní slib 171.

Křest žádosti 145, krve 148, mučedník hříšník 150.

Křest a udělovatel 158, z nouze 161, 171.

Křest, ustanovení od Krista 125n.

Křest od odpadlíků 47, 161, od pohanů 90, 161, od žen 162.

Křest kacířský a milost 91.

Křest sv. Jana Kř. 126.

Křest ve jménu Pána Ježíše 134.

Křest, sv. Ambrož a Mikuláš I., 135.

Křesťané a nehodný kněz 100.

Křížmo při křtu 170.

Lačnost k přijímání 387.

Látka svátostí 34, Pismo 34, sv. Otcové 35, bohoslovci 36.

Látka svátostí a vých. církve 36.

Látka a tvar, vhodnost toho jména 36.

Lektorát 565.

Lítost (při pokání) 424, jaká 429, malé hříchy a lítost 430.

Lítost a dokonalá láska 431.

Lítost dokonalá 431, je-li potřebná k svátosti 436, nedokonalá 437, z bázně 440, stačí-li při pokání 441.

Manželství 605, přirozené 605, účel 607, manželství jako smlouva 609, manželská soulož 610.

Manželství, svátost od Pána Ježíše 612, smlouva a svátost 618, manželství a různá vyznání 622, pod podmínkou 625.

Manželství, viditelné znamení 626, účinky 628, spojení vnitřně nerozlučné 629 630, 645, nerozl. a přiroz. zákon 631, n. a cizoložství 633, nerozl. zevní 637, výsada sv. Pavla 438, n. a slavné sliby 641, neroz. a papež 644.

Manželství, jedinstvo 646, mnohoženství 646, mnohoženství a Starý zákon 648, mnohoženství postupně 649.

Manželství, kdo může je uzavřít 650, katolíci a nekat. 652, potřebnost manželství pro jednotlivce 655, moc církve 658, státu 662, 664, překážky

manželství 653, 658, 661, panictví a panenství 658.

Manželství občanské (civilní) 662.

Mazání cara na Rusi 33.

Milost ze svátostí a bludaři 39, ex opere operato 48, milost jiná 52, kdy rovná a kdy různá 52, svátostná 54.

Milostivé léto 510.

Mnohoženství 646.

Mormoni 646.

Mše sv. 851, oběť 351, námitky 357, obřady 375.

Mše sv. a oběť kříže 367, a poslední večeře 371, na Vel. pátek 375.

Mše sv., podstata 367, v proměnění 372, jiné názory 374, zabítí žertvy 376, dvojí proměnění 379.

Mše sv. účel (oběť chvály ...) 380, účinky 383, čtyři obětníci 383, ovoce 385, cena 386, povinnost sloužití 388.

Mučedník hříšník 150.

Mytí nohou a svátost 31.

Nerozlučnost manž. 630n.

Nezbytnost prostředku a příkazu 105.

Nezrušitelný znak při svátostech, bludaři, důkazy 62, co jest 66, jeho účel 67, nezrušitelný zde a na věčnosti 69.

Nezrušitelný znak jen u tří svátostí 70.

Oběť 343.

Oběť kříže 365n.

Oblévání při křtu 132.

Obřady mše sv. 375, při svátostech a církev 81, při sňatku 654.

Obřízka, svátost Star. zák. 18 obřízka a dívky 19.

Očisty, svátost Star. zák. 18.

Odpustky 502, a pokuty 504, zemřelým 504.

Odpustky a jejich počátek a rozvoj 508.

Odpustky a podmínky 510, 513, živým a mrtvým 512, umírajícím 514.

Odpustky a zlořády 516.

Odpustky a pravoslavi 520.

Olej při posledním pomazání a jeho význam 538.

Oltář výsadový 514.

Ostiariát 564.

Ovoce mše sv. 585.

Ožítí svátostí 49, 109, které 109n, při eucharistii 319.

Památky na křest z prvotní církve, jejich věroučný význam 171.

Panictví a panenství 656.

Platnost svátostí, na čem závisí a nezávisí 84, osob. svatost

rozdače 86, jeho víra 88, u přijímače 108.

Počet svátostí Nového zákona a bludaři 21, reformátoři a pravosl. církev 25, 33, proč sedm 27.

Podávat eucharistii, kde lze 342, mimo mši sv. 313.

Podstatné části svátostí 38, jsou nějak od Krista 38.

Podjáhenství 566.

Pohružování při křtu 131, 133.

Pokání vůbec, svátost 390, bludy 392.

Pokání a dostiučinění 469

Pokání a látka 420, mínění Skotovo 422.

Pokání a lítost 424n, bez lítosti 442.

Pokání moc soudní 415, podobnost a rozdíl 416, 419.

Pokání potřebné komu 490, kdy 493.

Pokání a rozdač 495, poznámky pro zpovědníka 501.

Pokání a tresty časné a věčné 470n.

Pokání tvar 479.

Pokání, účinky 484, ožijí-li hříchy 484, zásluhy 486, jak 488.

Pokání, ustanovení od Pána Ježíše 392, důkaz 393.

Pokání, všechny hříchy se odpouštějí 400.

Pokání veřejné 408, na východě 410, na západě 411, veřejné vyznání 413.

Pokání zevní znamení, důkaz 396, 419.

Poklad církve 505.

Pořad svátostí 30, skupiny 30, námitky 31n.

Poslední pomazání 522, svátost 523, výklad slov sv. Jakuba 524, podání 528, scholastikové 531.

Poslední pomazání a přijímač 547, v pravoslavi 549, výtky pravosl. 551, 555, jaká nemoc 550, kolikrát 549.

Poslední pomazání, potřebnost 552.

Poslední pomazání, účel 533, výklad P. Kerna 533.

Poslední pomazání, účinek 543, pravosl. výtky 543, podmíněný účinek 547.

Poslední pomazání, udělovatel 553, kolik udělovatelů 554.

Poslední pomazání, viditelné znamení, látka vzdálená 538, olej svěcen od biskupa 539, látka bližší

540, tvar 541, způsob tvaru oznamovací a prosebný 542.

Povinnost udělovati svátosti 101, kdo a jak je vázán 101, odepřítí svátosti 102, přijímání je 105.

Předsevzetí při pokání 427.

Překážky účinnosti při svátostech 41.

Přepodstatnění 257.

Přijímač svátostí 104.

Přijímání dětí 324, v rozkolnické církvi 329, pod jednou 329, duchovní a časté 388, příprava 385.

Příprava k svátostem 110.

Přítomnost kajícího při rozhřešení 459.

Pud pohlavní, ukájení 611.

Reserváty při zpovědi 499.

Rigorismus první církve při pokání 404.

Rozhřešení, formule 456, oznamovací a prosebné 499, 485, nemocného v bezvědomí 423, přítomnost kajícího 459.

Rehořovy mše 514.

Sakramentáře a zpověď 455.

Slib křestní 171.

Smíření s církví při pokání 407.

Svátost 3, jméno 6, posvěcující prostředek 3, symbol 11.

Svátosti Starého zákona 9, bludaři 13n.

Svátosti v stavu nevinnosti 15, zákona přirozeného 15, zák. Mojžíšova 15, 17, Nov. zákona 15, 20.

Svátosti Nov. zákona a milost 39, jak působí 55, jako příčina mravní 57, přípravně 57

Svátosti živých a mrtvých 48, svátosti a církev 80.

Svatokrádež 111.

Svátostiny 112, od církve 114, účinky 114, působnost odkud 116, co udělují 117, potřebnost 118, svátostiny a stav milosti 101.

Svěcení kněžstva 556, protestanté 557, svátost 558.

Svěcení svátostná a nesvátostná 561, 568, protest. námítka 373.

Svěcení, jedna svátost o třech stupních 577.

Svěcení a pravosl. výtky 578.

Svěcení, kdy se uděluje 577, pravosl. 587, anglikánské 586, platné 600, dovolené 601, rozkolné a kačířské 602.

Svěcení, viditelné znamení, látka 582, tvar 585.

Svěcení a účín 589, nezrušitelný znak 590, pravosl. 591.

Svěcení a přijímač 592, biskupem jen kněz 593, kdy je svěcení dovoleno 594.

Svěcení a udělovatel 600, nižších svěcení 603.

Tajemství zpovědní 461, mučedníci 461, kdo vázán 462, jak lze vědomosti ze zpovědi užítí 463, názory o tom 466, odůvodnění zpovědního tajemství 468.

Tajemství zpovědní a veřejná zpověď a veřejné pokuty 464.

Tresty časné a věčné při zpovědi 470.

Tvar svátostí 34, je posvěcující 51.

Účinnost svátostí, odkud 72.

Udělovatel svátostí 80, moc církve 80, sobě 83, u. a stav milosti 98.

Úmysl u přijímače svátostí 106.

Úmysl udělovatele svátostí 92, scholastikové o úmyslu 93, pouze zevní nestačí 96, vnitřní 97, prostý a podmíněný 97.

Ustanovení svátostí 70, jak 71, všech 72, protestanté a 7 svátostí 74.

Vdovec, vdova a nový sňatek 649.

Viditelné znamení svátostí 3, 8.

Vykupování z pokut 415.

Výměr svátostí a jeho vývoj 23.

Výsada sv. Pavla 638.

Vývoj zpovědi 450, 454.

Vyznání hříchů veřejné 413, viz zpověď.

Zaslíbení eucharistie 209.

Zevní znamení, podstata jeho od Krista 76, platné a neplatné 78.

Zlořády při odpustcích 516.

Znamení přirozené a umělé 12, spekul. a prakt. 12.

Zpověď bez lítosti 442, laikům 496, pravomoc 496, zp. papeže 500, všech hříchů 343, tajná a veřejná 450, zp. trojí v staré církvi 454, užitečnost 461, telefonem 483.

Zpověď, mohla-li ji ustanovit církev 492.

Zertva při mši sv. 376.