KNIHOVNA
CYRILO-METODĚJSKÉHO TISKOVÉHO SPOLKU NA VELEHRADĚ.
ŘIDÍ DR. FRANT. HRACHOVSKÝ.
SVAZEK 9. SVAZEK 9.

KATOLICKÁ VĚROUKA

NAPSAL
DR JOSEF POSPÍŠIL,
KAPITOLNÍ DĚKAN V BRNĚ, ČLEN AKADEMIE SV. TOMÁŠE V ŘÍMĚ A DOPISUJÍCÍ ČLEN ČESKÉ AKADEMIE PRO VĚDY, SLOVESNOST A UMĚNÍ A KRÁLOVSKÉ ČESKÉ SPOLEČNOSTI NAUK V PRAZE.

DÍL IV. *a)*

1922.
NÁKLADEM CYRILO-METODĚJSKÉHO TISK. SPOLKU NA VELEHRADĚ.

O BOHU VTĚLENÉM.

TRAKTÁT
SPEKULATIVNĚ DOGMATICKÝ.

NAPSAL

Dr. JOSEF POSPÍŠIL,

KAPITOLNÍ DĚKAN V BRNĚ, ČLEN AKADEMIE SV. TOMÁŠE V ŘÍMĚ A DOPISUJÍCÍ ČLEN ČESKÉ AKADEMIE PRO VĚDY, SLOVESNOST A UMĚNÍ A KRÁLOVSKÉ ČESKÉ SPOLEČNOSTI NAUK V PRAZE.

1922.

NÁKLADEM CYRILO-METODĚJSKÉHO TISK. SPOLKU NA VELEHRADĚ.

BISKUPSKÝ ORDINARIÁT V BRNĚ.

Č. 923. V Brně, dne 3. července 1922.

Jeho Milosti
Nejdůstojnějšímu Panu apoštolskému protonotáři, prelátu
Msgru dru JOSEFU POSPÍŠILOVI,
kapitolnímu děkanu a generálnímu vikáři etc. v Brně.

Biskupský Ordinariát velice potěšen mistrovskou prací Vaší Milosti „O Bohu vtěleném“, jež dle posudku censora ex officio Msgra dra Josefa Dvořáka jest dílem po stránce dogmatiky positivní i spekulativní velmi důkladně vypracovaným, duchem eminentně církevním, blahopřeje Vaší Milosti k práci tak výborné, přeje jí co největšího rozšíření a uděluje dílu „O Bohu vtěleném“ milerád církevní schválení.

Toto schválení třeba na knize vyznačiti aspoň slovy:

Č. 923.

Nihil obstat:
Dr. Jos. Dvořák,
censor ex officio.

Imprimatur:
† Norbert Jan,
biskup.

VYTISKLA KNIHTISKÁRNA „SNAHA“ (FR. OLŠOVSKÝ) V HRANICÍCH.

SLOVO K ČTENÁŘŮM.

Snad bude mnohým čtenářům nápadno, že počínám uveřejňovati traktát o „Bohu vtěleném“ nepředeslav traktátů „O Bohu jednom podle přirozenosti“, „O Bohu trojjediném podle osob“ a „O Bohu Stvořiteli“, jak by logický postup žádal. Tyto tři části mám v rukopise úplně hotové a k tisku připravené. Ale při nynějších vysokých cenách všech tiskařských prostředků a potřeb nebylo mi možno nalézti nakladatele, který by byl ochoten převzíti na sebe risiko s vydáním tak objemné práce spojené. Proto jsem se vzdával již naděje, že při svém pokročilém věku se dočkám vydání mnoholeté práce své. — Než mimo očekávání přišly mi s velikou ochotou vstříc: Skupina společnosti sv. Cyrila a Metoděje v Olomouci a slavný Cyrilo-Metodějský tiskový spolek na Velehradě, jenž s velikou munificencí, zásluhou Nejdůstojnějšího pana arcibiskupa olomouckého *dra Ant. Cyrila Stojana*, na návrh p. sekretáře *dra Františka Hrachovského*, se odhodlal na svůj náklad práci moji vydati. Při tom mi však radil, abych nezačal s vydáním prvých tří traktátů, nýbrž s traktátem čtvrtým „O Bohu vtěleném“, poněvadž podle jeho soudu traktát tento přijde snad duchovenstvu vzhledem k nynějším poměrům a jejich potřebám více vhod, než traktáty, které logicky v soustavě katolické věrouky mají předcházeti. A já jsem se této jeho radě milerád podřídil. Neb sám uznávám, že v nynější době nauka o Kristu, Bohočlověku, o jeho díle výkupném, jeho nekonečné lásce, atd. jest naukou nejdůležitější z celého Božího Zjevení. Vždyť v Božské osobě Kristově, v níž jest hypostaticky spojena Božská i lidská přirozenost a v jeho díle výkupném vrcholí veškera Božská pravda Kristem nám zjevená. A proto také boj, který se nyní na celém světě proti Církvi katolické rozzuřil, jest v první a poslední řadě namířen proti Božství Krista Pána. Neboť nepřátelé naši dobře vědí, kdyby se jim podařilo ze srdcí křesťanských vyhladiti víru v Krista Boha, — člověčenství jeho by již připustili — že také zničí Církev katolickou, toto mystické tělo Krista Pána, Boha člověka. A proto také soustavný rozbor a výklad Zjevení Božího, jak nám jej katolická dogmatika podává, směřuje hlavně k osobě Kristově a k výkupnému dílu, které Kristus jako Bohočlověk k naší spáse vykonal. Nauka o Bohu jednom a jediném, o Nejsvětější Trojici a o Bohu Stvořiteli, klade jen základ k traktátu o Bohu vtěleném, a stati, které na tento traktát v každé dogmatice následují, jako nauka o milosti, o svátostech a posledních věcech člověka, jsou jen nutným důsledkem, plynoucím z pravdy, že Syn Boží se stal člověkem. A poněvadž nauka o Kristu Bohočlověku jest vrcholem a těžištěm veškeréko Zjevení Božího, snažil jsem se pokud možno všestranně o ní pojednati, čehož důkazem jest také nemalý objem této práce.

Pouěvadž s osobou Kristovou a s jeho dílem vykupitelským co nejtěsněji souvisí Matka Krista Pána a sv. Josef, bylo nezbytně třeba k traktátu christologickému a soteriologickému (k traktátu o vtělení Syna Božího a o jeho díle vykupitelském) připojiti nauku o Panně Marii (Mariologii) a ukončiti jej výkladem poměru sv. Josefa k Blahoslavené Panně, ke Kristu Pánu a k spáse člověčenstva, tak jak tomuto poměru sv. Otcové a bohoslovci katoličtí obecně učí, i když Církev katolická se o jednotlivých bodech tohoto poměru svým neomylným úřadem učitelským formálně ještě nevyjádřila.

Víra v Krista Bohočlověka a v jeho spasitelské dílo jest stěžejnou otázkou pro život člověčenstva vůbec a našeho českého národa zvlášť. Jsme národem malým, obklíčeným se všech stran nepřáteli, kteří dychtivě čekají na vhodnou chvíli, aby se na nás vrhli a zbavíce nás sotva nabyté politické samostatnosti, podmanili nás opět svému panství, pod kterým jsme tak dlouho úpěli. Tomuto nebezpečí odolá národ náš jen tenkráte, bude-li spojen v jednotný obranný šik, připravený každé chvíle chrániti až do těch hrdel své svobody, tak těžce získané. Než této jednoty nelze si vůbec ani pomysliti bez živé víry v Ježíše Krista, tak jak ji Církev katolická veškerému světu neomylným svým úřadem učitelským hlásá. Vidíme nyní na vlastní oči, čím více se v národě našem nevěra šíří, že tím více se celý národ rozštěpuje a rozděluje na přerůzné strany, které místo aby pracovaly k společnému blahu celého národa, mají jen svůj strannický hmotný zisk na zřeteli, a proto se snaží potlačiti a zničiti každou druhou stranu, která jí v dosažení tohoto cíle jakýmkoliv způsobem překáží.

Nejosudnějším následkem poslední války jest vymizení křesťanské lásky z veřejného života všech národů. Bez lásky, která jediná dovede mírniti jednak rány, ze kterých přemožení národové krvácejí, jednak také bezohledné požadavky vítězů, nelze však očekávati trvalého míru v nynější době. Jako před Kristem neznali národové nejen pohanští, nýbrž ani národ židovský, lásky k nepříteli, tak jí neznají nyní ani křesťanští národové, kteří aspoň co se týká tak zvaných tříd intelligentních dali výhost víře v Krista a jeho mravnímu zákonu. A je-li Kristova láska k bližnímu životní otázkou a podmínkou míru mezi všemi národy, jest jí povýtečně v národě našem. Neb Kristus jest nejdokonalejším ideálem této lásky. Národové křesťanští, aspoň jejich vůdčí representanti, namnoze již nevědí, čím jest Kristus jak jednotlivcům, tak i společnosti lidské vůbec. A proto má v nynější době naše duchovenstvo přesvatou povinnost, s horlivostí apoštolskou lidu našemu při každé příležitosti, opportune, importune, klásti na srdce, že pro žádný národ vůbec a pro náš národ zvlášť, není pro život věčný i časný jiné spásy, leč ve vtěleném Synu Božím. A obzvláště jest povinno, jeho nekonečnou lásku, kterou člověčenstvu prokázal svou smrtí, založením Církve sv., ve které až do skonání světa v díle své nebeské lásky pokračuje, ustanovením sedmera svátostí atd., plamenným jazykem hlásati na kazatelně, ve škole, při udělování sv. svátostí a vůbec ve všech výkonech svého kněžského úřadu lidu našemu. Nadšeným líčením lásky Kristovy a všech ostatních jeho ctností, jimž ovšem musí vším úsilím přizpůsobovati také veškeren život svůj, povede duše sobě svěřené nejen k životu věčnému, nýbrž vykoná také dílo eminentně

vlastenecké. Neboť láska ke Kristu smíří opět strany mezi sebou rozvaděné a tak mocně přispěje k sjednocení všech jednotlivých vrstev a tříd národních, sobě odcizených a vespolek se potírajících. Duchovenstvo naše zachránilo náš národ před záhubou národní. Existence národní jest mu nyní zabezpečena. Nicméně hrozí mu záhuba ještě horší a osudnější, a to jest odvrat od Krista, jeho nebeské nauky, jeho ctností a tím odvrat také od veškeré vzdělanosti křesťanské. Kéž naše duchovenstvo v této mé práci, kterou jemu hlavně věnuji, nalezne aspoň některé myšlenky, kterými bude moci osvítiti rozum a ohřáti srdce lidu našeho a tak v něm vzbuditi aspoň tušení nebeské spásy, kterou Kristus člověčenstvu získal svou smrtí na kříži, a kterou v Církvi sv. národům všech míst a všech věků přivlastňuje a přivlastňovati bude až do skonání světa!

V Brně, na slavnost našich sv. věrověstů Cyrila a Metoděje 1922.

Spisovatel.

A)

CHRISTOLOGIE.



I. O BOHU VTĚLENÉM.

§ 1.

Úvod.

V Bohu jsou tři Božské osoby numericky jedné a téže bytnosti a přirozenosti: Otec, Syn a Duch Sv. Ačkoliv tyto tři Božské osoby vzhledem k společné přirozenosti jsou vždy vespol nejen co nejtěsněji spojeny, nýbrž se také vzájemně pronikají a prostupují, přece se co do svých osob věcně od sebe liší, tak že možno o vlastnostech jednotlivých osob zvlášť jednati a při tom nepřihlížeti k vlastnostem ostatních osob. V traktátu christologickém budeme již předpokládati tajemství Nejsvětější Trojice a vzájemný poměr jednotlivých Božských osob a jen dokazovati, že druhá Božská osoba k spáse člověčenstva přijala na sebe z Blahoslavené Panny Marie přirozenost lidskou a stala se člověkem. Proto od okamžiku, ve kterém se Syn Boží v přesvatém lůně Blahoslavené Panny vtělil, jest Bohem a člověkem, čili Bohočlověkem. A poněvadž Nejsvětější Trojici známe jen ze Zjevení Božího a Zjevení toto nám Syna Božího, druhou Božskou osobu, předvádí jako Boha a zároveň jako člověka, nelze při důkazu jeho Božství nepřihlížeti zároveň také k jeho člověčenství a při důkazu jeho člověčenství k jeho Božství. Proto v christologii jest stále na zřeteli míti, že Ježíš Nazaretský, jenž se z Blahoslavené Panny narodil v Betlémě v chlévě, jenž jako řemeslnický pomocník svého pěstouna sv. Josefa v Nazaretě žil a pracoval až do 30. roku věku svého, jenž tři léta chodě z místa na místo v Galilei, Samaři a Judsku hlásal příchod království Božího a sebe ohlašoval jako Messiáše ve Starém Zákoně přislíbeného, jest nejen pravým člověkem, ale zároveň také pravým Bohem. — A tento Bohočlověk, přirozený Syn Boží a přirozený syn lidský, jest Vykupitelem veškerého člověčenstva. Kristus Bůh a zároveň člověk jest nejvelebnějším a nejvznešenějším zjevem nejen v životě člověčenstva, nýbrž i veškerého tvorstva. Jest středem dějin lidských, jest principem duchovního lidského života, jest alfou i omegou veškerého tvorstva, jež z něho vytrysklo a k němu zase

konečným svým určením směřuje. Kristus jest osou, kolem níž veškeré tvorstvo, jak duchové, tak i hmotné se otáčí. Narození Kristovo dělí veškeren běh dějin lidských na dvě veliké periody: periodu před Kristem a periodu po Kristu. A obojí tato perioda má svůj zvláštní účel a ráz. Účelem člověčenstva před Kristem bylo, nabýti nezvratného přesvědčení, že si bez Spasitele, Bohem samým s nebeských výšin seslaného, ve své duševní a tělesné bídě nepomůže, a proto také po jeho příchodu pořád vroucněji toužiti. A po Kristu jest člověčenstvo a všichni jednotliví národové konečně k tomu určeni, aby své spásy duchovní a hmotné hledali jen v Kristu, v jeho Církvi, která pokračuje ve výkupném a spasném díle jeho. Kristus vdechl člověčenstvu svůj život boholidský a tímto životem povýšil nejen člověčenstvo, nýbrž s člověčenstvem i veškeru vnější přírodu do sféry nadpřirozené, do sféry boholidské. A životem tímto jest jeho nekonečná láska, která ho přiměla, že sebe sama ku spáse člověčenstva takořka zmařil, vzav na sebe přirozenost lidskou, že se narodil v chudobě, v chudobě po veškeren život svůj žil a nejbolestnější a při tom nejpotupnější smrtí na kříži svou krev až do poslední krůpěje vycedil. O této lásce neměl a nemá pohanský svět před Kristem a po Kristu ani potuchy. Životem Kristovým jest člověčenstvo zbožněno (deificatum), tak že nežije již životem svým přirozeným, nýbrž boholidským životem Kristovým. Z života Kristova, hlavně z jeho lásky, ze které nás smrtí kříže z poroby ďáblovy vykoupil, člověčenstvo teprv správně poznalo Boha a jeho vlastnosti, jeho dobrotu, milosrdenství, moudrost a všemohoucnost. Žádný národ, jenž dosud nevěří v pravdu Kristovu ve veškerém jejím rozsahu a dosahu, nezná správně Boha. Jiný jest Bůh, v něhož věří na př. židé, mahomedáni, ano i různé sekty protestantské, než jest Bůh, v něhož věří a jemuž se koří Církev katolická. A proto s úžasem pozorujeme, že křesťanští národové, kteří se ve svém životě odvracejí od Krista, od jeho věrouky a mravouky a jeho prostředků spásy, ztrácejí také pořád více víru v Boha vůbec a ocitají se v úplném atheismu se všemi hroznými následky, které z něho plynou pro život jak jednotlivců, tak i rodiny, lidské společnosti, pro vědu, umění, vůbec pro veškeren život lidský. Vtělením druhé Božské osoby vyčerpal takořka Bůh svou dobrotu, lásku, moudrost a všemohoucnost. Proto Kristus, Bůh a člověk v jedné osobě, jest vrcholem, jest nejkrásnějším výkvětem (akmou) všeho tvorstva, a nejen tvorstva skutečně existujícího, nýbrž i tvorstva vůbec jen možného. Jest sice tajemstvím, jehož lidský rozum aspoň zde na světě nikdy nevystihne, jak jest možno, aby v druhé Božské osobě subsistovala od věčnosti přirozenost Božská a v čase počala v ní také subsistovati přirozenost lidská, tak že jedna a táže osoba jest Bohem a člověkem. Avšak toto tajemství vyzařuje ze sebe v rozum lidský tolik nebeské pravdy a vlévá v srdce člověka tolik blaha,

míru a štěstí, že duch lidský, jenž jen poněkud snaží se rozjímati o velebnosti a vznešenosti tohoto tajemství, nemůže věru ani pochopiti, že jsou lidé, kteří se vzpírají přijati Krista v rozum a srdce své, aneb kteří přijavše ho, zase ho odtud vypuzují. Z Krista vytryskuje všechna pravda, všechno dobro, všechna krása tvorstva přirozená i nadpřirozená. Kristus jest se životem lidským, s dějinami člověčenstva tak sloučen a spjat, že vše, co bylo a jest v člověčenstvu krásného a vznešeného, z Krista pramenilo a dosud pramení.

Spása člověčenstva duchovní i hmotná, časná i věčná, jest jediné v Kristu obsažena. Bez Krista není v životě lidském pravého pokroku, není pravé vědy, pravého umění. Bez Krista vrací se člověčenstvo k starému pohanstvu, k jeho barbarské ukrutnosti, k jeho hmotařskému požitkářství, k jeho životní omrzelosti a nudě, k jeho zoufalství. Bez Krista zeje člověčenstvu ve veškerém jeho životě jen bezedná propast a v ní úplná a všestranná záhuba. Kdyby člověčenstvo svými vlastními přirozenými silami mohlo dojíti svého posledního cíle, nabýti totiž své svrchované blaženosti, po níž touží každé srdce lidské, nač by se byl Syn Boží stal člověkem, nač by byl za nás trpěl, svou krev do poslední krůpěje vycedil a konečně v nejhroznějších bolestech zemřel? Dílo výkupné člověčenstva, v němž nám Kristus jeví právě nekonečnou vroucnost svého Božského Srdce, bylo by pak úplně marné a zbytečné. Kdyby však dílo Božské a to dílo nejvelebnější a nejvznešenější, které Bůh může vykonati, bylo marné a zbytečné, pak by Bůh jednal na výsost nerozumně a přestal by býti Bohem. Proto víra v Boha důsledně s vírou v Krista, Boha a člověka, Vykupitele a Spasitele člověčenstva, stojí a padá. A poněvadž Kristus jest pramenem a koncem, jakož i jedinou podmínkou všeho našeho blaha, proto jest v dogmatice nauce o jeho osobě, jeho přirozenosti Božské a lidské, jakož i dílu, pro které vzal na sebe přirozenost lidskou, zvláštní píli a pozornost věnovati. V nauce o Kristu vrcholí veškera nauka zjevená a proto také každá katolická dogmatika.

A poněvadž vtělení Syna Božího jest největším, nejhlubším, nejvyšším a nejširším tajemstvím naší sv. víry, není divu, že ve všech dobách Církve sv. povstalo proti němu mnoho různých odpůrců, kteří popírali buď Božství neb člověčenství Kristovo, aneb konečně způsob, jakým obě přirozenosti v Kristu jsou spojeny. A proto nestačí toliko vysvětliti a odůvodniti zjevenou nauku o Kristu a jeho díle, nýbrž jest také přihlížeti k bludům týkajícím se buď jedné neb druhé jeho přirozenosti, aneb jeho osoby.

Rozvrh traktátu:

Nauka o Kristu zahrnuje dva oddíly. První jedná o tajemství vtělení Syna Božího, kterým se druhá Božská osoba stala za účelem našeho vykoupení člověkem. Díl tento

nazývají bohoslovci obyčejně christologií. Díl druhý jedná o díle, které Kristus Bůh a člověk k naší spáse za své pozemské pouti vykonal. Tato druhá část nauky o Kristu sluje zpravidla soteriologií. A poněvadž dílo našeho vykoupení co nejtěsněji souvisí s Marií, Matkou Kristovou, druží se k dvěma prvním hlavním částem část třetí, nauka o Matce Boží. Část tuto nazývají bohoslovci mariologií. K této třetí části přistupuje konečně část čtvrtá, nauka o sv. Josefu a jeho poměru k Marii Panně, vtělenému Synu Božímu a k Církvi sv.

§ 2.

Kristus je pravý Bůh a pravý člověk.

Od okamžiku vtělení Syna Božího jest Božská a lidská přirozenost jeho v Božské osobě tak nerozlučně spojena, že při Kristu Bohu nelze odmysliti Krista člověka a Krista člověka nelze odloučiti od Krista Boha. Nicméně jest o obou přirozenostech Kristových zvlášť uvažovati a dokázati, že Kristus je pravý Bůh a pravý člověk a že Kristus Bůh a člověk jest jedna Božská osoba.

§ 3.

I. Kristus jest pravý Bůh.

§ 4.

Důkaz dogmatický.

Nejdůležitějším článkem veškerého Zjevení Božího jest Božství Krista Pána. Že Kristus jest pravý člověk, jenž má lidskou přirozenost a všechny části a vlastnosti její, o tom aspoň v poslední době nikdo rozumný nepochybuje až na některé nevěrce naší doby, kteří nemohouce se svým stanoviskem materialistickým neb pantheistickým srovnati, jak jedna a táž osoba může býti zároveň Bohem a člověkem, popírají nejen Božství, nýbrž i člověčenství Krista Pána a tvrdí, že Kristus vůbec nežil, a že není skutečnou historickou, nýbrž jen vybájenou osobou. Než domněnka tato jest tak absurdní, že žádný poněkud jen soudný člověk, a to i nejúhlavnější nepřítel náboženství křesťanského, jí vůbec váhy nepřikládá. A proto v nauce christologické jest hlavně podati důkaz, že Kristus, Syn Marie Panny, jest druhá Božská osoba v Nejsvětější Trojici, jež má s Otcem a Duchem Sv. touž Božskou přirozenost a všecky Božské vlastnosti a dokonalosti věcně s touto přirozeností totožné, neboť Kristus sám sobě připisuje:

a) Božskou vědu,
b) Božskou moc,
c) věčný život,

d) nazývá se ve vlastním smyslu Synem Božím,

e) připisuje si touž přirozenost s Bohem Otcem.

f) žádá na člověčenstvu Božské víry, naděje a lásky a zároveň úcty Božské.

§ 5.

a) Kristus si připisuje Božskou vědu či vševědoucnost.

Kristus přisvojuje sobě vědu, která v sobě obsahuje poznání podstaty Božské nejen tak, jak v sobě jest, nýbrž také, jak se může na venek ve tvorstvu jeviti. A poněvadž si Kristus připisuje takto vševědoucnost, prohlašuje se býti Bohem. Ale Kristus má také moc, o tuto svou vědu se sdíleti s lidmi podle jejich míry a chápavosti. Tak praví u sv. Matouše: „Všecko jest mi dáno od Otce mého, a nikdo nezná Syna, leč Otec, aniž kdo zná Otce, leč Syn a komu by chtěl Syn zjeviti.“[1])

Poněvadž Otce nikdo nezná leč Syn, a komu by chtěl Syn toto poznání zjeviti, jest Syn Boží jediným pramenem všeho poznání a vší pravdy. Od něho a z něho vyplývá pravá nauka o věcech Božských, od něho a z něho pramení vnitřní světlo milosti, z něhož jediné pravé jejich poznání vzniká v myslích lidských. Kdyby mimo Krista bylo možno pravdu nějakou poznati, pak by mu nebylo také od Otce všecko dáno. Poznání a věda Otcova jest zároveň také poznáním a vědou Synovou, a poznání a věda Synova jest poznáním a vědou Otcovou. Poznání Otcovo má na prvém místě předmět nejen poznání sama sebe, nýbrž i Syna a Ducha Sv., a poznání Synovo má za předmět nejen poznání sama sebe, nýbrž i poznání Otce a Ducha Sv. Otec se v Synu spatřuje jako ve svém obrazu a odlesku, jsa s ním jedné a téže podstaty. A proto má Otec se Synem všecko společno, jak sám Božský Spasitel praví: „Všecko, cokoliv má Otec, mé jest“[2]), proto také nekonečná věda Otcova jest vědou Kristovou. Ve vědě, o kterou se sdílí Otec se Synem, jest také obsažen věčný úradek Nejsvětější Trojice, směřující k spáse člověčenstva. A poněvadž Otec vše odevzdal Synovi, odevzdal mu nejen svou Božskou přirozenost a všechny dokonalosti v ní obsažené, nýbrž učinil jeho majetkem také veškeren vnější svět, především člověčenstvo. A s tímto majetkem odevzdal mu také veškerou vědu k němu se vztahující. A proto jest Kristus zároveň i pro člověčenstvo pramenem a zdrojem veškeré pravdy, přirozené i nadpřirozené. V něm jsou skryti veškeří pokladové moudrosti a poznání Božího.[3]) On jediný může lidem poskytnouti toho, čeho jest jim k poznání Otce a k dosažení účasti v říši Messiánské třeba. Božskou vědu

[1]) 11, 27.
[2]) Jan 16, 15.
[3]) Kol. 2, 3.

připisuje si Kristus výslovně také výrokem u sv. Lukáše, kde dí: „Velebím tebe, Otče, Pane nebe i země, že jsi skryl tyto věci před moudrými a opatrnými a zjevil jsi je maličkým, ano, Otče, že tak zalíbilo se tobě. Všecko jest mi dáno od Otce mého, a nikdo neví, kým jest Syn, leč jediné Otec, a kým jest Otec, leč jediné Syn a komu by chtěl Syn zjeviti".[1]) Podle těchto slov má Syn touž nekonečnou vědu, jako Otec. Jako Otec nekonečně poznává Syna, tak nekonečně poznává Syn Otce. Ale zároveň také týmž poznáním a touže vědou, s jakouž Otec poznává Syna, poznává Otce i Syn. Proto také rozum jeho jest totožný s rozumem Otcovým, poznávajícím Božskou přirozenost ve veškeré její nekonečné poznatelnosti a to nejen tak, jak v sobě jest, nýbrž také tak, jak jest na venek ve tvorstvu nekonečně jevitelná a napodobitelná. O vědě Kristově praví velmi případně svatý Cyrill Alexandrinský: „Kdo vidí Syna zobrazujícího Otce, vidí samého Otce, kdežto Syn jest takořka typem Otcovým, jest zase Otec naopak archetypem Synovým." Tomuto vzájemnému poměru jest však správně rozuměti. Kristus pravil: „Všecko jest mi dáno od Otce." Aby se snad nezdálo, že má přirozenost různou a menší, než jest přirozenost Otcova, připojil uvedená slova: „nikdo nezná Syna, leč Otec atd.", čímž ukázal, že jak jeho přirozenost, tak přirozenost Otcova jest pro nás nevyslovitelná a nepochopitelná. Jediné Božská přirozenost Nejsvětější Trojice poznává sebe samu zcela a úplně."[2])

b) Kristus si připisuje Božskou moc.

V Bohu pro jeho naprostou jednoduchost jsou všecky vlastnosti a dokonalosti věcně s Božskou přirozeností totožné. Jinak by byl Bůh složen. Připisuje-li si tedy Kristus touž moc, kterou má Otec, musí míti také Božskou přirozenost, touž, kterou má také Otec. Má-li však Božskou přirozenost, jest pravý Bůh, zahrnující v této Božské přirozenosti všecky ostatní Božské vlastnosti a dokonalosti. Božskou moc si Kristus zcela zřejmě a jasně připisuje u sv. Jana v hl. 5. Když Židé se horšili, že Kristus uzdravil člověka již 38 roků nemocného v sobotu, a že Boha nazýval Otcem svým, čině se rovným Bohu, tu pravil k nim: „Amen, amen, pravím vám: Nemůže Syn sám od sebe činiti ničeho, leč co vidí, že činí Otec. Vždyť cokoliv činí On, to činí podobně i Syn . . . Jako totiž Otec mrtvé křísí a oživuje, tak i Syn, koho chce oživuje." Těmito slovy odmítá Kristus výtku Fariseů, že uzdravením nemocného porušil posvátnost soboty, ve kterou zázrak tento způsobil.

[1]) 10, 21, 22.
[2]) Jos. Müller S. J.: De Verbo Incarnato, edit. 2, Oeniponti 1914, p. 17.

Neboť kdyby uzdravením nemocného porušil sobotu, pak by ji stále musel také rušiti i Otec nebeský, jenž od stvoření světa bez ustání, tedy i v každou sobotu jest činný, zachovávaje svět v jeho existenci a řídě jej k cíli mu vytknutému. A poněvadž činnost Otcova jest zároveň také činností jeho — neboť cokoliv Otec činí, činí podobně i Syn — proto nemůže touto činností rušiti soboty, právě tak, jak jí Otec neruší. A neruší-li ji zachováváním a řízením světa, nemůže ji rušiti ani zázrakem, který na nemocném vykonal. Neboť jako každý zázrak, tak i uzdravení nemocného náleží k řízení světa k cíli nadpřirozenému, a jest naproti všeobecnému zachovávání a řízení světa skutkem zázračným jen proto, že jest mimořádným zasáhnutím do hmotného řádu světového a zákonů jeho. A připisuje-li sobě Kristus jak zachovávání světa, tak i působení zázraků, pak praví, že má touž všemohoucnost a proto i přirozenost, kterou má Bůh Otec.

Dále praví Kristus, že jako Otec mrtvé křísí a oživuje, tak i Syn, koho chce, oživuje.[1]) Slovy těmito zcela zřejmě nazývá se dárcem života a to nejen života přirozeného, nýbrž i nadpřirozeného, záležejícího v milosti posvětné a v ostatních nadpřirozených ctnostech a darech. A jako v ráji mohl jen Bůh dáti prvým našim rodičům život přirozený i nadpřirozený, tak i obnova a vrácení tohoto dvojího života, byl-li jednou ztracen, může rovněž jen Bůh způsobiti.

Zde neplatí námitka, že Kristus slovy: „Amen, amen, pravím vám: Nemůže Syn sám od sebe činiti ničeho, leč co vidí, že činí Otec“, sám opravuje nesprávný výklad svého předchozího výroku: „Otec můj dosavad působí, i já působím“,[2]) z něhož prý Židé mylně dovozovali, že si připisuje činnost Božskou. Kristus tohoto jejich výkladu nejen neopravuje, nýbrž správnost jeho zcela určitě ještě potvrzuje, udávaje Židům důvod, proč si připisuje s Otcem rovnou moc. Praví-li Kristus, že „nemůže činiti ničeho, leč co vidí Otce činiti“, nechce tím říci, že činnost Otcova jest mu toliko vzorem, který svou činností napodobuje, jako by činnost Otcova předcházela a jeho následovala, nýbrž připisuje sobě touž činnost, kterou Otec jeví. Viděním zde vyjadřuje, že poznaní myšlenek rozumu a úsudků vůle Božské čerpá bezprostředně ze své soupodstatnosti s Bohem Otcem. Jelikož Syn Boží rozením svým z Boha Otce béře od něho touž přirozenost, kterou má Otec, béře s ní také z Otce všecku vědu a všecku moc svoji. Jen proto Kristus nemůže sám od sebe činiti ničeho, poněvadž nemá své Božské přirozenosti sám od sebe, nýbrž má ji od Otce, ačkoliv tato přirozenost jest sama od sebe. Velevhodně opisuje tato slova Kristova sv. Augustin:

[1]) Ibid. v. 21.
[2]) Jan 5, 17.

„Proč se horšíte, že jsem nazval Otce svého Bohem a že se jemu činím rovným? Jsem mu proto roven, že mě zplodil, jsem mu roven, ne proto, že on jest ode mne, nýbrž že já jsem od něho. Tento smysl mají slova: „Nemůže Syn sám od sebe činiti ničeho, leč co vidí, že činí Otec“.[1]) A sv. Tomáš dokazuje rovněž ze slov těchto Božskou přirozenost Kristu Pánu, když praví: „Dále plyne ze slov těchto, že Otec a Syn mají jednu a touž moc. Neboť Kristus nepraví, že Syn působí podobně jako Otec, nýbrž že působí totéž a že působí to podobně. Dva činitelé mohou však jeden a týž úkon vykonati buď způsobem nepodobným, jako na př. hlavní účinkující příčinu a její nástroj, aneb podobným. V tomto případě však musí tito činitelé býti zajedno ve své síle a moci. Síla tato buď jest výslednicí sil několika činitelů, spolupůsobících k jednotnému účinu, když na př. několik mužů táhne jednu a touže loď. Všichni táhnou zároveň, poněvadž síla jednotlivců sama v sobě jest nedokonalá a nedostatečná k tomuto účinu. Tu se spojují síly všech v sílu jednu, která pak loď táhne. Toho však nelze říci o Otci a Synu, neboť síla Otcova není nedokonalá, nýbrž jest nekonečná... A proto musí Otec a Syn míti jednu a touže sílu a moc. A poněvadž moc závisí na přirozeností, musí míti také Otec a Syn jednu a touže přirozenost.“[2])

O Kristu, jako dárci nadpřirozeného života jedná sv. Jan zevrubně v šesté hlavě svého evangelia. Když po zázračném nasycení pěti tisíc lidí pěti chleby a dvěma rybičkami chtěl zástup Krista provolati za krále židovského, ušel Kristus na horu sám jediný. Nevolil však na hoře přenocovati, nýbrž ještě za noci se vydal za učeníky a přišel po jezeru Tiberiadském na jeho západní břeh do Kafarnaa. Když jej tu zástup zázračně před tím nasycený spatřil, hrnul se k němu v naději, že snad opět podobný zázrak učiní. A tu Kristus jim vytýká, že ho nehledají proto, že viděli zázrak, nýbrž že z chlebů byli nasycení.

I počíná pozornost jejich obraceti na jiný chléb, jenž nehyne, jako chléb obyčejný, třeba i zázračně rozmnožený, nýbrž zůstává a sytí k životu věčnému. V řeči, jíž jim tento chléb slibuje, jest rozeznávati dvě části, první od v. 27.—47. a druhou od v. 48. do 60. V prvé části líčí povahu chleba, který jim chce dáti. Za tím účelem líší jej od manny, kterou Bůh živil otce jejich na poušti. Ačkoliv manna byla pokrmem zázračným, přece byla jen pokrmem hmotným a pozemským, kdežto pokrm, který

[1]) In Joan. tr. 20, n. 4.
[2]) Contr. Gent., lib. 4, č. 7.

Kristus chce jim dáti, jest pokrmem nebeským. A pokrmem tímto jest on sám, jenž za tím účelem s nebe sestoupil a stal se člověkem. A když se Židé horšili nad jeho slovy a pravili: „Není-li tento Ježíš syn Josefův, jehož my známe otce i matku? Kterak tedy praví: S nebe sestoupil jsem?“ Kristus neodvolává slov svých, nýbrž žádá víry v sebe jako živý chléb, jenž s nebe sestoupil, a slibuje všem, kdož v něho uvěří, život věčný. Toť obsah první části řeči jeho.

V části druhé předpokládá již tuto víru a praví, že k dosažení života věčného nestačí pouze věřiti v něho jako Spasitele světa a touto vírou ho jaksi duchovně v sebe přijati, nýbrž že jest třeba také ještě skutečně ho požívati. A proto rozlišuje nebeský chléb, který jim chce dáti, v pokrm a nápoj a praví, že pokrmem bude jeho tělo a nápojem jeho krev, a že jen ten bude míti život věčný, kdo bude jísti jeho tělo a píti jeho krev.

Kristus se tu prohlašuje dvojím způsobem za dárce nadpřirozeného života. Jednak uděluje tento život každému, kdo živě věří v něho jako Syna Božího, jenž k našemu vykoupení s nebe sestoupil a stal se člověkem, jednak také a to měrou nevýslovně plnější a bohatší poskytuje jej těm, kteří ve Svátosti Oltářní jeho tělo a krev svátostným způsobem požívají. Věrou uděluje sice dušim našim nadpřirozený život milosti Boží, ve Svátosti Oltářní však vchází v nás sám nejen svou milostí, nýbrž jako Božská osoba se svou Božskou a lidskou přirozeností a spojuje se s námi tak, že nás podle těla a duše v sebe proměňuje. Milostí posvěcující poskytuje nám účast svého Božského života, Svátostí Oltářní vchází v nás jako dárce této milosti a to jako dárce nekonečně štědrý, jenž nás nejen svým boholidským životem oživuje, nýbrž také všemi svými nebeskými dary k zachovávání a rozmnožení tohoto života potřebným obohacuje.

Ostatně již přítomnost Krista Pána jako Boha a člověka ve Svátosti Oltářní pod nepatrnými způsobami chleba a vína jest zázrak, jenž zahrnuje v sobě celou řadu zázraků a proto žádá účinkující příčiny, povýšené nade všechen viditelný svět, a touto příčinou může býti jen všemohoucí Bůh. Přítomnost Krista Pána, Boha a člověka, ve Svátosti Oltářní jest větší zázrak, než samo vtělení jeho. Neboť vtělením skryl Kristus ve své přirozenosti lidské jen své Božství, kdežto ve Svátosti Oltářní skrývá nejen své Božství, nýbrž i své člověčenství, aby se stal nebeským pokrmem duší našich.

A může-li dárcem přirozeného života býti jedině Bůh, pak „a fortiori“ jest nám souditi, že Kristus jako dárce nadpřirozeného života a jako život sám musí býti Bohem.

Život nadpřirozený, který nám Kristus dává, záleží na prvém místě v nadpřirozeném poznání Krista a jeho pravdy, jak sám praví: Já jsem světlo světa; kdo mě následuje, ne-

bude choditi ve tmách, nýbrž bude míti světlo života.“[1]) Světlo jest symbolem pravdy.[2]) Bez světla hmotného není v přírodě života. Světlo osvěcuje, zahřívá, všecko proniká, všude probouzí život dřímající. Bez světla všude jest smrt a záhuba. A podobně bez Krista není ve světě nadpřirozeném pravdy a bez pravdy není života. Kristus nepraví, že vydává ze sebe světlo, nýbrž že sám jest světlem světa. A tímto světlem jest podle své Božské přirozenosti od věčnosti Nebof jsa osobní Pravdou a Moudrostí Otcovou, jest také vzorem, září, ohniskem a zdrojem vší pravdy Božské. „Ale od okamžiku vtělení svého jest“, jak praví Sušil, „světlem světa způsobem novým a vyšším, an člověčenstvu ukazuje dráhu, kterouž se jde k věčné blaženosti, an vyšší, ano všemožnou pro člověka měrou rozum osvěcuje a srdce rozněcuje a vůli posiluje a oblažuje.“[3])

Že Kristus jest dárcem nejen nadpřirozené pravdy, nýbrž i nadpřirozené lásky, tedy veškerého nadpřirozeného života, plyne ze samých slov Kristových, kterými se přirovnává k vinnému kmenu a nás k jeho ratolestem. „Zůstaňte ve mně“, tak praví u sv. Jana, „a já ve vás. Jako ratolest nemůže nésti ovoce sama od sebe, nezůstane-li ve kmeni, tak ani vy, nezůstanete-li ve mně. Já jsem vinný kmen, vy (jeho) ratolesti. Kdo zůstává ve mně a já v něm, ten přináší ovoce mnoho, nebof beze mne nemůžete činiti nic.“[4]) Kristus těmito slovy praví, že jako ratolesti čerpají z vinného kmene veškerou šťávu, mízu a sílu a stávají se plodonosnými, tak apoštolové a všichni ostatní věřící z Krista berou svou mravní sílu, své milosti a dary, aby mohli býti úrodnými ve ctnostech a dobrých skutcích. Z Krista se prýští veškeren nadpřirozený život a rozlévá se na všechny věřící, jako míza vinná vyroňuje se z kmene a oživuje všechny jeho ratolesti.

Že jedná zde Kristus o životu nadpřirozeném, nemůže býti pochybnosti, uvážíme-li že Kristus proto se vtělil a stal se člověkem, aby nám zjednal zase život nadpřirozený, jejž nám Adam svou vinou ztratil.

Kristus se prohlašuje také za dárce všech milodarů (charismatů) obzvláště za působitele zázraků, jako když na př. praví: „Jako Otec mrtvé křísí a oživuje, tak i Syn koho chce, oživuje.“[5]) A na jiném místě: „Nečiním-li skutků Otce svého, nevěřte mi, jest-li však (je) činím a nechcete věřiti mně, skutkům věřte, abyste

[1]) Jan 8, 12.
[2]) Ibid. 1, 4.
[3]) Evang. sv. Jana, str. 140.
[4]) Jan 15, 4., 5.
[5]) Jan 5, 21.

poznali a uvěřili, že Otec jest ve mně a já v Otci.“[1]) Ano, Kristus sobě připisuje moc sdíleti se o tuto zázračnou moc také se svými učeníky. Tak praví u sv. Marka: „Ve jménu mém budou zlé duchy vymítati, novými jazyky mluviti, hady bráti a jestliže by co jedovatého pili, neuškodí jim, na nemocné budou ruce vzkládati a ti se uzdraví.“[2]) Že sv. apoštolové také skutečně tyto divy působili, dosvědčuje Písmo sv. na mnohých místech. O vymítání duchů čteme ve Skutcích apoštolských[3]); o mluveni cizími jazyky máme příklad na apoštolech o letnicích[4]) a na věřících v Korintě[5]); o hadech že bezškodně je bráti budou, máme příklad na sv. Pavlu, jenž na ostrově Melitě zmiji k ruce jeho přivislou od sebe odvrhl, škody neutrpěv, začež jej obyvatelé melitští za Boha pokládali.[6]) O pití nápoje smrtícího zachovala se tradice, že sv. Jan beze škody vypil jedovatý kalich.[7]) O vzkládání rukou a uzdravování nemocných zmiňuje se Písmo svaté na mnohých místech.[8])

Ano, Kristus praví o sobě nejen že jest dárcem života, jako Otec, nýbrž že jest život sám, život subsistentní. Jako Otec má život sám v sobě, tak praví o sobě, tak dal i Synu, aby měl život sám v sobě.“[9]) Neboť jako Otec má od věčnosti život sám v sobě, čili co totéž jest, sám od sebe, tak i Kristus, jenž od věčnosti přijal tento život od Otce, má jej rovněž jako Otec sám od sebe. Tím připisuje sobě nejen život subsistentní, nýbrž i život od sebe čili aseitu. Má-li však život sám od sebe a to od věčnosti, jest pravý Bůh, jeden a týž, kterým jest také Bůh Otec, od něhož tento život „a se“ přijal. Proto mohl také o sobě říci: „Já jsem cesta, pravda a život.“[10]) Praví-li Kristus o sobě, že jest život, pak tím vyjadřuje nejen že jest dárcem, původem a zdrojem života přirozeného i nadpřirozeného, nýbrž že život jest vlastní jeho přirozeností a podstatou a že tento život má od věčnosti do věčnosti ve svrchované plnosti jeho.

Kristus připisuje sobě také moc, hříchy odpouštěti. Moc tuto také často vykonával. Tak praví u sv. Marka k člověku ochrnulému: „Synu, odpouštějí se tobě hříchové tvoji“.[11]) A poněvadž někteří ze Zákoníků myslili při tom v srdci svém,

[1]) Jan 10, 37, 38.
[2]) Mar. 16, 17, 18, cf. Mat. 10, 19.
[3]) 16, 18.
[4]) Ibid. 2.
[5]) I. Kor. 14.
[6]) Skut. apošt. 28, 3.
[7]) 3, 79.
[8]) Skut. apošt. 28, 8; I. Kor. 12, 9.
[9]) Jan 5, 26.
[10]) Jan 14, 16.
[11]) 2, 5.

že Kristus se výrokem tímto Bohu rouhá, řekl jim: „Proč myslíte ty věci v srdci svém“ a předložil jim na to otázku: „Co jest snáze říci ochrnulému: Odpouštějí se tobě hříchy, čili říci: Vstaň, vezmi lože své a choď? Abyste však věděli, že má Syn člověka moc, hříchy odpouštěti, (di ochrnulému), tobě pravím: Vstaň, vezmi lože své a jdi do domu svého. A on vstal hned a vzav lože své odešel přede všemi, takže se všichni divili a chválili Boha řkouce: „Nikdy jsme nic takového neviděli.“[1]) Kristus působil tu dvojí zázrak: neviditelný a viditelný. Ačkoliv v obojím tomto zázraku jevil jednu a touže všemohoucnost, přece odpuštění hříchů a vlití milosti posvěcující s odpuštěním hříchů spojené samo v sobě, ano se děje v duši lidské, jest větším zázrakem, než tělesné uzdravení člověka ochrnulého. A proto jest co do povahy obojího zázraku snáze říci: „Vstaň a choď,“ než říci: „Odpouštějí se tobě hříchy.“ Kristus však argumentuje naproti Fariseum, vinícím ho z rouhání takto: Mám-li moc větší, kterou jsem projevil odpuštěním hříchů, mám tím spíše také moc menší, uzdraviti nemocného. Vzhledem k účinům obojího zázraku bylo ovšem snáze říci: „Odpouštějí se tobě hříchy“, než: „Vstaň a choď“, poněvadž odpuštění hříchů stalo se jen v duši nemocného, zevně se nejevíc, kdežto na tělesné uzdravení jeho mohli všichni přítomní patřiti. Na důkaz neviditelného zázraku odpuštění hříchů vykonal Kristus zázrak viditelný a uzdravil nemocného. A proto také přítomní svědci, jsouce přesvědčeni, že uzdraviti nemocného pouhým slovem jest úkon jen Boha všemohoucího, věřili také, že Kristus má moc hříchy odpouštěti a divili se a chválili Boha. Podobným způsobem odpustil Kristus také kající Maří Magdaleně hříchy její. Hříchy však odpouštěti vlastní mocí může jen ten, kdo hříchy jest uražen, a to jest Bůh. A poněvadž Kristus skutečně hříchy hříšníkům kajícím odpouštěl, proto také musí býti Bohem. A jako Kristus opatřil apoštoly mocí působiti zázraky, tak jim také odevzdal moc, hříchy odpouštěti. Když po svém vzkříšení se jim zjevil ve večeřadle zavřenými dveřmi, tu jim pravil: „Pokoj vám; jako mě poslal Otec, i já posílám vás. A to pověděv dechl (na ně) a řekl jim: Přijměte Ducha sv.: Kterým odpustíte hříchy, odpouštějí se jim, a kterým zadržíte, zadrženy jsou.“[2]) Vykonávali-li sv. apoštolové a vykonávají-li jejich nástupci moc tuto, pak jí nevykonávají, jak sebou zřejmo, jménem a mocí vlastní, nýbrž jako Kristovi náměstkové mocí sobě samým Kristem sdělenou. A proto vlastně Kristus sám skrze ně kajícníkům hříchy odpouští. Každým rozhřešením, kterého se věřícím od zpovědníka dostává, Kristus vždy

[1]) Ibid. 9—12.
[2]) Jan 20, 21—23.

poznovu dokazuje své nekonečné milosrdenství a tím také své Božství.

Kristus svou všemohoucnost dokázal také slibem, daným apoštolům a jejich nástupcům: „Začkoliv budete prositi (Otce) ve jménu mém, učiním to, aby byl oslaven Otec v Synu, a budete-li začprositi mne ve jménu mém, učiním to.“[1]) Slova ta neznamenají toliko vzývati Krista. Ve jménu Ježíšově prosíme Boha Otce, když prosby své na Krista vkládáme a v něm a s ním a skrze něho o jejich splnění Boha Otce prosíme. Kristus tu nepraví, že pak Bůh Otec splní prosby naše, nýbrž že on sám je splní. Abychom však ve jménu Ježíšově Boha Otce prosili, musíme prositi náležitě, to jest předmětem našich proseb musí býti čest a chvála Boží a naše spása. Mimo to musíme prositi nábožně, pokorně, důvěrně, s úplnou odevzdaností do vůle a vytrvale. A jsou-li prosby naše, které k Bohu vysíláme, opatřeny těmito vlastnostmi, pak můžeme od Krista Pána se vší důvěrou očekávati jejich splnění. Neboť on sám zaručil nám svým Božským slibem toto splnění. „Začkoliv prositi budete Otce ve jménu mém, učiním to.“ A poněvadž praví: „Začkoliv prositi budete“, nevymezuje rozsahu předmětů, jejichž udělení nám slibuje. Z čehož plyne, že Kristus má neomezenou moc, vyplniti každou naši prosbu, kterou za uvedených podmínek Bohu ve jménu jeho předneseme. Tím si Kristus připisuje všemohoucnost a se všemohoucností také Božskou přirozenost.

c) Kristus přivlastňuje sobě věčný život.

Kristus připisuje sobě existenci či byt předcházející přede všemi stvořenými věcmi, ano byt naprosto věčný. A poněvadž takový byt může býti jen Bohu vlastní, přivlastňuje sobě Kristus vlastnost a proto také přirozenost Božskou.

Ontologický rozdíl mezi existencí bytostí stvořených a bytostí Božskou záleží v tom, že ony, majíce počátek, vznikají v čase, kdežto Bůh, jsa bytostí existující od sebe (ens a se), nemá počátku a proto existuje od věčnosti.

Existenci přede všemi stvořenými věcmi připisuje sobě Kristus výslovně ve své velekněžské modlitbě: „Oslav mě, Otče“, tak praví, „u sebe slávou, kterou jsem měl u tebe, prve než svět byl.“[2]) Z těchto slov patrno, že jest u Krista rozeznávati dvojí slávu: jednu, kterou měl u Boha Otce, než byl stvořen svět, a druhou, o kterou teprv Otce prosil, aby jí byl oslaven. Sláva, kterou měl před stvořením světa, může býti toliko sláva věčná. Měl-li však Kristus slávu věčnou, měl také přirozenost věčnou, jest tedy pravý Bůh.

[1]) Jan 12, 13, 14.
[2]) Jan 17, 5.

Prosil-li však zároveň o oslavu, pak jí dosud ještě neměl. Tak mohl prositi jen jako člověk. Oslavu tuto si zasloužil dokonáním díla vykupitelského. Jako tímto dílem oslavil Otce, tak zase prosí, aby ho oslavil Otec. A poněvadž prosí Otce, aby jej oslavil slávou, kterou měl u něho prve, než byl svět, připisuje sobě i jako Bohu i jako člověku jednu a touže slávu. Proto musí býti Kristus jako Bůh a jako člověk jen jednou osobou a to osobou Božskou, jinak by nemohl Otce prositi, aby ho jako člověka oslavil slávou Božskou, kterou měl u něho dříve ještě, než byl svět stvořen. Existenci před stvořením světa připisuje sobě Kristus ještě jasněji jiným výrokem u sv. Jana. Na doklad zasloužené výtky, kterou činil Židům, že neznají Otce nebeského, on že však jej zná a slovo jeho zachovává, praví jim: „Abraham, otec váš, zaplesal, aby viděl den můj; i viděl a radoval se". A když mu Židé namítali, jak mohl viděti Abrahama, an nemá ještě padesát roků, odpověděl jim: „Amen, amen, pravím vám: prve než Abraham byl, jsem já." A poněvadž Židé pokládali slova ta za rouhání, chápali se kamení, aby házeli na něho. Ale Ježíš se skryl a vyšel z chrámu."[1]) Zde jsou především významná slova: „Prve než Abraham byl, jsem já." Zde Božský Spasitel nepraví, že byl před Abrahamem, nýbrž že jest před Abrahamem. Slovo „jsem" znamená přítomné trvání, které nemá ani počátku ani postupu a posloupnosti. Trvání však bez počátku, bez postupu a konce jest trváním věčným, jest věčností. Pravil-li Bůh k Mojžíšovi na otázku, jaké jest jméno jeho: „já jsem, který jsem",[2]) připisuje sobě těmito slovy nejen neomezenou plnost vší jestoty a dokonalosti, nýbrž také trvání této nekonečné jestoty beze všeho počátku a časového postupu v každém přítomném okamžiku soustředěné. A trvání takové jest věčností. A praví-li Kristus podobně: „prve než Abraham byl, jsem já" připisuje sobě rovněž věčnou existenci, která vylučuje jak minulost, tak i budoucnost a jest jen stálou, nikdy se neměnící přítomností. A poněvadž si přivlastňuje být věčný, prohlašuje se zcela zřejmě za Boha. A že jen tento smysl mohou míti uvedená slova Kristova, patrno také z toho, že Židé viděli v nich rouhání, pro které jej chtěli kamenovati.

d) Kristus pravil se býti Synem Božím a to ve vlastním a přirozeném smyslu.

Je-li však pravým Synem Božím, pak jest Otci svému nebeskému soupodstatným a proto pravým Bohem.

Patrný důkaz, že Kristus jest přirozeným Synem Božím jest, obsažen ve výroku sv. Petra, kterým na otázku Spasitelovu

[1]) Jan 8, 56—59.
[2]) Exod. 3, 14.

položenou apoštolům, za koho ho pokládají, odpověděl: „Ty jsi Kristus, Syn Boha živého.“[1])

Kristus přišed s apoštoly do krajiny Cesareje Filippovy, otázal se jich, za koho ho lidé vůbec pokládají. A tu mu odpověděli, že ho někteří praví býti Janem Křtitelem, jiní Eliášem a jiní zase Jeremiášem aneb vůbec jedním z proroků. A Kristus vyslechnuv tuto odpověď táže se jich samých, kým ho býti praví. A tu sv. Petr odpovídá: „Ty jsi Kristus, Syn Boha živého“. V řeckém textu stojí: „Σὺ εἶ ὁ Χριστος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ζῶντος“. Poněvadž „υἱός“ má člen „ὁ“, praví sv. Petr, že Kristus není Synem Božím v nevlastním smyslu, jakým jest každý spravedlivý, nýbrž že jest Synem Božím zcela určitým, vlastním a jediným. A Kristus ho za toto svědectví blahoslavil řka: „Blahoslavený jsi Šimone, synu Jonášův, neboť tělo a krev nezjevilo tobě, nýbrž Otec můj, jenž jest v nebesích.“ A za odměnu slíbil mu, že ho učiní hlavou Církve, kterou založí. Poněvadž ty jsi řekl mně, že jsem Syn Boha živého, zato já pravím tobě: „ty jsi Petr, t. j. skála, a na té skále vzdělám Církev svou a brány pekelné jí nepřemohou“. Je-li však Kristus přirozeným Synem Božím, pak jest také Synem s Bohem Otcem soupodstatným.

Petr byl první, jenž ze zvláštního osvícení a vnuknutí Božího vydal Kristu svědectví, že jest pravým Synem Božím. Všichni ostatní (vyjma snad jediného Jana Křtitele),[2]) kteří Krista nazývali Synem Božím, jako na př. Nathanael[3]) aneb setník ukřižování přítomný, viděli v něm jen velikého, zvlášť omilostněného proroka, ale nepovznesli se k jasnému poznání jeho přirozeného Synovství Božího. A poněvadž Kristus svědectví Petrovo přede všemi apoštoly potvrdil a Petra za ně zvláštním způsobem odměnil, přijal je za své a prohlásil se takto sám za Syna Božího ve vlastním smyslu, ve kterém žádná stvořená bytost Synem Božím není a býti nemůže.

Jiný doklad, že Kristus jest přirozeným Synem Božím, nalézáme u sv. Jana, kde Kristus v rozmluvě s Nikodemem praví: „Tak Bůh miloval svět, že Syna svého jednorozeného dal, aby nikdo, kdo v něho věří, nezahynul, nýbrž měl život věčný.“[4])

Je-li Kristus jednorozený Syn Boží, pak mu není žádný druhý syn Boží roven. Kdežto Kristus jest Synem Božím pravým a vlastním rozením, jímž se stává účastným numericky jedné a téže Božské přirozenosti, ostatní lidé stávají se syny Božími adopcí, kterou nabývají přirozenosti Božské přirozenosti toliko podobné, nikoliv však rovné a s ní číselně totožné. Má-li však Kristus

[1]) Mat. 16, 16.
[2]) Jan 1, 39.
[3]) Jan 1, 2, 9.
[4]) Jan 3, 16.

přirozenost číselně totožnou s přirozeností Božskou, pak jest také pravý Bůh.

Pravda tato plyne také již ze slov: „Tak Bůh miloval svět, (že Syna svého jednorozeného dal)“. Kristus chce slovy těmito dáti výraz nekonečné lásce, kterou nás Bůh miloval. Avšak láska tato může býti jen tenkráte nekonečná, když Bůh na její důkaz dal nám to, co měl nejdražšího, a to jest jeho jednorozený Syn. Kdyby Kristus byl Syn Boží toliko z milosti čili adopcí, mohl by býti sice Bohu více podoben, než všichni ostatní lidé v milosti Boží postavení, ale byl by přece jen bytostí konečnou a omezenou, skrze kterou by Bůh nemohl nám ukázati a projeviti nekonečné lásky své. Velikost lásky Boží k nám lidem jest měřiti podle velikosti daru, kterým nám ji osvědčil. A proto již z tohoto důvodu musí býti Kristus Synem Božím ve vlastním a pravém smyslu.

Jako víra v Boha, tak i víra v jeho jednorozeného Syna jest příčinou naší spásy. Obojí této víře připisuje sám Kristus jeden a týž účin, náš věčný život. Tak praví ve své velekněžské modlitbě: „To jest život věčný, aby poznali tebe, jediného pravého Boha, a toho, jehož jsi poslal, Ježíše Krista.“[1]) Slovy těmito připisuje Kristus spásu člověčenstva poznání Boha Otce a poznání sebe, jakožto Vykupitele světa. V textu svrchu uvedeném[2]) přivlastňuje týž účin, život věčný, toliko víře v sebe, jakožto jednorozeného Syna Božího k naší spáse Bohem Otcem na svět poslaného. A jelikož Kristus víře v Boha Otce a víře v sebe přisvojuje, jak u sv. Jana v hl. 17. v. 3. praví, týž účin, totiž život věčný, musí býti pravý Bůh Bohu Otci soupodstatný, neboť jest nemožno v Boha a v bytost stvořenou touže věrou věřiti a věrou v Krista jako pouhého člověka očekávati dosažení života věčného, který nám jen Bůh může dáti.

Proto z víry v Krista jako dárce života věčného nutně plyne, že Kristus musí býti pravý Bůh.

Konečně Kristus prohlašuje se, abychom tak řekli, úředně způsobem naprosto jasným a určitým za Syna Božího ve vlastním smyslu.

Když velekněz Kaifáš jako nejvyšší soudí ve věcech náboženských při úředním výslechu ke Kristu pravil: „Zapřísahám tě skrze Boha živého, abys nám pověděl, jsi-li Kristus, Syn Boží“, odpověděl mu Ježíš: „ty jsi řekl, avšak pravím vám: od tohoto času uzříte Syna člověka seděti na pravici Boží a přicházeti v oblacích nebeských.“ Tu nejvyšší kněz roztrhl roucha svá a řekl: „Rouhal se! což ještě potřebujeme svědků.“[3])

[1]) Jan 17, 3.
[2]) Jan 3, 16.
[3]) Mat. 26, 64, 65; 17. Mar. 14, 61, 62.

Slova: „ty jsi řekl“ znamenají totiž: tak jest, jsem Syn Boží a to Syn Boží ve vlastním smyslu. Kristus odpověděl, jak se ho Kaifáš tázal. A ten ho pod přísahou zavázal, aby před ním jako nejvyšším soudcem vyznal, zda-li jest pravý a přirozený Syn Boží, a nikoliv toliko syn Boží osvojený či adoptovaný. Jinak by byl Kaifáš neviděl v odpovědi Kristově rouhání a netrhal svého roucha, a Židé tomuto výslechu přítomní byli by na dotaz Kaifášův: „co se vám zdá?“, nevolali: „hoden jest smrti!“[1]) Kdyby Kristus nebyl pravý Syn Boží, nýbrž kdyby se byl prohlásil jen za syna Božího z milosti pouhé adopce, pak by byl musil Kaifáše, když viděl, že roztrhl svá roucha, a slyšel jeho výrok: „Rouhal se“, upozorniti na nedorozumění mezi jeho otázkou a svou odpovědí; Kaifáš že se ho tázal, zdali jest přirozeným, on že se prohlásil za adoptivního syna Božího a že proto Kaifáš neměl příčiny trhati své roucho a jemu vytýkati rouhání a prohlašovati ho za hodna smrti. Než Kristus, ačkoliv zcela jasně předvídal jaké hrozné následky bude pro něho míti jeho odpověď: „ty jsi řekl“, přece slov svých ani neodvolal ani nijak nezmírnil, nýbrž naopak ještě s větším důrazem se za Syna Božího prohlásil slovy: „pravím vám: od toho času uzříte Syna člověka seděti na pravici Boží a přicházeti v oblacích nebeských.“ Kristus naráží na žalm 109., jenž počíná slovy: „Řekl Hospodin k Pánu mému: seď na pravici mé,“ praví ke Kaifášovi a Židům přítomným, že v brzku seznají patrné důkazy jeho Božství. Budeť vládnouti s Bohem Otcem v království nebeském a přijde na konci světa s velkou slávou a velebností soudit živých i mrtvých. A důkazy této jeho budoucí moci a slávy uvidí Židé již v zázracích, které bude za svého umučení a po něm působiti a mezi těmito zázraky zejména v jeho slavném vzkříšení a nanebevstoupení. A jelikož Kristus při tomto úředním výslechu, který měl rozhodnouti nad životem neb smrtí jeho, prohlašuje se nejen za přirozeného Syna Božího, nýbrž praví, že bude jednou souditi veškeren svět, potvrzuje se vší možnou rozhodností a určitostí, že jest pravý Bůh.

Vlastním Synem Božím není však ani ten, jenž se jím stal buď stvořením, neb milosti adopce Boží, neb nějakým zvláštním úřadem Bohem člověku svěřeným, jakým byl na př. úřad prorocký, ani zvláštním spojením s Bohem, jakého se dostává světcům a světicím Božím. Neboť synovství Boží, kterého se člověku uvedenými způsoby dostává, jest synovstvím jen v nevlastním smyslu, poněvadž nepochází z vlastního plození Boha Otce, nýbrž toliko z lásky jeho, jíž rozumné tvory k sobě povznáší a přirozenost jejich toliko připodobňuje přirozenosti své, ale jí se sebou nestotožňuje. Vlastní však syn, jenž se rodí z Otce „per originem viventis ex vivente prin-

[1]) Mat. 26, 66.

cipio conjuncto vi processionis formaliter", má s Otcem tou přirozenost buď ve smyslu specifickém, jak u nás lidí, kteří svým zrozením stáváme se účastnými přirozenosti lidské společné všem jedincům pokolení lidského, aneb ve smyslu numerickém, jako právě u Syna Božího, s nímž se Otec plozením sdílí o jednu a touž přirozenost, tak že přirozenost, kterou má Otec, se stává také přirozeností Synovou.

Kdyby Kristus byl Synem Božím pouhou milostí adopce, pak by se podstatně nelišil ani od proroků ani od ostatních světců starozákonných a novozákonných. A přece sv. apoštol Pavel rozlišuje Krista od Mojžíše jako syna od sluhy. Píšeť v listu k Židům: „Mojžíš byl sice věrný v celém domě jeho jako služebník k osvědčení toho, co se mělo hlásati, Kristus však jako Syn nad domem svým."[1])

Svědkem, že Kristus jest vlastní Syn Boží, jest také sv. Jan, jenž píše ve svém evangeliu: „Boha nikdo neviděl; jednorozený Syn, jenž jest v lůně Otcově, ten to zjevil".[2])

Nekonečný jest rozdíl mezi Bohem a tvorem. I sami blahoslavení potřebují zvláštního světla, světla slávy (lumen gloriae), aby mohli neprostředně na Boha patřiti. Tím méně jsou tohoto patření schopni lidé zde na zemi, i kdyby byli milostí posvěcující sebe více Bohu podobni. Teprv jednorozený Syn Boží, jenž jest v lůně, t. j. podstatě Otcově a proto také na něho neprostředně patří, nám tuto podstatu Božskou zjevil a nás poučil, že Bůh není jednoosobný, jak sami Židé ve Starém zákoně se domnívali, nýbrž že subsistuje v osobách třech: Otci, Synu a Duchu sv. Mimo trojosobnost Božskou zjevil nám Kristus také ještě mnohé dokonalosti Božské, jichž dříve ani Židé jasně neznali, což jmenovitě platí o dobrotě, milosrdenství, lásce a moudrosti Božské.

Sv. Jan nazývá Krista také jednorozeným Synem. Již ze slova: „jednorozený" plyne podstatný rozdíl mezi Synovstvím Kristovým a synovstvím ostatních spravedlivých. Kristus jest jediný Syn Boží, kdežto Synů Božích přisvojených (adoptivních) jest tolik, kolik je spravedlivých. Kdežto tito se jimi stávají duchovním obrozením, jímž nabývají přirozenosti podobné přirozenosti Božské, jest Kristus Synem Božím vlastním a přirozeným rozením z Otce, jímž nabývá s ním jedné a též přirozeností. Má-li však Kristus touž přirozenost jako Otec, pak jest také jeden a týž Bůh jako Otec.

e) Kristus připisuje sobě s Bohem Otcem jednu a touž přirozenost.

Tuto pravdu dokazuje sám Božský Spasitel u sv. Jana ve hlavě 14., v. 7.—14., hlavně však ve verši 7. a 9. Po poslední

[1]) 3, 5.
[2]) 1, 18.

večeři ve své řeči, kterou měl k apoštolům na rozloučenou pravil k nim: „Kdybyste byli poznali mne, byli byste poznali i Otce mého.“ Těmito slovy prohlašuje Kristus poznání sebe a poznání Otce za poznání jednoho a téhož předmětu. Poněvadž Otec má přirozenost Božskou, musí ji míti i Syn. Jinak by nemohl Kristus říci, kdo poznává jeho, že poznává i Otce. Kdyby nebyl Kristus pravý Bůh, pak by byl toliko pouhý člověk. Kdo však člověka sebe dokonaleji poznává, o tom se nemůže říci, že poznává co nejdokonaleji také Boha Otce. Neboť poznání bytosti konečné nikdy nevystihuje bytosti nekonečné. Praví-li však Kristus k apoštolům, kdyby byli poznali jeho, že by byli poznali i Otce, pak z toho následuje, kdo Krista nepoznává, že také nepoznává Boha Otce. Boha Otce jsme taky poznali teprve skrze Krista. Proto nemají ani Židé ani Mohamedáni pravého poznání o Bohu vůbec. Bytost Božská, ve kterou Židé a Mohamedáni věří, liší se podstatně od bytosti Božské, kterou nás Kristus naučil znáti. Před Kristem neznali Židé, nerci-li pohanští národové Božského milosrdenství, Božské dobroty, moudrosti a všemohoucnosti. Tyto vlastnosti Božské září jednak již ve vtělení Syna Božího, jednak také v jeho díle vykupitelském. „Tak miloval Bůh svět“ praví sám Božský Spasitel, „že Syna svého jednorozeného dal, aby nikdo, kdo v něho věří, nezahynul, nýbrž měl život věčný.“[1]) Ve vtělení jeví se nám nekonečná moudrost a všemohoucnost Boží. Neboť co se nám zdá býti naprosto nespojitelným, jako jest spojení nekonečné přirozenosti Božské a konečné přirozenosti lidské, toť spojil Bůh v jednotě Božské osoby Syna svého a ukázal nám nekonečnou svou moudrost a všemohoucnost. A nekonečnou dobrotu a milosrdnost Božskou poznali jsme vlastně teprve z umučení a smrti Kristovy. Neboť z čiré lásky k nám lidem nestal se Syn Boží toliko člověkem, nýbrž narodil se a žil po celý svůj život v chudobě, žíznil, lačněl, snášel všecky strasti života našeho a konečně vycedil za nás krev svou až do poslední krůpěje. A všech těchto dokonalostí Božích člověčenstvo před Kristem neznalo tou měrou, jak je nám Kristus zjevil. A poněvadž každá z těchto dokonalostí jest věcně samou podstatou Božskou, proto člověčenstvo před Kristem neznajíc těchto dokonalostí, neznalo také úplně a dokonale Boha samého.

Ano můžeme říci, že ani protestantské sekty nemají pravého pojmu o Kristu a následovně také ani o Bohu. Poněvadž bloudí v nauce o Církvi, mystickém těle Krista Pána, nemají správného ponětí ani o Kristu, jehož od založení Církve nelze jinak mysliti, než jako hlavu mystického těla, jímž jest Církev. Na důkaz, že nemají ani správné představy o Bohu, poukazujeme na jejich nauky o ospravedlnění a naprostém předurčení, která se se svatostí a spravedlností Božskou nedá nikterak srovnati.

[1]) Jan 3, 16.

Že bez Krista nezná člověčenstvo ani Boha, o tom podává obzvláště nynější doba nezvratné důkazy. Odvrat od Církve má za následek odvrat od Krista a na odvrat od Krista následuje odvrat od Boha. Inteligence křesťanských národů hledí se odcírkevniti, avšak svým odcírkevněním ztrácí zpravidla víru v Krista a s vírou v Krista víru v Boha.

V uvedeném výroku praví dále Božský Spasitel na prosbu Filipovu: „Pane, ukaž nám Otce“, „Filipe! Kdo vidí mne, vidí i Otce“[1]). V lidském životě můžeme jen tenkráte říci, vidí-li kdo jednu věc, že vidí také věc druhou, jsou-li tyto věci buď totožné, aneb svou dokonalostí sobě buď rovné, neb aspoň podobné. A proto praví-li Kristus: „Kdo vidí mne, vidí i Otce“, prohlašuje se buď za bytost s Otcem identickou, aneb dokonalostí jemu rovnou aneb podobnou. Je-li Syn s Otcem bytostí identickou, pak jest právě tak Bohem, jako Otec. Je-li však Kristus Otci roven aneb podoben, musí býti rovněž Bohem. Jinak by nemohl říci: „Kdo vidí mne, vidí i Otce“. Kdyby nebyl Bohem, pak by byl pouhým tvorem, a o tvoru se nemůže říci, kdo jej vidí, že vidí též Otce nebeského. Jest sice pravda, že z tvorstva lze poznati Boha, ale poznání toto nezáleží na přímém, nýbrž jen v nepřímém patření na Boha, podobně jako se člověk nepřímě poznává v zrcadle, ve kterém se zhlíží. Vidí v něm jen svůj obraz, nikoliv však svou vlastní osobu. Praví-li tedy Kristus: „Kdo vidí mne, vidí i Otce,“ prohlašuje sebe býti Bohem, týmž, jímž jest také Otec.

Božskou svou přirozenost, totožnou s přirozeností Otcovou připisuje si Kristus také v rozmluvě se Židy v Jerusalemě za příležitosti slavnosti stánků. Připomenuv jim, že ovci, které slyší jeho hlas, nikdo nevytrhne z ruky jeho, praví na doklad: „Co mi dal Otec můj, to jest větší nade všecko ... Já a Otec jedno jsme“ (Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν).[2]) Praví-li Kristus, že co mu dal Otec, jest nade všecko, pak slova ta nemohou míti jiného smyslu, než že Otec se s ním sdílí o svou vlastní Božskou přirozenost. Neb nade všecko tvorstvo větší a vyšší jest jenom přirozenost Božská. A přisvojuje-li sobě přirozenost a s přirozeností moc Božskou, pak se praví býti Bohem.

Obzvláště významná jsou slova: „Já a Otec jedno jsme.“ Jsou-li Otec a Syn jedno, pak jsou jeden Bůh se všemi vlastnostmi a dokonalostmi Božskými. Syn má tedy s Otcem jen jednu vědu, jednu moc, jednu moudrost, jednu spravedlnost atd. Kristus praví „jedno jsme“. Tato základní číslovka ve středním rodu neznamená tu než přirozenost, v níž Otec a Syn jsou jedno, a poněvadž praví „jsme“, „ἐσμεν“ v množném počtu, vyjadřuje dvojici osob. Tak praví Kristus, že přirozeností

[1]) V. 9.
[2]) Jan 10, 29, 30.

či podstatou jsou Otec a Syn jedno, osobností se však od sebe věcně liší. Slovo: „jedno“ zavrhuje blud Ariův, časoslovem „jsme“ v množném počtu jest vyloučena herese Sabelliova, podle které jest Kristus pouhou silou a pouhým přívlastkem Otcovým, jenž prý z něho vyšel, jako paprsek vychází ze slunce. Jsou-li Syn a Otec jedno, pak nelze mysliti Otce bez Syna, jakož i Syna bez Otce. Syn náleží bytně k přirozenosti Božské. Proto od věčnosti plodí Otec Syna a Syn se z Otce rodí. Ovšem k této pravdě druží se ještě druhá pravda, že podobně jako Otec plodí Syna, Otec a Syn vyvozují ze sebe Ducha Svatého. V tomto dvojím vývodu Syna z Otce a Ducha Sv. z Otce a Syna záleží vnitřní činnost Božského rozumu a Božské vůle. A tento vnitřní trinitární život jest posledním důvodem a pramenem Božské pravdy a Božské lásky, kterou Bůh ve tvorstvu jeví. A jako Bohu životem jest poznání pravdy a láska k této pravdě tak bez pravdy a lásky v životě stvořených bytostí rozumných vše padá ve tmu. V této tmě živořilo pohanstvo před Kristem a v touž tmu zapadne člověčenstvo, jakmile se odvrátí od víry v Boha trojosobního. Veškero náboženství křesťanské na pravdě výroku Kristova: „Já a Otec jedno jsme“ spolehá. O tuto a pro tuto pravdu bojovala Církev od počátku svého založení po všechny věky svého trvání, a ačkoliv ji po sedmém století již nikdo z křesťanů nepopíral, tak že stala se majetkem a podmínkou života veškerého vzdělaného světa, přece se v nynější době nalézá zase mnoho odpůrců, kteří se vracejíce k bludu dávno již překonanému, popírají opět hlavně Božství Krista Pána a tím podvracejí nejen základy veškerého křesťanství, nýbrž zároveň také společenský řád na tomto základě zbudovaný a staletým trváním v život jak soukromý a rodinný, tak i veřejný, všech křesťanských národů vžilý.[1])

O Božství Krista svědčí také výrok jeho u sv. Jana: „Všecko, cožkoli má Otec, mé jest, proto jsem řekl: z mého vezme a zvěstuje vám.“[2]) Náleží-li Kristu vše, co má Otec, pak mu náleží také Otcova Božská přirozenost a s přirozeností také všecky Božské vlastnosti a dokonalosti. Má-li Kristus Otcovou přirozenost, pak jest s Otcem jeden a týž Bůh.

Dále praví Kristus uvedenými slovy, že Duch pravdy, jehož seslání učeníkům slibuje, vychází také ze Syna. V Bohu jsou všecky ontologické vlastnosti: pravda, dobro, dokonalost, krása, totožné ze samou přirozeností Božskou. Béře-li Duch Sv. ze Syna pravdu, béře s ní také přirozenost Božskou. A poněvadž jest Duch Sv. Božská osoba, proto nemůže své přirozenosti bráti leč jen od toho, kdo sám má tuto přirozenost. Kristus tedy i z tohoto důvodu musí býti Božskou osobou.

[1]) Srv. Sušila. Evang. sv. Jana, str. 180.
[2]) Jan 16, 15.

Ve své velekněžské modlitbě praví Božský Spasitel: „Všecko, co jest mé, jest tvoje (Otcovo), a co jest tvé, jest moje.“[1]) Je-li vše, co má Kristus, také Otcovo, a je-li také Kristovo, co má Otec, pak není ani jediné vlastností, kterou by Otec převyšoval Syna svého. Kristus má tedy touž přirozenost, jakou má Otec a jest proto pravý Bůh, týž, jako Otec.

f) Konečně žádá Kristus na svých učenících Božských ctnosti: víry, naděje a lásky a zároveň úcty Božské.

α) Co se víry týká, praví Kristus k apoštolům ve své řeči, kterou se s nimi před svým umučením loučil: „Věříte v Boha, i ve mne věřte“.[2]) V Písmě sv. není místa, kde by se lidem poroučelo aneb jen dovolovalo věřiti v nějakou bytost stvořenou. Nebof věřiti v Boha neznamená toliko za pravdu míti, že Bůh jest, nýbrž vyjadřuje zároveň ochotu jeho svaté vůli ve všem se podřizovati, jeho službě celý život zasvěcovati a jemu jako všemohoucímu Tvůrci a Pánu všehomíra vzdávati svrchovanou poctu. Žádá-li Kristus od učeníků svých víry, prohlašuje se tímto požadavkem za osobu Božskou, které víra naše právě tak, jako Bohu Otci přísluší.

Kristus prohlašuje víru v sebe za podmínku k dosažení života věčného. O víře v Otce, jakožto podmínce k dosažení života věčného, praví: „Kdo slyší slova má a věří tomu, jenž mě poslal, má život věčný a soudu nepropadá, nýbrž přešel ze smrti do života“.[3]) A týž život věčný připisuje také víře v sebe: „Kdo věří v Syna, má život věčný; kdo však nevěří v Syna, neuzří života, nýbrž hněv Boží zůstává na něm“.[4]) A obojí víru v Otce a sebe spojuje a prohlašuje za podmínku k dosažení života věčného, když praví: „To pak jest život věčný, aby poznali tebe, jediného pravého Boha, a toho, jehož jsi poslal, Ježíše Krista.“[5]) Tu praví Kristus výslovně, že k dosažení života věčného jest právě tak potřebí poznání Syna (ovšem spojené s mravním životem, s jeho naukou a přikázáním souhlasným), jako poznání Otce. A proto nestačí k životu věčnému pouhé poznání Otce s vyloučením poznání Syna, ani pouhé poznání Syna, s vyloučením poznání Otce.

β) Jako víry žádá od nás Kristus také theologické ctnosti naděje.

„Začkoliv budete prositi (Otce) ve jménu mém, učiním to, aby oslaven byl Otec v Synu. Budete-li

[1]) Jan 17, 10.
[2]) Jan 14, 1.
[3]) Jan 5, 24.
[4]) Jan 3, 36.
[5]) Jan 17, 3.

zač prositi ve jménu mém, učiním to.“[1]) Kristus slibuje těmito slovy vyslyšeti a vyplniti všecky naše prosby, které k Otci nebeskému ve jménu jeho budeme vysílati. Má-li však Kristus moc, vyplniti vše, začkoliv budeme Otce ve jménu jeho prositi, pak jest všemohoucí a z jeho všemohoucnosti vzniká pro nás povinnost, s pevnou důvěrou od něho očekávati splnění všech našich proseb patřičnými vlastnostmi opatřených.

Ano, Kristus nám připomíná, že v nadpřirozeném životě nemůžeme bez něho nic činiti a proto nás vyzývá, abychom s ním zůstali stále milostí posvěcující a láskou spojeni, jako jsou ratolesti mízou spojeny s vinným kmenem: „Zůstaňte ve mně a já ve vás . . ., neboť beze mne nemůžete nic činiti“.[2]) A poněvadž si Kristus připisuje všemohoucí působnost slovy: „beze mne nemůžete nic činiti“, prohlašuje se také za pravého Boha a poroučí nám, abychom od něho jak dosažení tak i zachování života nadpřirozeného v úplné důvěře v jeho moc a dobrotu očekávali.

γ) Kristus na nás žádá lásky Božské.

Boha jest nám milovati nade všecko, jak již Mojžíš ve Starém zákoně lidu israelskému poroučí: „Slyš Israele, Hospodin Bůh náš, Hospodin jeden jest. Milovati budeš Hospodina Boha svého z celého srdce svého, a ze vší duše své a ze vší síly své“,[3]) t. j. všemi myšlenkami ducha, všelikým hnutím srdce svého a všemi skutky života svého směřovati budeš k tomu, na němž tvůj duch, srdce tvé a život tvůj závisí. A Kristus Pán prohlásil přikázání toto ze všech přikázání za první, když na otázku jednoho ze zákoníků: „Které přikázání jest ze všech první“, poukázav na přikázání již národu israelskému dané, pravil: „Slyš Israeli, Hospodin Bůh tvůj jediný jest; a milovati budeš Pána Boha svého z celého srdce svého a z celé duše své a ze vší mysli své a ze vší síly své.“[4]) A této lásky žádá Kristus také od nás, chceme-li býti pravými jeho následovníky, když u sv. Lukáše praví: „Jde-li někdo ke mně a nemá-li v nenávisti otce své a matky své, i manželky a dítek a bratrův a sester, ano i života svého, nemůže býti mým učeníkem.“[5]) Jak těmto slovům rozuměti, vysvětluje sám Božský Spasitel, když u sv. Matouše praví: „Kdo miluje více rodiče a děti nežli mne, není mne hoden.“[6]) Nenáviděti rodičů a sourozenců přikazuje Kristus jen tenkráte, když nám překážejí dosíci posledního cíle, k němuž jsme Bohem určeni. A cíl tento záleží v poznání Boha a Krista Spasitele světa, a ve věčném

[1]) Jan 14, 13, 19.
[2]) Jan 15, 4—5.
[3]) Dent. 6, 4, 5.
[4]) Mar. 12, 28 slov.
[5]) 14, 26.
[6]) 10, 37.

životě, jenž jest odměnou za poznání a lásku k Bohu, jak sám Kristus praví: „To pak jest život věčný, aby poznali tebe, jediného pravého Boha, a toho, jehož jsi poslal, Ježíše Krista.“[1]) Proto jest nám Krista milovati nejen nade všecky osoby nám v životě drahé, jako jsou rodiče, manželka, dítky atd., nýbrž nad vlastní svůj život. A poněvadž nad otce, matku a nejbližší pokrevní příbuzenstvo a konečně nad náš vlastní život není nám osob na veškerém světě dražších, a poněvadž Krista máme milovati i nad tyto nám nejdražší a nejmilejší osoby, proto máme jej milovati nade všecko tvorstvo. A láskou touto možno milovati jen Boha. A poněvadž Kristus takové lásky od nás žádá, praví aspoň nepřímě, že jest pravý Bůh, a že ho následovně máme jako Boha Otce milovati z celého srdce, z celé duše, ze vší myslí a ze vší síly své.

Na jiném místě u sv. Jana praví Kristus Pán Židům, že k dosažení života věčného nestačí pouhý tělesný původ z Abrahama, jak se bludně domnívali, nýbrž že jest třeba, aby byli jeho potomky také podle ducha, t. j. podle jeho živé víry a podle veškerého jeho života na této víře založeného. A poněvadž Židé věčné spásy hledají jen v tělesném původu z Abrahama a myslí si, že Bůh sám jim spásu jen pro tento původ slíbil a zaručil, nemají pravé víry o Bohu, a proto také nechtějí v něho jako Syna jeho věřiti. A na to dokládá: „Kdyby Otcem vaším byl Bůh, milovali byste mě, neboť já jsem z Boha vyšel a přišel“.[2]) Vyšel-li Kristus z Boha, jest s ním soupodstatný, a proto jest veškeré lidské pokolení zavázáno, milovati ho touže láskou, kterou má milovati Otce.

δ) Konečně připisuje sobě Kristus také Božskou poctu.

Když kdysi přišel v den sobotní k rybníku Bethesdě a uzdravil tu člověka po osmatřicet roků chorého a Židé ho vinili, že ruší sobotu, tu jim připomněl na důkaz své svrchované moci nad veškerým tvorstvem a nad životem a smrtí, že mu Otec odevzdal veškeren soud nad světem, aby ho všichni ctili, jako ctí Otce, neb kdo jeho nectí, nectí ani Otce, jenž ho poslal.[3]) Ačkoliv si tu Kristus jako člověk připisuje soud nad veškerým tvorstvem a žádá od něho téže úcty, která náleží Otci, přece by si nemohl připisovati konání posledního soudu, ani žádati pravé bohopocty, kdyby i jako člověk nebyl Božskou osobou, tedy pravým Bohem. Neboť vzdávati Božskou poctu pouhému člověku není než rouháním a modlářstvím.

§ 6.

Božství Kristovo hlásají také sv. apoštolé.

Z mnohých jejich výroků uvedeme jen ty, které pravdu tuto zcela jasně a zřejmě dokazují.

[1]) Jan 17, 3.
[2]) Jan 8, 42.
[3]) Jan 5, 23.

a) Sv. apoštolé připisují Kristu Božskou přirozenost. Tak píše sv. Pavel k Filipenským: že Kristus Ježíš „jsa ve způsobě Boží nepoložil si za loupež toho, že jest rovný Bohu, nýbrž sebe zmařil, přijav způsobu služebníka tím, že podobným se stal lidem.“[1]) Zde klade sv. Pavel způsobu Boží proti způsobě lidské. A poněvadž Kristus nevzal na sebe pouhého zevnějšího jevu člověka, nýbrž pravou přirozenost lidskou, proto rozumí sv. Pavel způsobou Boží, ve které byl Kristus ještě dříve, než se stal člověkem, přirozenost Božskou, a smysl jest: Ačkoliv Kristus jest pravý Bůh, přece nepokládal své Božské přirozenosti a rovnosti s Bohem Otcem za kořist uchvácenou, nýbrž z pokory a lásky k nám lidem vzal na sebe přirozenost lidskou a stal se člověkem. A poněvadž svou přirozenost Božskou za svého pobytu na tomto světě zaclonil přirozeností lidskou, proto v tomto smyslu sebe zmařil. A podle tohoto Krista Boha učiněného člověkem máme i my smýšleti a v životě svém se říditi. Pokorný Kristus má nám býti vzorem, podle kterého máme veškeren život spravovati a vytvářeti.

Praví-li sv. Pavel, že Kristus je ve způsobě Boží, t. j. že má přirozenost Božskou a že jest proto Bohu úplně roven, pak jej zcela zřejmě prohlašuje za Boha, jenž jest s Bohem Otcem jedné a téže přirozeností.

b) Sv. apoštolé připisují Kristu také věčnost, která jediné Bohu jest vlastní.

Tak praví sv. Jan na počátku svého evangelia: „Na počátku bylo Slovo“.[2]) Počátkem rozumí tu evangelista prapočátek, který předcházel před počátkem světa, a smysl jest: dříve než byl svět, bylo Slovo. A poněvadž před stvořením světa nebylo času, který vznikl teprv přechodem světa z potenciálnosti jeho v Bohu obsažené do skutečné existence čili stvořením, musí býti Slovo od věčnosti. Bytí či trvání může býti jen dvojí: časové a věčné. A poněvadž Slovo bylo před časem, musí býti věčné. A je-li věčné, jest Bohem, jak sv. Jan hned následujícími slovy praví: „a Slovo bylo u Boha a Bohem bylo Slovo.“ Že Slovem rozumí sv. Jan Ježíše Krista, patrno zcela jasně z dalších slov jeho ve verši 14., kde praví: „A Slovo tělem se stalo a přebývalo mezi námi.“

Věčný život připisuje sv. Jan Kristu také ve svém Zjevení, kde píše: „Toto praví ten, jenž jest první a poslední jenž byl mrtev a ožil.“[3]) Slovy: „Já jsem první a poslední a mimo mne není Boha“[4]) vyjadřují již hagiografové Starého zákona věčnost Božskou. A praví-li sv. Jan o Kristu,

[1]) 2, 5—8.
[2]) 1, 1.
[3]) 2, 8.
[4]) Is. 44, 6.

že „jest první a poslední“, pak prohlašuje ho za Boha, jenž jediný žije od věčnosti do věčnosti. Kristus jest tedy pravý Bůh.

Jasné svědectví pro věčnost Kristovu vydává také sv. Pavel mimo jiné výroky obzvláště jasně v listu k Židům, kde píše: „Ježíš Kristus jest týž včera i dnes i na věky.“[1]) Je-li Kristus „včera“, pak má život, jenž nemá v minulosti počátku, je-li „dnes“, jest v každé době přítomen a je-li „na věky“ bude žíti v budoucnosti bez konce. Avšak život, jenž vylučuje v minulosti počátek a v budoucnosti konec, jest jen život přítomný, jenž beze změny postupu a vývoje trvá stále ve veškeré své nekonečné plnosti a život tento jest věčností, což sv. apoštol vyjadřuje slovy: „Ježíš Kristus“ jest týž (včera i dnes i na věky.)

Je-li však Kristus věčný, má přirozenost Božskou, jest Bůh, týž jako Otec.

c) Sv. apoštolé připisují Kristu dále život v jeho naprosté plnosti.

Tak praví sv. Jan o Kristu, že „v něm byl život a život byl světlem lidí.[2])

Kdežto bytosti (organické a rozumné) mimo Boha mají sice život, jsou živé, žijí, praví sv. Jan o Kristu, že byl v něm život, život beze všeho omezení a že život Kristův „byl světlem lidí, a světlo ve tmě svítí a tma ho nepojala“.[3]) Nepojala-li a neobsáhla-li však veškera tma světla, jež jest zároveň životem beze všeho vymezení, pak jest Kristus životem se všemi dokonalostmi. Životem však ve vší své plnosti jest jediné život Božský. A proto Kristus maje plnost života jest pravý Bůh.

d) Dále připisují sv. apoštolé Kristu Božskou vědu, podobně jak si ji sám Kristus připisuje.

Sv. Jan píše ve svém evangeliu: „Poněvadž neměl zapotřebí, aby kdo vydal (mu) svědectví o člověku, neboť sám věděl, co jest v člověku.“[4]) A na jiném místě: „Pane, ty všecko víš“ praví sv. Petr ke Kristu na břehu jezera Tiberiadského, „ty víš, že tě miluji.“[5]) A sv. Pavel píše o Kristu, že v něm jsou skryty všecky poklady moudrosti a vědomosti.[6]) Ví-li Kristus vše, co jest v člověku, a jsou-li v něm skryty všecky poklady moudrosti a vědomosti, pak musí býti vševědoucí. I kdyby prvý výrok platil toliko o poměrné vševědoucnosti, která Kristu přináleží jako člověku, výrok druhý (že jsou v něm skryty všecky poklady

[1]) 13, 8.
[2]) 1, 4.
[3]) 1, 4, 5.
[4]) 2, 25.
[5]) 21, 17.
[6]) Kol. 2, 3.

moudrosti a vědomosti), nemůže se nikterak vztahovati ku Kristu-člověku, o němž, i kdyby znal všecky i nejtajnější myšlenky lidské, nemůže se nikdy říci, že jsou v něm uloženy a skryty všecky poklady moudrosti a vědomosti.

e) Sv. apoštolé připisují Kristu i zevnější činnosti Božské a z těchto obzvláště stvoření z ničeho.

Tak píše sv. Pavel: „V něm (v Kristu) bylo stvořeno všecko na nebi i na zemi, viditelné i neviditelné; buď že to jsou trůnové neb panstva aneb knížectva neb mocnosti, všecko jest stvořeno skrze něho a pro něho. A on přede vším a všecko v něm stojí.“[1]) Slovy: „v něm bylo stvořeno všecko“, vyjadřuje sv. Pavel pravdu souvislou s východem Syna Božího z Otce, že totiž v Synu Božím byly odvěčné idee čili vzory všech bytostí stvořených. Neboť Syn Boží jsa od Otce od věčnosti plozen má od něho tímto plozením Božskou podstatu a s touto podstatou i Božské poznání a Božskou moc. Jako Otec v Synu od věčnosti poznává sebe a vzory všech stvořitelných věcí, tak také v něm a skrze něho podle ideí v něm poznaných všecky věci mimo sebe stvořil. Jelikož Bůh k stvoření věcí z ničeho nemůže používati Syna jako nástrojné příčiny, proto tvůrčí činnost, kterou Bůh Otec svět vnější stvořil, jest mu společná se Synem a Duchem Sv. Může se však jedné osobě Božské před ostatními přivlastňovati. — Dále praví apoštol, že Kristus jest „přede vším a všecko v něm stojí.“ Je-li Kristus přede vším, t. j. přede vším tvorstvem, pak jest od věčnosti, neboť před tvorstvem není času, nýbrž jest jen věčnost bez počátku, bez postupu a bez konce. A stojí-li všechny stvořené věci v Kristu, pak trvají v bytu jen jeho zachovávací mocí. Jak patrno, připisuje sv. Pavel na tomto místě Kristu nejen tvůrčí moc, kterou z ničeho stvořil veškeren svět jak viditelný, tak i neviditelný, nýbrž i věčnost a moc, všecky věci stvořené v bytu držeti. Poněvadž tvůrčí a zachovávací moc, jakož i věčnost může jen Bohu náležeti, musí Kristus býti pravý Bůh.

f) Sv. apoštolé nazývají Krista ve vlastním smyslu také Synem Božím. Proto musí míti přirozenost Božskou, musí býti pravý Bůh.

Sv. Pavel píše k Římanům: „Ten, jenž ani vlastního Syna neušetřil, nýbrž za nás všecky jej vydal — kterak i s ním nedá nám všeho?“[2])

g) Krista nazývají evangelisté také Bohem.

Tak vypravuje sv. Jan, že apoštol Tomáš na výzvu Kristovu, aby vložil prst svůj v místo hřebů na rukou jeho a

[1]) Kol. 1, 16.
[2]) Řím. 8, 32.

ruku vpustil v bok jeho a nebyl nevěřící, nýbrž věřící, zvolal: „Pán můj a Bůh můj!“[1])

Slova ta nejsou výkřikem úžasu a zděšení nad Kristem Tomášovi se zjevivším, jak nevěrci je obyčejně vykládají, nýbrž zcela určitým výrazem víry Tomášovy v Božství Krista Pána, neboť slova ta pravil Tomáš ke Kristu přítomnému, neb evangelista výslovně podotýká, že sv. Tomáš pravil jemu t. j. Kristu: „εἶπεν αὐτῷ“, „dixit ei“: „Pán můj a Bůh můj (ty jsi).“ Že sv. Tomáš vyznal slovy těmito Božství Krista, patrno také z odpovědi Krista Pána: „Že jsi mě uviděl, uvěřil jsi; blahoslavení, kteří neviděli a uvěřili.“[2]) Kdyby slova Tomášova byla pouhým výrazem překvapení a zděšení nad zjevem Krista vzkříšeného, pak odpověď Spasitelova: „Že jsi uviděl, uvěřil jsi,“ nemá rozumného smyslu. Neboť v Krista vzkříšeného, kterého Tomáš viděl a slyšel, nepotřeboval věřiti. A proto pravil-li Kristus: „že jsi uviděl, uvěřil jsi,“ mohou slova tato míti jen ten smysl: že jsi mě uviděl opět jako člověka živého, jenž byl před několika dny ukřižován, jenž umřel a byl pohřben, uvěřil jsi, že nejsem toliko člověk, nýbrž také pravý Bůh. Zásluha víry Tomášovy nebyla veliká, poněvadž v jeho Božství po vzkříšení musil takořka věřiti, poněvadž tohoto největšího zázraku, který Kristus zde na světě působil, nemohl si jinak vysvětliti, než že Kristus jest nejen člověk, nýbrž také pravý Bůh. A proto blahoslaví Kristus všechny ostatní věřící, kteří ho z mrtvých vstalého nevidí vlastníma očima, ale přece v něho věří jako Boha a člověka pro pouhou jeho Božskou autoritu, kterou nám pravdu svého zmrtvýchvstání zaručuje.

Sv. Jan praví také o Kristu, že jest pravý Bůh.

Tak píše: „Víme, že Syn Boží přišel a dal nám mysl, abychom poznali pravého (Boha) a byli v jeho pravdivém Synu Ježíši Kristu; tenť jest pravý Bůh a život věčný.“ („οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος“, hic est verus deus et vita aeterna). V tomto textu padá na váhu hlavně poslední věta: „ten jest pravý Bůh a život věčný“, jejíž pravý smysl závisí na předmětu, ku kterému ukazovací zájmeno: „οὗτος“, „hic“ se vztahuje.

Dle zákona gramatického a logického vztahuje se zájmeno toto pravidelně ke slovu neprostředně předchozímu, leč by tomu bránila nějaká okolnost, ze které by bylo souditi, že se ono zájmeno musí s některým jiným předchozím slovem spojovati. V tomto výroku předcházejí slova: „v jeho pravdivém Synu, Ježíši Kristu“. (Dle textu řeckého; ve Vulgatě „Ježíši Kristu“ chybí.) A proto jest nezbytno zájmeno následující: „tenť“ vztahovati ke slovům těmto. Jinak by nezbývalo, než je spojovati s větou: „abychom poznali pravého Boha“. A smysl by byl: „abychom poznali pra-

[1]) Jan 20, 28.
[2]) Ibid. v. 29.

vého Boha, jenž jest pravý Bůh a život věčný.“ A poněvadž by povstala z tohoto spojení nemístná tautologie, proto se musí zájmeno „tenť“ ve větě: „tenť jest pravý Bůh a život věčný“ vztahovati k Ježíši Kristu. Patrno tedy, že sv. Jan nazývá Krista tímto výrokem zcela jasně a zřejmě „pravým Bohem“.

Že sv. Jan větu: „tenť jest pravý Bůh a život věčný“ vztahuje k předchozím slovům: „v jeho pravdivém Synu, Ježíši Kristu“, plyne také z toho, že nikde, ani ve svém evangeliu, ani ve svých listech nenazývá Boha Otce životem věčným, nýbrž vždy jen Krista, Boha a člověka. Tak praví hned na počátku téhož listu: „Zvěstujeme vám život věčný, kterýž byl u Otce a zjevil se nám.“[1]) A v hlavě páté: „Bůh nám dal život, a tento život jest v Synu jeho. Kdo má Syna, má život. Kdo nemá Syna, nemá života. Toto jsem vám napsal, abyste věděli, že máte život věčný, kteří věříte ve jménu Syna Božího.“[2])

Krista nazývají sv. apoštolé také „Bohem nade všecko.“ Sv. Pavel chtěje v listu k Římanům vylíčiti výsady a přednosti Israelitů přede všemi ostatními národy praví, že jim přísluší čestné jméno: Israelité, že slují prvorozeným synem Božím (2 Mojž. 4, 22), že jsou národem Bohem vyvoleným, že mají zvláštní slávu, t. j. sloup oblakový a oblak světlý nad archou úmluvy a konečně že z jejich pokolení se narodil Vykupitel světa, jenž jest nade všecko Bůh požehnaný na věky.“[3]) Že tato doxologie vztahuje se ke Kristu, patrno z celé souvislosti této deváté hlavy. Sv. Pavel chtěje Židům na srdce vložiti že se jim zrozením Krista z jejich pokolení a krve dostalo od Boha vyznamenání, jež převyšuje všecky nebeské výsady, milosti a dary, kterými ve Starém zákoně byli od Boha takořka zasypáváni, připomíná jim, že Kristus není pouhý člověk, nýbrž zároveň také pravý Bůh, vyvýšený nad celý vesmír, a že mu proto mají vzdávati čest a chválu a dobrořečiti mu po všechny věky. A k tomuto dobrořečení jsou na prvém místě proto zavázáni, že podle odvěčného úradku Božího z jejich pokolení se narodil Spasitel světa. — Podobně nazývá sv. Pavel Krista požehnaným na věky také ve svém druhém listu ke Korintským, když praví: „Bůh a Otec Pána našeho Ježíše Krista, jenž jest veleben (benedictus) na věky.“[4])

Že doxologie (slávosloví) „jenž jest nade všecko Bůh požehnaný na věky“ vztahuje se ke Kristu, o tom nebylo v Církvi nikdy nejmenší pochybnosti. Petavius[5]) uvádí pat-

---

[1]) V. 2.
[2]) 5, 11, 12.
[3]) Řím. 9, 5.
[4]) II. Kor. 11, 32.
[5]) De Trinit. lib. 2, cap. 9 n.

nácť, Franzelin[1]) třicet a Hurter[2]) k nim připojuje ještě jiných čtrnáct ss. Otcův a církevních spisovatelů, kteří jednomyslně onu doxologii o Kristu vykládají.[3])

h) Sv. apoštol Pavel nazývá Krista mimo to také „velikým Bohem". Tak píše k Titovi: „Očekávajíce blahé naděje a příchodu slávy velikého Boha a Spasitele našeho Ježíše Krista." (Προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ). Že sv. Pavel slovy: „velikého Boha a Spasitele našeho Ježíše Krista" nerozumí dvou Božských osob: Otce a Syna, nýbrž jen Syna, patrno z celé souvislosti tohoto místa, což potvrzuje obzvláště text řecký, v kterém člen „τοῦ" (μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ)[4]) jen jednou se uvádí před slovy: „μεγάλου θεοῦ" a proto předpokládá, že „veliký Bůh" a „Ježíš Kristus" jest jednou toliko osobou. Kdyby byl Ježíš Kristus jinou osobou než veliký Bůh, pak by se musil člen „τοῦ" opakovati před slovy: „Spasitele našeho Ježíše Krista". Text by pak zněl: „τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ". Jedná-li však Písmo sv. o jedné osobě, kterou místněji určuje různými statnými jmény, vyjadřujícími různé její vlastnosti, pokud se týče, úřady, nikdy členu neopakuje při druhém jménu, jako na př.: „Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ".[5]) A naopak kdykoliv vyjadřuje dvě odlišné po sobě následující osoby, při druhé vždy člen opakuje, jako když na př. sv. Pavel píše k Tessalonickým: „Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν καὶ ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός".[6]) Poněvadž „θεός" a „πατήρ" znamená zde Boha Otce, má člen „ὁ" jen jedenkráte, a jelikož Pán náš Ježíš Kristus jest osobou od Otce odličnou, má svůj vlastní člen: „ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός."[7])

Krista nazývají apoštolé také „Pánem Bohem".

Praví-li anděl Páně k Zachariášovi, že syn, kterého mu Alžběta porodí, „obrátí mnohé ze synův israelských k Pánu Bohu jejich a že on předejde před ním v duchu a moci Eliášově",[8]) nemíní slovy těmito Boha Otce, nýbrž Krista, Vykupitele světa. Neboť že „Pán Bůh", před nímž Jan Křtitel předcházel v duchu a moci Eliášově, jest Syn Boží člověkem učiněný, dosvědčuje sv. Lukáš ve Skutcích apoštolských, kdež uváděje řeč, kterou měl sv. Pavel v Antiochii pisidské, praví: „To jest ten (David), z jehož pokolení

[1]) De Verbo incarnato th. 11.
[2]) Op. 10, p. 240.
[3]) F. Jos. Müller: op. cit. p. 36.
[4]) Tit. 2, 13.
[5]) II. Kor. 1, 3, 17; Efes. 1, 3; I. Petr 1, 3; Filip 4, 20; Kol. 3, 17; I. Tess. 3, 17.
[6]) I. Tess. 3, 11.
[7]) I. Jan 1, 3, srv. 2, 24.
[8]) Luk. 1, 16, 17.

Bůh podle zaslíbení svého vyvedl lidu israelskému Spasitele, Ježíše, když byl dříve Jan před jeho vystoupením kázal křest pokání všemu lidu israelskému".[1])

Sv. Petr nazývá výslovně Krista Bohem a Spasitelem. Píšeť ve svém druhém listu: „Šimon Petr, služebník a apoštol Ježíše Krista, těm, kteří s námi dosáhli téže víry drahocenné skrze spravedlnost Boha našeho a Spasitele Ježíše Krista: Milost vám a pokoj buď rozmnožen v poznání Boha a Ježíše Krista Pána našeho".[2]) Že „Bohem naším" rozumí sv. Petr Ježíše Krista, plyne zase zcela jasně z členu τοῦ, vztahujícího se k oběma následujícím podstatným jménům: „θεοῦ καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ." Kdyby byli „θεός" a „σωτήρ" dvě od sebe odličné osoby, pak by se musil člen „τοῦ" před slovem „σωτῆρος" opakovati. Tomuto výkladu neodporují slova následující: „Milost vám a pokoj buď rozmnožen v poznání Boha a Ježíše Krista (χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη ἐν ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν), ano naopak ještě jej podporují. Neboť liší zcela jasně mezi Bohem Otcem a Ježíšem Kristem, Pánem naším, jako mezi dvěma Božskými osobami, což vyjadřuje zvláštním členem, jak při Bohu (Otci) — „τοῦ θεοῦ", tak při Kristu Pánu našem — „καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν.

A nazývá-li Krista „Pánem naším", již tím jej prohlašuje za Boha, poněvadž každý tvor jsa právě tak omezen, jako my, nemůže nikdy ve svrchovaném smyslu býti Pánem naším.

Přehledneme-li všecky uvedené výroky sv. apoštolů, pak nemůže býti nejmenší pochybnosti o jejich víře v Krista jako Boha, jenž se stal za účelem našeho vykoupení člověkem. Neboť připisují mu Božskou přirozenost a Božské vlastnosti, jako věčnost, vševědoucnost a všemohoucnost, dále mu přivlastňují Božské činnosti: stvoření a zachovávání světa, nazývají ho vlastním a jednorozeným Synem Božím, Bohem pravým a velikým Bohem, životem věčným, Pánem Bohem, Bohem naším a Bohem a Spasitelem naším.

§ 7.

Božství Krista Pána dokazují ss. Otcové.

a) Důkazy ze ss. Otců přednicejských.

Že Božství Kristovo nebylo teprv sněmem nicejským (r. 325) za pravdu Bohem zjevenou vymyšleno a prohlášeno, nýbrž že bylo od počátku jakožto základní pravda víry křesťanské všude v Církvi hlásáno, o tom podávají nezvratný důkaz všichni ss. Otcové a spisovatelé církevní, kteří žili před tímto sněmem a

[1]) Skut. 13, 23, 24.
[2]) II. Petr 1, 1—2.

různými spisy hájili nauky zjevené proti pohanům, Židům a bludařům.

Jelikož jak Židé tak i pohané vytýkali křesťanům, že věří v Boha, jenž se narodil ze ženy, jenž trpěl, byl ukřižován a zemřel, byli již apoštolští ss. Otcové a apologetové nuceni, zcela zřejmě Božské a lidské přirozenosti Kristovy v jedné Božské osobě hájiti. Tak praví sv. Justin ve své prvé Apologii, předložené římskému císaři Antonínu Piovi, „že podle předpovědí proroků starozákonných Kristus se narodil z Panny, že dospěv do věku mužného uzdravoval nemocné, křísil mrtvé, že byl ukřižován, že zemřel, vstal z mrtvých a vstoupil na nebesa, že jest a sluje Synem Božím.“[1]) A na námitku žida Trifona, že jest hotovou pošetilostí věřiti, čemu křesťané o Kristu učí, že Syn Boží jako věčný Bůh se stal člověkem, odpovídá ve svém Dialogu vydaném proti němu, že jest sice pravda, že nauka tato názorům židovským odporuje, ale jen proto, že neznají Boha a co jest Božského, nýbrž že se řídí klamným učením svých mistrů (Fariseů), jak jim již prorok Isaiáš vytýká, an dí: „Lid tento přibližuje se ke mně ústy svými a rty svými oslavuje mne, srdce pak jeho daleko jest ode mne“ (Is. 29, 13).[2]) Athenagoras (z 2. století) praví ve svém spise „Legatio pro Christianis“: „Bohem nazýváme jak Syna jeho (Otcova) a Ducha Sv., tak i všecky tři osoby jednou Božskou přirozeností spojené. Neboť Syn jest Rozum, Slovo a Moudrost Boha Otce, Duch Sv. jest však výron z obou jako světlo z ohně.“[3]) A Origenes píše ve svém díle „Contra Celsum“: „Buď zavrhni všecky výroky v Písmě svatém obsažené a přestaň se jich proti nám dovolávati, aneb věříš-li v jejich pravdu, pak se podivuj Slovu Božímu, člověku učiněnému, jež chce veškero pokolení lidské spasiti.“[4]) A Tertallián praví ve své Apologii o Kristu, „že jest Řečí (Sermonem) Otcem pronášenou a pronášením z něho zrozenou a proto že jest Synem Božím a pravým Bohem jedné a téže podstaty s Bohem Otcem“, a pak pokračuje: „Kristus jest paprsek Božský, jak ve Starém zákoně byl předpověděn, který sestoupil v Pannu, v jejímž lůně byl podle těla svého vytvořen a narodil se jako člověk s Bohem spojený.“[5]) A pravdu tuto, že jest Kristus pravý Bůh a pravý člověk v jedné Božské osobě, hlásá ještě na mnohých jiných místech tohoto spisu.[6]) A na

[1]) F. Collect. ss. Patrum (edit. Caillau et Guillou Mediol. 1830) Tom. I. p. 188.
[2]) Dialog. cum Tryphone Judaeo n. 48, ibid. p. 272 n.
[3]) Op. cit. n. 24, tom. II. p. 67.
[4]) Contr. Celsum Ceb. 2 n. 32.
[5]) Apol. cap. 21.
[6]) G. cap. 7, 9, 12, 13.

důkaz, že Slovo Boží, stavši se člověkem, nebylo ani změněno ani nijak přetvořeno, argumentuje takto: „Bůh jako věčná bytost není ani změně ani přetvoření podroben... Vše, co se přetvořuje v něco jiného, přestává býti tím, čím bylo dříve, a počíná býti, čím před tím nebylo. Bůh však nepřestává býti, aniž může něčím jiným býti. Řeč však Bůh a Řeč Boží zůstává na věky beze změny své formy (t. j. přirozenosti Božské)“.[1])

Podobné svědectví o Kristu Bohu a člověku podává také sv. Ignác. Když se ho při výslechu před jeho umučením císař Trajan tázal, kdo vlastně jest, odpověděl, že jest Theofor (Bohonosič), poněvadž nosí Boha v srdci svém.[2]) A na námitku Trajanovu: „A což myslíš, že my nemáme na mysli bohů svých, k nimž jako ochráncům proti nepřátelům se utíkáme?“, odpovídá mučeník: „Omylem pohanské ďábly nazýváš bohy, jedenť jest Bůh, jenž učinil nebe i zemi a moře a vše, co jest v něm obsaženo; a jeden jest Ježíš Kristus, jednorozený Syn Boží, jehož království kéž bych se stal účastným“. A na opětnou námitku Trajanovu: „Ty ukřižovaného tedy v sobě nosíš?“, odpovídá Ignác: tak jest, neboť jest psáno: „Přebývati budu v nich a se procházeti mezi nimi.[3]) Tuto pravdu vyznává sv. Ignác také zcela jasně ve všech svých listech. Tak praví v listu k Efesským: „Boha našeho Ježíše Krista nosila Maria Panna podle vůle Boží v lůně svém, počavši ho ze semene Davidova působnosti Ducha Sv.[4]) Podobně v listu k Tralliánským nazývá Krista Bohem a zároveň člověkem, jenž pocházel ze semene Davida, narodil se z Marie Panny, jedl, pil, pod Pontským Pilátem trpěl, byl ukřižován a zemřel a zjevil se duchům na nebi a v předpeklí a lidem na zemi, a vstal z mrtvých.[5]) V témže smyslu píše také v listu k Římanům, nazývaje Krista jednak Bohem a Synem Božím, jednak člověkem, jenž trpěl, zemřel a vstal z mrtvých[6]) a tak také v listu k Filadelfským.[7])

Sv. Irenaeus věnuje ve svém spisu „Contra haereses“ celou třetí knihu důkazu, že jest jeden a týž Kristus pravý Bůh a pravý člověk. Na důkaz odvolává se na sv. Jana, jenž praví, že Slovo Boží tělem jest učiněno pro spásu naši, a na sv. Matouše, jenž vyličuje jednak jeho lidský rodokmen, jednak ho nazývá „velikým a Synem Nejvyššího“, jemuž dá Pán trůn

[1]) Contr. Prar. c. 27.
[2]) Cf. epist. ad Ephes. Op. cit. tom. I. p. 61.
[3]) Cf. Müller l. p. 66 sq., cf. epist. S. Ignatii ad Ephes, op. cit. tom. I. p. 61.
[4]) L. c. n. 18, p. 65.
[5]) L. c. n. 7—9, p. 72 sq.
[6]) L. c. n. 3, p. 75, 76.
[7]) L. c. n. 1, 4, p. 78, 79.

Davida, otce jeho.“ Pak uvádí jak z evangelistů, tak z ostatních knih Písma sv. různé výroky, které vesměs jedné a téže osobě Kristově připisují jak Božské, tak lidské vlastnosti a činnosti.[1])

Klemens Alexandrinský vyznává rovněž, že Kristus jest pravý Bůh a pravý člověk v jedné osobě. Ve svém díle, nazvaném „Paedagogus“ vykládaje slova Isaiáše proroka: „Maličký narodil se nám a Syn dán jest nám“[2]), volá o Kristu: „O veliký Bůh! a dokonalé pachole! Syn jest v Otci a Otec v Synu“.[3])

A sv. Athanasius praví o Kristu, že jest „Bohočlověk... Jeden a týž, jenž před věky se zrodil z Otce a v posledních dnech z Marie Panny“.[4]) A na jiném místě přirovnává Krista Boha a člověka k člověku složenému z duše a těla a praví, že Kristus není dvojí osobou, nýbrž jen jednou.[5])

b) Svědectví ss. Otců ponicejských.

Že Kristus jest Bůh a člověk v jedné Božské osobě, prohlásil sněm nicejský (r. 325) slavně za článek víry slovy: „Věříme . . . také v jednoho Pána našeho Ježíše Krista, Syna Božího . . ., jenž (pro nás lidi) a naši spásu sestoupil (s nebes), vtělil se a stal se člověkem a trpěl, třetího dne vstal z mrtvých, vstoupil na nebesa, a přijde soudit živých i mrtvých.“ Od té doby nemohl nikdo bez výtky a trestu kacířství popírati pravdy, že Kristus jest pravý Bůh a pravý člověk v jedné Božské osobě. Ani Nestoriáni se toho úplně neodvážili. Ačkoliv Krista rozdělili ve dvě osoby, přece se jeho Božství a člověčenství nedotkli. A proto také ss. Otcové a spisovatelé církevní, kteří žili po sněmu nicejském, i když neužívají termínu hypostatické unie obou přirozeností v Kristu, hlásají tuto pravdu s takovou jasností a určitostí, že nemůže býti nejmenší pochybnosti, že se stala a zůstala proti bludům ariánským a později nestoriánským a monofysitickým majetkem veškerého křesťanského světa. A poněvadž dále nebylo o této pravdě v Církvi vůbec sporů, proto stačí na důkaz tradice ponicejské uvésti výroky jen některých ss. Otců. Tak píše sv. Epifanius († 405): „Neuvádíme dvou Kristů, aneb dvou králů a Synů Božích, nýbrž téhož Boha a téhož člověka. Ne jakoby Slovo (Logos) v člověku bytovalo, ale proto, že se stalo člověkem . . . Slovo se vtělilo. Nepraví (sv. Jan): tělo se stalo Bohem (nýbrž naopak: Bůh se stal tělem), aby především zdůraznil, že Slovo sestoupilo s nebe a z lůna přesvaté Panny vzalo na sebe tělo a tak úplnou lidskou přirozenost v sebe

[1]) Cf. Collect. ss. Eccl. Patrum tom. II. § 3. p. 292, sqq.
[2]) 9, 6.
[3]) Lib. 1, cap. 5.
[4]) Orat. 4, n. 36. Opp. tom. I. P. 1, p. 645.
[5]) De Incarn. n. 2. Tom. II., p. 34 D. p. 645; Cf. De annunt. Deiparae n. 11 ibid., p. 399; Epist. ad Epictit. Tom. I. p. 2 p., 901 sq.

vštípilo."[1]) A z latinských ss. Otců praví sv. Ambrož: „Oba (Bůh a člověk) jsou jeden a jeden jest v obou... Jiný se nenarodil z Otce a jiný z Panny".[2]) A sv. Jeronym: „Jen to pravíme, ne jako bychom věřili že Bůh jest někým jiným a člověk někým jiným a tak uváděli v jednoho Krista dvě osoby, jak nové kacířství bludně tvrdí, nýbrž že jeden a týž jest Syn Boží a Syn člověka".[3]) A sv. Augustin vyznává tuto pravdu rovněž se vší jasností a přesností: „Ježíš Kristus, Syn Boží", tak píše, „jest Bůh a člověk. Bůh přede všemi věky, člověk ve věku našem: Bůh, poněvadž jest Slovo Boží, neboť Bohem bylo Slovo; Člověk, poněvadž v jednotu osoby vstoupila rozumná duše a tělo."[4])

Toť také nauka všech ss. Otcův a spisovatelů církevních, kteří hájili pravdy katolické proti bludu Nestoriovu, jako sv. Cyrilla Alexandrinského[5]), sv. Cassiána,[6]) Theodora Ancyránského,[7]) Leontia Byzantského,[8]) Theodora Abukary,[9]) sv. Jana Damašského[10]) atd.

§ 8.

Apologetický důkaz Božství Kristova.

Nejmocnějším a nejvelkolepějším zjevem ve veškerých dějinách člověčenstva jest osoba Kristova, Boha a člověka, Syn Boží, pravý Bůh se všemi dokonalostmi Božskými sestoupil s nebe, vzal na sebe lidskou přirozenost a stal se člověkem. Toto svědectví vydává Kristu Pánu Písmo sv. Nového zákona. i když na ně pohlížíme jen jako na dílo historicky úplně věrohodné. Svědectví Písma sv. potvrzují všechny spisy ss. Otců a církevních spisovatelů, ano můžeme říci, i spisy nevěreckých spisovatelů všech dob a všech míst. I když popírají Božství osoby Kristovy, přece namnoze vidí v něm člověka, jemuž není v dějinách lidských rovného, ba ani podobného.

Jako ušlechtilý štěp vštípený pláňavce nad její přirozenost, podle které plodí jen tvrdé, kyselé a nechutné ovoce, vlévá jí nové síly, že nese místo svého ovoce neužitečného ovoce ušlechtilé, sladké a chutné, podobně Syn Boží svým vtělením

[1]) Haer. 77, 29 Migne ser. Patr. gr. tom. 42, p. 685.
[2]) De incarn. cap. n. 36. Tom. II. c. 711 E.
[3]) Epist. ad Hidib. q. 9. Opp. tom. I. c. 837.
[4]) Enchirid. cap. 35. Opp. tom. 6, c. 210.
[5]) Adv. Nestor. blasphemi. Opp. tom. 6. P. 1, p. 1—143; Dialog. Quodunus sit Christus p. 714—778.
[6]) De Incarn. Christi l. 7. Opp. p. 961, sqq.
[7]) Hom. Contr. Nestor. ibid. tom. 9, 425—439.
[8]) Contr. Nestor. et Eutych. In Bibl. max. Lugd. tom. 9, p. 674—706.
[9]) De union. et incern. In Galland. Bibl. Patr. tom. 13, p. 288. sqq.
[10]) Adv. exos. Deo Nestor. haer. Opp. tom. 1. p. 555—572, cf. Schwetz Theol. Dogm., cath. Vol. II. edit. 5, Vien. 1869 p. 276 sq.

se zaštípil v přirozenost lidskou, obnovil a povýšil její život k svému vlastnímu životu boholidskému. Svým Božským dechem ovanul a obrodil lidský život ve všech jeho oborech. Obrodil jednotlivce, jež povznesl z otroctví hříchu a ďábla k důstojnosti synů Božích, obrodil rodinu, obrodil veškeru společnost lidskou ve všech směrech jejího života. V Kristu se objevila na světě síla a moc, jaké neměl v dějinách lidských žádný jiný člověk.

Proti říši, kterou Kristus na obrození člověčenstva založil, bojovala hned z počátku veškera fysická moc tehdejšího pohanstva a tři sta roků miliony a miliony vyznavačů Kristových obětovali za Krista krev svou, ale říše Kristova se dále šířila a rozlévala nebeské požehnání po veškerém tehdejším světě. Ale sotva tento boj vítězně dobojován, povstal proti ní nepřítel ještě nebezpečnější, který usiloval různými kacířstvími její nebeskou nauku popříti. Než Církev všechna tato kacířstva, jako arianismus, nestorianismus, monofysitismus, vítězně překonala. A boje tyto, ve kterých se Církev na život a na smrt utkala s tehdejší fysickou a duchovní mocí, přispěly jen k rozšíření a prohloubení jejího vlivu na život národů, které ve své lůno pojala. Než bojům proti říši Kristově nebyl ještě konec. Ačkoliv po zdolání zmíněných heresí nastaly jí klidnější časy, přece tento poměrný klid podobal se více tichu, který v přírodě se obyčejně jeví před bouří. A čím větší jest tento klid, tím hroznější věstí bouři. Dosud popíraly herese jen ten neb onen článek víry, nedotýkajíce se aspoň přímě samé podstaty Církve. Teprv ve středověku nasadily herese protestantské a po nich různé soustavy filosofické sekyru na samé kořeny Církve. Než i z těchto bojů vyšla Církev vítězně. V protestantismu obzvláště po poslední válce nastal takový chaotický rozvrat, že sami jeho stoupenci počínají nad jeho budoucnosti zoufati. A tento rozvrat a zmatek vnesly filosofické soustavy vzniklé v lůně protestantismu z náboženskо-mravního života do vědy, do umění, do života společenského a politického a skončí, jak denní zkušenost v nynější době pořád jasněji dosvědčuje, v bolševickém kommunismu se všemi hrůzami jeho. Jediné Církev katolická stojí tu jako zářný maják, ukazující člověčenstvu v nynější bouři směr a cestu k blahu jak časnému tak i věčnému. Nikdy nebyla Církev ve svém náboženskо-mravním životě tak jednotná a ucelená, jako v době nynější, ačkoliv všechny státy na celém světě podléhajíce vlivům zednářským a židovským se smluvily na její zničení. Že Církev sv. dosud pevně a nezvratně stojí a šíří blahověst Kristovu po veškerém světě, jest patrným důkazem, že není dílem lidským, nýbrž že v ní působí moc a síla nadpřirozená, síla Božská a že proto její zakladatel není toliko člověk, nýbrž i pravý Bůh, jak sám o sobě pravil.

Poněvadž Kristus všecky ctnosti, které se nepříčí jeho Božství, obsahoval v sobě a jevil ve svém životě v naprosté harmonii, jest sice jako člověk nejdokonalejší a nejvznešenější ideál

člověka, jemuž žádný jiný člověk ani v pohanském starověku ani v době křesťanské není roven. Ale tím není osobnost Kristova v plné své velebnosti ještě vystižena. Kdyby byl Kristus toliko ideální člověk se všemi ctnostmi a dokonalostmi lidskými, neměl by ve světě odpůrců. Ale Kristus sám se nenazývá toliko Synem člověka, nýbrž připisuje si také vlastnosti Božské, ano praví o sobě výslovně, že jest Syn Boží.[1]) A právě Božství Kristovo jest příčinou, že svět Bohu odcizený nechce v něho uvěřiti a svůj život podle jeho vznešeného mravního zákona zařídit. Kristus jest však ideálním vzorem dokonalého života lidského jen potud, pokud jest nejen člověkem, nýbrž také Bohem. Jinak osobě Kristově a celému jeho vykupitelskému dílu nelze porozuměti. Kdyby člověk pouhými svými silami mohl dosíci výše ideálu lidského, pak jest nepochopitelno, proč jediné Kristus se na tuto výši povznesl. Jeho Božstvím jest jeho lidská přirozenost zbavena všech nedostatků a slabostí, které jakýmkoliv způsobem z hříchu pocházejí a k hříchu zase vedou. Všem lidem jest k Bohu volati: „odpusť nám naše viny“, jen Kristus tak Boha neprosí, poněvadž nepotřebuje odpuštění, ví, že jest v Otci a Otec v něm.“[2])

Všichni vynikající duchové, kteří na člověčenstvo nabyli jistého vlivu a uvedli je na nové dráhy, na kterých se jeho náboženssko-mravní a kulturní život se povznesl na vyšší stupeň, než na kterém dosud stál, měli povahu národa z něhož vyšli. Tak byli Sokrates, Plato a Aristoteles veškerým svým smýšlením a cítěním Řeky, Zoroaster orientálem, Mohamed Arabem, ale i starozákonní proroci prozrazují přese všecko své nadpřirozené uschopnění a vyzbrojení k úřadu prorockému přece všude svou hebrejskou národnost. Zcela jinak jeví se nám Kristus. Ačkoliv i jeho zevnější způsob života má ráz židovský, přece jest prost vší jeho národní jednostrannosti. Jeho učení má ráz všelidský a všesvětový. Proto naráží na všeobecný odpor vůdčích representantů národa židovského, kteří očekávají od Messiáše jim Bohem slíbeného založení politické světové říše, ve které a skrze kterou nabudou Židé vlády a panství nad všemi národy světa. A proto jest jim nejen jeho učení, nýbrž i život a výkupné dílo jeho velikým pohoršením. Z té příčiny pokládají ho za veřejného rouhače a neustávají, až jeho smrtí, jak očekávají a doufají, zničí veškeré messianské dílo jeho.

A poněvadž Kristus založil duchovní království, v němž chtěl spojiti veškeré pokolení lidské a zbaviti je kletby hříchu Adamova a následků jeho a povznésti je opět k důstojnosti synů Božích, proto se stal všem vším, Řekům, barbarům a všem ostatním národům, ale při tom se nevýslovně povznáší nade všecky jejich národní zvláštnosti a vlastnosti, které je od sebe

[1]) Mat. 26, 64.
[2]) Jan 10, 38.

děli a různí a v jejich život uvádějí nesmířitelné kontrasty, pro které každý národ se pokládal a dosud pokládá za zcela samostatný celek, jenž nemá s ostatními národy nic společného. Kristova říše má býti jeho duchovním tělem, jež Kristus osvěcuje a prosvěcuje svou nebeskou naukou a oživuje svým bohoholidským životem, který z něho jako společné hlavy vytryskuje a v jednotlivé údy jeho duchovního těla vniká. Ačkoliv tato myšlenka přesahovala rozum jak Židů, tak i Řeků a Římanů jeho doby, přece ji Kristus hlásá s naprostým přesvědčením, že přese všechen odpor, který ji Židé i pohané budou v cestu klásti, ve veškerém světě zvítězí a všecky národy sobě podmaní. Vždyť nebe i země pominou, ale jeho slova nepominou, ba neutrpí změny ani jediné sebe menší tečky. Tak nemohl mluviti a jednati jako pouhý člověk, kdyby nebyl také zároveň pravý Bůh.

Aby nemělo lidské pokolení ani nejmenší výmluvy pro svou nevěru v jeho učení, proto je Kristus potvrdil přemnohými zázraky, jimiž chtěl sice neprostředně k pomoci přispěti bídě lidské, ale přece konečným účelem, pro který je působil, bylo potvrzení jeho Božského poslání. Když Fariseové ho vinili, že se rouhá, poněvadž pravil: „Syn Boží jsem“, tu na důkaz, že jest skutečně Syn Boží, poukazuje na své zázraky a dí: „Nečiním-li skutků Otce svého, nevěřte mi; jestli je však činím a nechcete věřiti mně, skutkům věřte, abyste poznali a uvěřili, že Otec jest ve mně a já v Otci.“[1]) A těchto zázraků bylo takové množství, že sv. evangelisté nebyli s to, aby je všecky vylíčili. A proto vypravují jen o těch, které jim nejvíce v paměti utkvěly. Sv. Jan ke konci svého evangelia výslovně praví, že Kristus mimo zázraky, které zejména uvádí, činil ještě mnoho jiných věcí, kterých nemůže podrobně vylíčiti, poněvadž by mu bylo napsati tolik knih, že by jich celý svět neobsáhl.[2])

Těmito zázraky dokázal Kristus svou neomezenou moc nejen nad hmotnou přírodou a jejími fysickými zákony, nýbrž i nad člověkem. Znal nejtajnější myšlenky lidské, odpouštěl kajícným hříšníkům jejich hříchy. Ano jevil naprostou vládu i nad duchy pekelnými. Tak dokázal své svrchované panství nad veškerým stvořeným světem. A proto Kristus není toliko nejdokonalejším ideálním vzorem lidského mravního života, nýbrž jest také pravým Bohem a Pánem všeho tvorstva.

Jeho vrstevníci vynesli o něm trojí soud. Jedni, a k těmto jest počítati i jeho nejbližší příbuzné — pokládali ho za šílence a chtěli se ho chopiti. Fariseové, nemohouce popírati zázraků, jež působil a jejichž sami byli očitými svědky, prohlásili ho za posedlého ďáblem a tvrdili, že jen mocí ďábelskou sobě podrobuje duchy pekelné a vymítá je z osob jimi posedlých.

[1]) Jan 10, 37, 38.
[2]) Jan 21, 25.

A jen sv. apoštolé a ostatní neprostřední jeho učedníci věří a vyznávají, že jest Synem Boha živého, za kterého se sám vydával.

První a druhý soud o Kristu jest očividně absurdní. Kristus nemohl býti šílencem. Přihledneme-li k pravdám věroučným a mravoučným jeho učení toliko po jejich stránce přirozené, tu jeho nauka o Bohu, o původu světa a člověka, o povinnostech, které má člověk již se stanoviska přirozeného k Bohu, k bližnímu a sám k sobě, převyšuje všecky filosofické soustavy, které největší duchové pokolení lidského před Kristem a po něm vymyslili a světu hlásali. To připouštějí i nepředpojati nevěrci, kteří Božství jeho zamítají a na osobu jeho a dílo, které vykonal, pohlížejí jen se stanoviska lidského. Ale poněvadž vznešená výše jeho učení, i když při něm nehledíme k povaze jeho nadpřirozené, byla nepřístupna vrstevníkům jeho zabředlým do bludných předsudků, které mysli národa židovského o úkolu příštího Messiáše v tehdejší době namnoze ovládaly, proto ho pokládali za člověka exaltovaného a nepříčetného a hleděli se ho zmocniti a tak zabrániti dalšímu šíření jeho učení, jež, jak dobře tušili, mělo náboženský život tehdejšího židovstva zbudovati na zcela nových zásadách, pro které při své farisejské pýše neměli žádného porozumění.

Ale i soud Fariseů, že jest ďáblem posedlý a že jen mocí pekelných duchů sprošťuje a osvobozuje ubožáky jejich moci propadlé od tyranské vlády jejich, vyvrátil sám Božský Spasitel, když na důkaz směšné absurdnosti jejich domněnky je upozornil, že jest nemožno, aby ďábel přemáhal ďábla a tak své vlastní království vyvracel a ničil. Božský Spasitel vehnal Farisey zázraky, kterými potvrzoval svou nebeskou nauku, do takových chobotů, že nemohouce popírati jeho vlády nad duchy pekelnými a nechtíce připustiti jeho Božského poslání, brali raději útočiště k očividným absurdnostem, které na prvý pohled odporují každému zdravému rozumu.

A proto nezbývá, než soud třetí, který o jeho osobě vynesl jménem svým a jménem ostatních apoštolů sv. Petr, když v krajině Caesareje Filippovy na otázku Spasitelovu: „Vy pak kým mě býti pravíte?“ odpověděl: „Ty jsi Kristus, Syn Boha živého.“[1]) A ačkoliv Petr těmito slovy vyznal svou pevnou víru v Krista jako pravého Boha proti mínění obecného lidu, který ho pokládal buďto za Jana Křtitele, neb Eliáše neb Jeremiáše, a tedy za pouhého proroka. Božský Spasitel svědectví jeho nejen neopravil, nýbrž jej blahoslavil a výslovně podotkl, že víry této nemá sám ze sebe, nýbrž že ji má výhradně jen ze zvláštního zjevení Otce nebeského.

Že Kristus jest pravý Bůh sám pod přísahou potvrdil před Kaifášem, když tento jako velekněz a předseda rady židovské

[1]) Mat. 16, 16.

veřejně ho zapřisáhl skrze Boha živého, aby jim řekl, je-li Kristus, Syn Boží. A na tento úřední rozkaz Kristus jednoduše odpověděl: „T y j s i ř e k l“,[1]) t. j. ano, jsem Kristus, Syn Boží. A že Kaifáš slovům jeho jen v tomto smyslu rozuměl, plyne s naprostou nutností z jeho dalšího jednání. Neboť pokládaje jeho výrok za hrozné rouhání, roztrhl roucho své na znamení nevole a hrůzy nad domnělou urážkou, které se naproti Bohu dopustil a odsoudil ho z ostatními členy velezrady k smrti. Jak mohl Kristus, jenž svých úhlavních nepřátel se veřejně tázal, aby mu řekli, kdo z nich ho může viniti z hříchu, přivlastňovati sobě Božství a Božské vlastnosti, kdy byl pouhým člověkem? A proto ti, kdož v něm vidí toliko vzor dokonalosti lidské, sami si odporují. Již jeho nebeská nauka a veškeren jeho soukromý a veřejný život, této nauce úplně přiměřený, dokazuje, že jest v něm něco n a d l i d s k é h o. A že tato nadlidskost záleží v j e h o B o ž s t v í, to Kristus sám nejen slovy vyznává, nýbrž přemnohými zázraky nad slunce jasněji dokazuje. A právě tyto zázraky vylučují všechnu možnost, že by Kristus nebyl tím, za koho se vydával. Žádný člověk nemá neomezené vlády nad přírodou a jejími fysickými zákony, jakou měl a vykonával Kristus. Kdyby nebyl Bohem, nýbrž pouhým člověkem a při tom ještě člověkem hříšným, poněvadž nejsa Bohem, přece se Bohem činil, pak byl každý zázrak, který působil, pouhým klamem a mamem. Ale jak potom vysvětliti n a p r o s t é p ř e s v ě d č e n í apoštolů a učedníků jeho o historické skutečnosti a pravosti těchto zázračných Kristem působených činů? Své přesvědčení, že Kristus jest pravý Bůh zpečetili svou krví, tedy způsobem, nad nějž skvělejšího mysliti nelze. A podle příkladu sv. apoštolů krváceli za víru Krista, Boha a člověka milliony a milliony pozdějších křesťanů. Proto jest historickou pravdou, zářící jasnějším leskem než polední slunce, že existence žádné druhé dějinné osobnosti není tak zaručena a zjištěna, jako existence osoby Kristovy, a to nejen jako člověka, nýbrž zároveň také jako Boha. Od osoby Kristovy nelze odděliti ani přirozenosti lidské ani Božské. Kristus Bůh a člověk, tedy Bohočlověk jest nejdůležitější, nejvlivnější a nejmocnější osobností historickou. A stal-li se jednou Syn Boží člověkem, a jak se skutečně stal, pak zůstanou na věky Bohem a člověkem, všechny pokusy činěné i s ďábelskou chytrostí, zbaviti Krista jeho Božství a učiniti z něho pouhého člověka, zůstanou na věky marnými. A Kristus jako člověk a Bůh stojí na rozhraní dvou sobě z konců protivných dob: doby pohanské a doby křesťanské. Kristus vštípil člověčenstvu svůj boholidský život a tak stvořil nový duchový svět, vysoko dokonalejší, cennější a krasší, než jest veškero hmotné universum, a tento duchový Kristem založený svět vysoko se povznáší nad svět původní svatosti a spravedlnosti, do kterého Bůh prvé naše rodiče při stvoření postavil.

[1]) Mat. 26, 63, 64.

Kolem osoby Kristovy se otáčejí a budou se až do skonání světa otáčeti všechny dějiny lidského pokolení. Kristus, Bůh a člověk, a Antikristus, v němž se zosobňuje všecka nevěrecká snaha zbaviti Krista jeho důstojnosti Božské a učiniti z něho pouhého člověka, jemuž teprv pozdější věkové vedení zbožným subjektivním citem přibájili Božství, toť dvě nejsilnější a nejmocnější páky, které život člověčenstva uvádějí do pohybu dvěma sobě zcela protivnými směry, z nichž jeden končí v nebi, druhý v pekle. Tertium non datur.

Kdyby Kristus nebyl Bohem, pak věru neměli bychom přiměřeného slova, jímž bychom mohli své opovržení nad jeho opovážlivostí jen přibližně vysloviti. Než na to jen vážně pomysliti, bylo by nejhroznějším rouháním. Všechen lidský život Kristův jest Božským leskem ozářen. Vše, co jest v něm lidského, stojí na takové výši dokonalosti, že v dějinách člověčenstva před Kristem a po Kristu není druhé osobnosti, která by se mohla jen zdaleka jemu přirovnati. Syn Boží se stal člověkem, narodil se ze ženy, zakusil na sobě mimo hřích všech slabostí a křehkostí lidských, byl podroben pokušení, trpěl a zemřel na kříži v nejkrutějších bolestech, ale pak vstal slavně z mrtvých a vstoupil se svým oslaveným tělem na nebesa. Ale ačkoliv jako člověk ve způsobě života v ničem se nelišil od ostatních lidí, přece po zahájení svého veřejného úřadu se jevil jako Bůh vševědoucí, všemohoucí, milosrdný a dobrotivý, jenž se skláněl ke všem bídám lidským a je léčil pouhým svým Božským slovem. A tak se v Kristu proniká lidský a Božský život, takže vším právem všecky jeho skutky slují boholidskými. A tento svůj život boholidský vštípil své Církvi, kterou založil, aby na jeho místě a jeho jménem a mocí tímto životem oživovala, zdokonalovala, šlechtila a povznášela k nadpřirozené podobnosti Božské veškero lidské pokolení.

V dějinách člověčenstva stojí po Kristu dva diametrálně protivné světy proti sobě: svět křesťanský a svět protikřesťanský. Svět křesťanský jest světem milosti posvěcující, účasti v samé přirozenosti Božské, světem synovství Božího, v němž vládnou Božské ctnosti víry, naděje a lásky, ctnosti mravní, dary Ducha Sv. a nebeská blahoslavenství. A nadpřirozený život křesťanského světa vrcholí v lásce k Bohu a k bližnímu, která přetvořila a obnovila a stále ještě přetvořuje a obnovuje veškeru tvářnost okršku světa, jak sám Kristus předpověděl u sv. Jana slovy: a já, budu-li povýšen od země, potáhnu všecko k sobě.“[1]) Přese všecky překážky, které splnění tohoto slibu kladli a kladou v cestu nepřátelé jeho v tehdejší i nynější době, Kristus jest na vítězném pochodu na celém světě. A tento vítězný pochod Kristův bude trvati na světě až do skonání světa. Žádná moc ani lidská ani pekelná ho ne-

[1]) Jan 12, 32.

zastaví. Co jest tvor i sebe mocnější proti svému všemohoucímu Tvůrci a Pánu? Svět nadpřirozený, Kristem v životě lidského pokolení založený, jest především světem lásky. A poněvadž srdce lidské jest stvořeno pro lásku, proto lásce Kristově, jež jest bezmezná a nekonečná, neodolá žádné srdce, v němž nejsou ještě všecky přirozené city lidské hříchy a nepravostmi zcela udušeny a potlačeny.

Proti nadpřirozenému světu lásky Kristovy a nebeského požehnání, které Kristus skrze svou Církev na veškero člověčenstvo touto láskou vylévá, stojí svět protikřesťanský, jejž representuje spolek svobodomyslného zednářstva rozšířeného po veškerém světě. A tento spolek můžeme vším právem nazvati světovou proticírkví, která všemi možnými prostředky bez ohledu na jejich mravní dovolenost neb nedovolenost se snaží každý vliv Církve katolické na život národů nejen znemožniti, nýbrž Církev samu s povrchu země vyhladiti a zničiti.

Proticírkev zednářská popírá zásadně veškeren stav nadpřirozený, do něhož člověčenstvo již při svém stvoření bylo z dobroty Božské povýšeno a jehož se hříchem zbavilo. Následovně nepotřebuje vykoupení, nepotřebuje vtělení Syna Božího a jeho smrti. Stav, v němž se lidé rodí, jest původní a proto zcela dobrý. A proto náleží temnost rozumu, jakož i nezřízená ke zlému vždy více nakloněná smyslnost člověka nutně k jeho přirozenosti a proto jest právě tak dobrá a oprávněná, jako všecky ostatní dobré stránky její. Ale člověčenstvo i při této poměrné slabosti své přirozenosti může prý dosíci posledního cíle svého. O Boha se nemusí starati. Ono stačí samo sobě. Bůh sice stvořil svět a člověka a vytkl onomu fysické, tomuto mravní zákony, ale všechen další vývoj života přírodního a lidského ponechává světu a člověku samému, nemoha do něho mimořádně žádným způsobem dále zasahovati. Názor zednářstva o Bohu jest takto namnoze čistě deistický, ale poněvadž prohlašuje svět a člověka aspoň v jeho dalším trvání na Bohu úplně za nezávislý, vede nutně k popření Boha nadsvětového i mimosvětového a upadá proto buď do materialismu neb pantheismu a klade na místo jediného pravého Boha pouhou humanitu v její abstraktní všeobecnosti aneb representovanou konkretně v lidských osobách, které jakýmkoliv způsobem nad své vrstevníky vynikly, aneb si o jeho blaho mimořádných zásluh získaly. Církev zednářská staví veškeren život lidský na pouhém přirozeném základě a nejen popírá, nýbrž soustavně a důsledně ničí veškeren jeho ráz nadpřirozený.

Ačkoliv Církev katolická uznává, zdokonaluje a šlechtí vše, co jest v přirozenosti lidské přirozeně dobrého, přece na tom nepřestává. Neboť, čerpajíc svůj život z Krista jako ze své hlavy, nežije již životem přirozeným, nýbrž žije životem Kristovým, tedy životem boholidským a snaží se všechny národy

4*

v Krista jako údy jeho mystické zaštípiti a tak je k jeho bohohlidskému životu povýšiti.

Tak representuje Církev katolická a církev zednářská dvojí ideový svět, jenž ve svém životě a ve svém posledním cíli a v prostředcích k tomuto cíli nemá naprosto nic společného. Jest Kristus Bůh a člověk, jenž na spásu světa se smrtí svou na kříži obětoval a touto obětí mu zase otevřel bránu blaženosti nebeské, aneb jest pouhý člověk, kterému pozdější pokolení Božství subjektivním náboženským citem přibásnili, toť konečně poslední příčina, pro kterou obzvláště v nynější době litý boj proti Církvi katolické na celém světě se rozzuřil. Ale pravda jest jen jedna a touto pravdou jest Kristus a tato pravda v Kristu vtělená praví k nám: „Na světě budete míti soužení, avšak důvěřujte, já jsem přemohl svět“.[1]) Kristus zaručil Církvi své vítězství svým Božským slovem, a proto každá malomyslnost a nedůvěra v toto konečné vítězství Církve Kristovy byla by důkazem slabé víry naší, pro kterou bychom zasloužili téže výtky, kterou Kristus učinil apoštolům. Když při bouři na jezeru Generatském ze strachu, že vlny lodičku jejich převrhnou a je pohřbí na dně mořském, zbudili spícího Spasitele a pravili k němu: „Pane zachovej nás, hyneme“, tu pravil k nim: „Co se bojíte, malověrní?“[2]) A jako tenkráte na jeho rozkaz daný moři a větrům nastalo ihned ticho veliké, tak i v nynější bouři, která se proti Církvi rozzuřila na celém světě, stačí jednoduchý pokyn jeho všemohoucí pravice a Církev zvítězí na celém světě nade všemi zuřivými nepřáteli, usilujícími o její všeobecné zničení.

Že vítězství Církve sv. nad jejími nepřáteli závisí především na její víře v Krista Boha a člověka, ujišťuje nás výslovně sv. Jan, když praví: „To jest vítězství, které přemáhá svět, víra naše. Kdo jest však ten, jenž přemáhá svět, leč ten, kdo věří, že Ježíš jest Syn Boží.“[3])

§ 9.

II. Kristus jest pravý člověk.

a) Důkaz z Písma sv.:

Ačkoliv za nynější doby nikdo nepopírá, že Ježíš Nazaretský byl pravý člověk, přece nelze nám důkazů pro jeho lidskou přirozenost mlčením pominouti jednak proto, že v křesťanském starověku mnozí kacíři upírali Kristu této přirozenosti, prohlašujíce jej výlučně jen za Boha, jednak také z té příčiny, že v době nejnovější někteří nevěrci, usilujíce o zničení Církve katolické a jejího nábožensko-mravního vlivu na život všech národů, popírají

[1]) Jan 16, 33.
[2]) Mat. 8, 15 sqq.
[3]) I. Jan 5, 45.

nejen Božství Kristovo, nýbrž i samu historickou osobnost jeho, a prohlašuji Krista za osobnost toliko mythickou, která nikdy nežila a všecky zprávy, jak evangelií, tak i církevních Otců a spisovatelů o Kristu, jeho Božství a člověčenství spojeném v Božské osobě jsou prý pouhé báje, které si vymyslila bujná fantasie židovská za tím účelem, aby jaksi splnila naděje národa israelského na příští jeho spasitele, jenž by na místě synagogy založil duchovní říši (naděje na světskou světovou říši se již úplně vzdali), která by se rozšířila po veškerém světě a ve své lůno pojala všecky národy.

Že Kristus jest pravý člověk, jest de fide. Tak učí symbolum apoštolské, niceno-cařihradské, Athanasiánské, pak sněm efeský, chalcedonský, lateránský IV. (cap. Firmiter) a florencký v dekretu pro Jakobitis. Všechna tato symbola a sněmovní dekrety prohlašují člověčenství Kristovo za základní pravdu veškerého Zjevení Božího a hájí ji se vší rozhodností proti všem bludům ji popírajícím.

Pravdu tuto dosvědčuje a potvrzuje nade vší pochybnost Písmo sv. To platí především o evangeliích synoptických, které hlavně vyličují lidský život Krista Pána, ačkoliv i Božství jeho na mnohých místech svědectví vydávají.

Tak popisuje sv. Matouš podrobně lidský rodokmen Kristův od Abrahama až po Josefa, muže Marie, z níž se narodil Ježíš, jenž slove Kristus. Dále líčí početí a narození Ježíše Krista,[1]) jeho obřízku a útěk do Egypta a návrat z Egypta a pobyt jeho v Nazaretě,[2]) křest, půst a pokušení Páně na poušti,[3]) jeho cesty v Galilei.[4]) Dále vypravuje, že Kristus Pán za bouře na moři Galilejském v lodičce spal,[5]) že častěji předpovídal svou smrt,[6]) před svou smrtí večeřel se sv. apoštoly, rmoutil se až k smrti v zahradě Getsemanské, kde byl jat a odveden k velekněžím Anášovi a Kajfášovi,[7]) na to byl odsouzen k smrti Pilátem,[8]) krutě pak ukřižován a pohřben.[9]) Ostatní dva synoptikové Marek a Lukáš vypravují rovněž mnohé z těchto momentů lidského života Kristova a doplňují je jinými ještě okolnostmi, o kterých se sv. Matouš nezmiňuje.

Ale i sv. Jan, ačkoliv při sepsání svého evangelia měl hlavně na mysli Božství Kristovo, které chtěl dokázati a obhájiti proti různým gnostickým bludařům své doby, uvádí ve svém evangeliu mnohé děje ze života Krista Pána, které se vztahují jen na jeho lidskou přirozenost. Hned v prvé hlavě, ve které se

[1]) Hl. 1.
[2]) Hl. 3.
[3]) Hl. 4.
[4]) Hl. 4., ibid.
[5]) Hl. 8.
[6]) Hl. 17, hl. 20, hl. 26.
[7]) Hl. 27.
[8]) Ibid.
[9]) Ibid.

na perutech orlích vznáší až do výšin nebeských a líčí věčný původ Slova z Otce, připomíná, že toto Slovo tělem bylo učiněno a přebývalo mezi námi, což jen o jeho přirozenosti lidské může platiti. U studnice Jakubovy žádá Kristus od ženy samařské, aby mu dala píti, po zázračném nasycení pěti tisíců lidí slibuje učedníkům, že jim dá tělo své za pokrm a krev svou za nápoj,[1]) dělá ze sliny a prachu bláto, kterým maže oči člověka od narození slepého a uzdravuje ho,[2]) na zvěst o smrti Lazarově pláče a sténá,[3]) při poslední večeři myje apoštolům nohy a odchází po poslední večeři do zahrady Getsemanské, kde započíná jeho utrpení, které pak, jakož i jeho smrt líčí sv. Jan podobně, jako synoptikové. Tedy i sv. Jan líčí Krista netoliko jako Syna Božího, pravého Boha, nýbrž i jako člověka se všemi vlastnostmi a nedokonalostmi lidskými mimo hřích.

Sám Kristus se prohlašuje za člověka. Tak praví u sv. Jana: „A nyní hledáte mě usmrtiti, člověka to, který jsem vám mluvil pravdu, již jsem slyšel od Boha.“[4]) Mimo to se sám nazývá přečasto „synem člověka“.[5]) Slova: „Syn člověka“[6]) znamenala u Židů, jakož i ostatních semitických orientálů jednoduše člověka.[6]) Katoličtí a i protestanští exegetové se domnívají, že Kristus nazývaje se přečasto „synem člověka“, prohlašuje se za Messiáše tímto jménem předpověděného u proroka Daniela, jenž praví: „Tedy viděl jsem u vidění nočním: a aj! s oblaky nebeskými přicházel jako syn člověka, a přišel až k Starému dnův a před obličejem jeho postavili jej. I dal mu moc a čest i království a všichni lidé, pokolení a jazykové sloužiti budou jemu.“[7]) Dle tohoto výkladu nenazýval se Kristus slovy: „syn člověka“ jednoduše jen člověkem, nýbrž člověkem messiánskou důstojností opatřeným, tedy nejen pouhým člověkem, nýbrž člověkem a Bohem v jedné osobě. O tom nemůže býti pochybnosti, že podle svědectví knih Starého zákona Messiáš měl býti nejen člověkem, nýbrž také Bohem, a že Kristus nazývaje se často Synem člověka, tím také podle proroctví Danielova se prohlašuje za Messiáše ve Starém zákoně předpověděného.

I sv. apoštolé jmenují Krista člověkem. Tak píše sv. apoštol Pavel: „Jeden zajisté jest Bůh, jeden též prostředník mezi Bohem a lidmi, člověk Kristus Ježíš, jenž dal sebe sama ve výkupné za všecky.“[8]) A za člověka pokládali Krista také všichni Židé a vůbec všichni

[1]) Hl. 6.
[2]) Hl. 9.
[3]) Hl. 11.
[4]) Jan 8, 40.
[5]) Mat. 8, 20; 9, 6; 11, 19; 12, 8 etc., podobně u ostatních evangelistů.
[6]) F. Rossenmülleri Scholia in Danielem (edit. 2), Lipsiae 1826, p. 83.
[7]) 7, 13, 14.
[8]) I. Tim. 2, 5.

jeho protivníci, kteří ho znali a přišli s ním do styku. Tak praví o něm Pilát k Židům: „Nenalézám žádné viny na tomto člověku.“[1]) A podobně nazývá ho setník smrti jeho přítomný: „Jistě člověk ten byl spravedlivý.“[2]) Kdokoliv přečte sobě evangelia a uvažuje o životě Kristově, jak jej tato evangelia líčí, nemůže jinak Krista sobě ani pomysliti, než jako pravého a skutečného člověka, ve všem nám podobného mimo hřích, ale ovšem také jako Boha v jedné a téže Božské osobě.

b) Důkaz z Tradice:

Lidské přirozenosti v Kristu hájí také při každé dané příležitosti celý křesťanský starověk. Tak píše již sv. Ignác: „Kdo jest blízko meče, jest blízko Boha; kdo jest se šelmami, jest s Bohem. Jen když se tak děje ve jménu Ježíše Krista; abych s ním zároveň trpěl, vše snáším posilou toho, jenž dokonalým člověkem jest učiněn.“[3]) A Klement Alexandrinský praví o Kristu, že „v poslední době zjevil se lidem, jenž jediný jest obojím, Bohem a člověkem.“[4])

Ve všech dobách trvání Církve pokládána vždy jednota Božské osoby v Kristu a dvojice přirozenosti, Božské a lidské, za pravdu ze všech pravd zjevených nejzákladnější a nejpodstatnější, na níž veškeren křesťanský svět jest vybudován. Každý nájezd a útok na tuto pravdu pokládán vždy za nájezd a útok na samu podstatu samého křesťanstva. Od počátku Církve byl Kristus, pravý Bůh a pravý člověk, jenž za nás trpěl a zemřel, nejhlavnějším předmětem kázání a učení církevních věrověstů. Víra v pravdu tuto srostla od nejstarší doby s myšlením, cítěním a přesvědčením všech vyznavačů Kristových tou měrou, že se nerozmýšleli po tři sta roků za ni krev svou cediti a v nejhroznějších mukách umírati. Všechny mučedníky prvých století jest vším právem pokládati za svědky této základní pravdy křesťanské. A co se týká spisovatelů církevních, jest potřebí jen nahlédnouti do kterékoliv knihy jejich. V každé hlásají buď přímě neb nepřímě, buď zjevně aneb domyslně, že Kristus, druhá Božská osoba, jest pravý Bůh a pravý člověk. Důkazem této pravdy jest tedy veškeren křesťanský svět, jeho víra, jeho život, soukromý i veřejný, jeho věda, jeho umění, všechno jeho nazírání na poslední cíl člověka.

c) Je-li však Kristus pravý člověk, pak má také všechny podstatné a integrální části přirozenosti lidské.

A proto důkazem, že Kristus jest pravý člověk, jest již také dokázáno, že má pravé lidské tělo, jímž náleží k pokolení

[1]) Luk. 23, 4.
[2]) Luk. 23, 47.
[3]) Epist. ad Smyrnaes n. 4, cf. Collect. selecta ss. Eccl. Patrum (edit. Caillau Mediol. 1830) tom. I., p. 83.
[4]) Cohort. ad gent. 1, 10, Migne S. gr. tom. VIII., p. 62, 227.

lidskému, jako každý jiný člověk, jakož že má pravou duši lidskou, jež jest principem (principium quo), jímž Kristus jeví nejen svůj druhový život lidský, nýbrž i život vegetativně animální. Lidská duše Kristova jest opatřena právě tak, jako duše každého člověka, trojím druhem mohutností: mohutnostmi vegetativními čili obživnými, pak sensitivními či animálními (smyslovými či živočišnými) a konečně duchovými, rozumem a svobodou vůlí. Proto vlastně není ani třeba lidskou přirozenost Kristovu v její jednotlivé části rozbírati a je zvlášť dokazovati. Ale poněvadž v různých dobách Církve povstávali kacíři, kteří sice zřejmě nepopírali přirozenosti lidské v Kristu, avšak mu upírali buď lidského hmotného těla, aneb vyšší duchové stránky duše aneb této duši její mohutnosti duchových, jmenovitě vůle, proto nezbývá, než podati zvláštní důkaz, že Kristus měl ve své lidské přirozenosti všechny části, které náležejí nutně k její podstatě a neporušenosti (integritě).

Nauka tato jest „de fide“, obsažená již v symbolu apoštolském a niceno-cařihradském. Je-li Kristus počat z Ducha Sv., jak tato symbola praví, narodil-li se z Marie Panny, trpěl-li pod Pontským Pilátem, byl-li ukřižován, zemřel-li, sestoupil-li do pekel, vstal-li z mrtvých a vstoupil-li na nebesa, pak již implicite jest tím prohlášena základní pravda, že Kristus má pravé lidské tělo a pravou lidskou duši. Výslovně však pravdu tuto prohlásil za článek víry sněm chalcedonský (r. 451) proti Eutychetovi a jeho stoupencům, kteří obě přirozenosti Kristovy mísili v jednu přirozenost, takže Kristus vlastně není ani pravým Bohem ani pravým člověkem, nýbrž jakousi bytostí třetí, z Božství a člověčenství složenou. Dogmatický dekret jeho o tomto předmětu zní: „Následujíce ss. Otců všichni jednomyslně učíme, že jest jeden a týž Syn a Pán náš Ježíš Kristus, a že týž jest dokonalý v Božství a týž dokonalý v člověčenství, pravý Bůh a pravý člověk, složený z rozumné duše a těla, soupodstatný Otci podle Božství, soupodstatný nám lidem podle člověčenství, ve všem nám mimo hřích podobný (Žid. 4, 15), před věky podle Božství z Otce, v posledních však dnech pro nás a naši spásu podle člověčenství z Bohorodičky Marie Panny zrozený, jeden a týž Kristus Pán, Syn jednorozený ve dvou přirozenostech nesmíšeně (ἀσυγχύτως, inconfuse), nezměnitelně (ἀτρέπτως, immutabiliter), nerozlučně (ἀδιαιρέτως, indivise) a nedělitelně (ἀχωρίστως, inseparabiliter) subsistující, při čemž se různost obou přirozeností svým spojením nejen neruší, nýbrž spíše jejich zvláštnost beze změny neporušeně trvá. Obě přirozenosti spojují se v jedné osobě a hypostasi, a nejsou ve dvě osoby rozděleny a rozdvojeny, takže jest jeden a týž jednorozený Syn a Slovo, Pán náš Ježíš

Kristus, jak před tím již proroci o něm předpovídali, a Ježíš Kristus sám o sobě učil, a jak z vyznání víry ss. Otců věříme."[1]) A podobně učí tak zvané „Symbolum Athanasianum." „K věčné spáse", tak praví, jest nezbytně třeba, aby každý pevně věřil ve vtělení Syna Božího Ježíše Krista. A proto pravá víra záleží v tom, abychom věřili a vyznávali, že Pán náš Ježíš Kristus, Syn Boží, jest Bůh a člověk. Jako Bůh jest z podstaty Otcovy před věky zplozen a jako člověk z podstaty matčiny v čase zrozen, pravý Bůh a pravý člověk, skládající se z rozumné duše a lidského těla, roven Otci podle Božství, menší Otce podle člověčenství, jenž jsa Bůh a člověk přece není dvojím, nýbrž jen jedním Kristem. Jedním není proměnou Božství v tělo, nýbrž přijetím člověčenství v jednotu osoby Božské; jedním není smíšením podstaty, nýbrž jednotou osoby. Nebof jako rozumná duše a tělo jest jedním člověkem, tak jest Bůh a člověk jedním Kristem, jenž trpěl pro spásu naši, sestoupil do pekel, třetího dne vstal z mrtvých, vstoupil na nebesa, sedí na pravici Boha Otce všemohoucího, odtud přijde soudit živých i mrtvých."[2])

Lidské přirozenosti Kristově, složené z rozumné duše a hmotného těla vydává též veřejné svědectví II. sněm cařihradský (ekumenický V. r. 553) svými 14 anathematismy „de tribus capitulis", z nichž II. učí dvojímu zrození Syna Božího, jednomu od věčnosti z Otce nebeského, druhému v čase z Blahoslavené Panny; III. zamítá v Kristu dvojí osobnost, Božskou a lidskou a prohlašuje jen jedinou osobu obou přirozeností a to Božskou; IV. odsuzuje nauku Nestoriovu, podle které jest Slovo Boží s člověkem Kristem spojeno jen podle milosti, neb podle působnosti, neb podle důstojnosti, neb podle rovnosti cti, neb podle autority, neb podle vztažnosti, neb konečně podle affektu neb moci, a prohlašuje za článek víry, že Slovo Boží se spojilo s tělem oživeným duší rozumnou, podle subsistence čili podle osoby, jak ss. Otcové vždy učili. V. výslovně zamítá v Kristu dvě subsistence čili osoby. VII. dovozuje důsledek ze spojení obou přirozeností v jednotě Božské osoby a tvrdí, že se neproměnila přirozenost Slova v lidskou přirozenost, ani lidská přirozenost v přirozenost Slova, nýbrž že obě přirozenosti i po svém spojení v jednotě Božské osoby zůstávají tím, čím byly před spojením: Božská přirozenost Božskou, lidská lidskou. VIII. opakuje tuto pravdu a praví ještě určitěji, že spojením obou přirozeností nevznikla jedna toliko přirozenost Slova Božího, jako by se Božská přirozenost a nikoliv

[1]) Denzinger 148.
[2]) Denzinger 40.

osoba jeho byla vtělila. IX. prohlašuje za blud nauku, že Kristu přisluší dvojí úcta, jedna jeho Božské, druhá jeho lidské přirozenosti, a prohlašuje za článek víry v Církvi od počátku obecné, podle kterého jest Kristu Bohu a člověku jen jedinou úctu vzdávati a to úctu Božskou, poněvadž Kristus Bůh a člověk jest jedinou osobou Božskou. V anathematismech XI., XII., XIII. a XIV. odsuzuje a prohlašuje zmíněný sněm za kacíře všechny, kteří jakýmkoliv způsobem dvojí přirozenost a jednotu osoby Božské v Kristu popírali, jako Aria, Eunomia, Apollinara, Nestoria, Eutycheta, Theodora z Mopsvastie, Theodoreta, Ibu a potvrzuje všechna dekreta christologická, která vydaly synody efeská a chalcedonská a odsuzuje tak zvaná „tria capitula", t. j. spisy Theodora z Mopsvestia, Theodoreta Cyrenejského a list Ibův na Peršana Marisa.

Nicméně ani po tomto zevrubném autoritativním odsouzení jednotlivých bludů týkajících se buď jednoty osoby Božské v Kristu aneb dvojí jeho dokonalé přirozenosti bludy tyto v Církvi úplně nevymizely, a proto se viděla Církev nucenu, i v pozdějších částečných, jí však za authentické prohlášených synodách bludy tyto opětně odsouditi. Tak učinila v synodě lateránské roku 649 konané za papeže Martina I. proti monofysitům a monotheletům, pak v synodě toletánské IX., r. 675, které prohlásily nauku zjevenou o Nejsvětější Trojici a vtělení Syna Božího proti Priscillianistům obojí [toto tajemství popírajícím a v synodě frankfurtské slavené r. 794 proti Adoptiánům. Ze sněmů ekumenických zabýval se bludy christologickými hlavně sněm cařihradský III. (680—681), jenž schváliv dogmatický list papeže Agathona o hypostatické unii v Kristu potvrdil dekret sněmu chalcedonského, podle kterého v Kristu jsou v jednotě Božské osoby Kristovy dvě přirozenosti, Božská a lidská nesmíšeně (ἀσυγχύτως, inconfuse), nezměnitelně (ἀτρέπτως, immutabiliter), nedělitelně (ἀχωρίστως, inseparabiliter), a nerozlučně (ἀδιαιρέτως, indivise). Týmiž slovy předepsal Benedikt XIV. Maronitům do Církve se vracejícím vyznání víry v jednotu Božské osoby substitujíci ve dvou přirozenostech.

d) Kristus má pravé lidské tělo.

Měl-li Kristus pravou lidskou přirozenost, pak měl také všecky součástky v této přirozenosti přirozeně obsažené. Měl tedy: α) pravé tělo a β) rozumnou duši lidskou.

α) Kristus měl pravé lidské tělo.

Lidské tělo se skládá z pleti[1]), krve, kostí atd. A všecky tyto části lidské tělo Kristovo v sobě obsahovalo. Že měl pleť

[1]) σάρξ caro. Řeckému σάρξ odpovídá v jazyku našem „pleť". A jelikož za stara se ho obecně užívalo, jak ze zlomku evangelia Janova viděti, doporučí se, aby se slovo toto zase obnovilo, jak vším právem Sušil si přeje. Cf. jeho Evangel. sv. Jana, Praha 1867, str. 21.

a krev lidskou, výslovně potvrzuje sám Kristus. Neboť když po zázračném rozmnožení chlebů u jezera Tiberiadského předpověděl Židům, že chléb, který jim chce dáti na místě pokrmu tělesného, jest jeho tělo, tu hádali se vespolek řkouce: „Kterak může tento dáti nám tělo své k jídlu?“ A Božský Spasitel označuje pokrm nebeský, kterým je chce sytiti, ještě určitěji, když praví: „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.“[1]) Kristus mluví zde ovšem o svém těle a své krvi ve způsobě eucharistické. Ale kdyby byl nechtěl v této způsobě dáti svým učedníkům svého přirozeného těla a své přirozené krve, které měl právě na sobě, když tuto přípověď své přítomnosti ve Svátosti Oltářní učinil učedníkům svým, pak by byl musil místněji a určitěji vysvětliti toto své tělo, které jim chtěl dáti za pokrm, a svou krev, kterou mínil jim určiti za nápoj, a nedopustiti, aby mnozí z účedníků od něho odešli pro tvrdost této řeči, které nemohli poslouchati. Když Kristus Pán po svém vzkříšení zjevil se apoštolům při zavřených dveřích a oni se nad ním děsili, tu pravil k nim: „Co se děsíte a proč vstupují takové myšlenky na srdce vaše?“, a ukázal jim ruce a nohy. A když oni pro radost, jak praví evangelista, ještě nevěřili, tu je vyzval, aby se ho dotekli a tak se přesvědčili, že duch nemá těla a kostí, jakéž viděli, že on má.[2])

Že Kristus měl pravé tělo lidské a všechny jeho přirozené součásti, tuto pravdu dokazuje veškerým svým životem. Kristus se jako každý jiný člověk narodil, rostl, lačněl, žíznil, putoval z místa na místo. Nejskvělejším důkazem, že měl Kristus pravé tělo lidské, jest jeho ukřižování a smrt, po níž ještě z boku jeho kopím probodnutého vyšla krev a voda.

V knihách novozákonných činí ss. hagiografové aspoň na 20 místech zmínku o těle Krista Pána. Obzvláště sv. Jan často nás ujišťuje, že Kristus přijal na sebe pravé tělo a pravou krev lidskou. Ačkoliv proti synoptikům vydává hlavně svědectví Božství Krista Pána, přece jest o jeho přirozenosti lidské tak přesvědčen, že ji nazývá jednoduše tělem (pletí) zaměňuje takto synekdochou část její s jejím celkem. „A Slovo tělem učiněno jest a přebývalo (v tomto těle) mezi námi.“[3]) A v I. svém listu píše: „Všeliký duch, jenž vyznává Ježíše Krista přišlého v těle, jest z Boha.“[4]) Tím nevylučuje sv. Jan toliko kacířství současných doketů popírajících v Kristu pravé tělo lidské, nýbrž také učí pravdě, o kterou mu hlavně běželo, že Slovo, Syn Boží, přijalo na sebe lidskou přirozenost, tak že není jinou osobou Slovo a jinou člověk Ježíš, nýbrž že Slovo

[1]) Jan, 6, 53 sqq.
[2]) Luk. 24, 36 sqq.
[3]) 1, 14.
[4]) 4, 2.

a člověk Ježíš Kristus jest jednou a touže osobou Božskou, druhou v Nejsvětější Trojici.

Ještě častěji mluví hagiografové o krvi Kristově, kterou nás vykoupil (aspoň na 30 místech). Klasický doklad, že Kristus má pravé tělo a pravou krev, podává obzvláště ustanovení Velebné Svátosti při poslední večeři. Co Božský Spasitel po zázračném rozmnožení chleba při jezeru tiberiadském slíbil, doslova vyplnil při poslední večeři. Neb podávaje apoštolům chléb a víno, pravil k nim: „Toto jest tělo mé, které se za vás vydává“ ..... a: „Tento kalich jest nová úmluva v mé krvi, která se za vás vylévá.“[1]) A poněvadž při této večeři pořídil svou poslední vůli, kterou své učedníky ustanovil dědici svého těla a své krve pod způsobami chleba a vína, nemůže býti nejmenší pochybnosti, že mluvil ve vlastním smyslu o těle a krvi své. Neboť každý testator užívá při pořizování poslední vůle pokud jen možno slov jasných a určitých, aby předešel každému neopravněnému výkladu své vůle a tím také zamezil všechny spory, které by jinak mezi dědici po jeho smrti mohly vzniknouti.

Tělo a krev Kristova jest s dílem vykoupení našeho Kristem dokonaného tak těsně spojeno, že s touto dvojí složkou tělesné stránky přirozenosti lidské stojí a padá. Kdyby Kristus neměl pravého těla lidského spojeného s pravou krví lidskou, nebyl by mohl býti člověkem zrozeným z Adama, nebyl by mohl býti druhým Adamem a representantem naším, jenž svým utrpením a svou smrtí učiniv zadost námi uražené velebnosti Božské dokonal dílo vykoupení a smíru našeho s Bohem. Ačkoliv Kristus nás vykoupil svou smrtí na kříži, která má pro nekonečnou důstojnost jeho Božské osoby také nekonečnou cenu, přece jest tuto cenu na prvém místě připisovati jeho krvi, která svým oddělením od těla způsobila smrt jeho. Smrt záleží sice v odloučení těla od duše, ale poněvadž při smrti Kristově se tělo odloučilo od duše jen z té příčiny, že vycedilo veškerou svou krev, proto má v díle vykoupení našeho krev Kristova týž význam, jako smrt. Z té příčiny také Písmo sv. tak často mluví o krvi Kristově jakožto prostředku našeho vykoupení a naší spásy.

Z Tradice stačí uvésti výroky jen některých ss. Otců staré Církve. Skutečnost těla Krista dokazuje sv. Ignác ve svých listech na mnohých místech. Tak píše v listu k Smyrnejským: „Vše to trpěl pro nás, abychom spásy došli. Jak skutečně trpěl, tak také vstal z mrtvých. Netrpěl pouze zdánlivě, jak někteří nevěrci praví ... Já jsem jej po vzkříšení viděl v těle a proto věřím, že vstal z mrtvých. Když se zjevil těm, kteří byli s Petrem, pravil k nim: Dotekněte se mne a vizte, neboť duch nemá těla a kostí, jakož vidíte, že já

[1]) Luk. 22, 19. 26.

mám. (Luk. 24, 39). A ihned se ho dotkli a uvěřili, byvše usvědčeni jeho tělem a duchem."[1]) A sv. Irenej praví, že kdo popírá pravé tělo Kristovo, popírá také samo vykoupení.[2]) A na jiném místě dokazuje z téhož důvodu skutečnost těla Páně, an praví: „Kdo nevěří, že Kristus měl pravé tělo, vyvrací samy základy spásy naší."[3]) Tertullián věnoval zvláštní spis pravdě, že Kristus měl pravé tělo (De carne Christi). A v tomto spise mezi jiným praví: „Kristus byl pravda sama, a proto by se byl raději nenarodil, než aby byl v něčem selhal."[4]) A sv. Augustin vyjadřuje poněkud jinými slovy touže pravdu: „Kdyby bylo," tak píše, „tělo Kristovo pouhým přeludem naší fantasie, pak by byl Kristus nás klamal. Kdyby však nás klamal, nebyl by pravdou. Kristus však jest pravda a proto nebylo tělo jeho pouhým přeludem."[5])

β) Kristus měl pravou lidskou duši.

αα) Důkazy z Písma sv.:

Měl-li Kristus dokonalou přirozenost lidskou, měl také pravou lidskou duši se všemi mohutnostmi lidské duši náležejícími.

Že měl Kristus pravou lidskou duši, o tom svědčí Písmo sv. Nebof uvádí jeho výroky, jimiž si sám lidskou duši připisoval. Tak praví u sv. Matouše: „Smutná jest duše má až k smrti".[6]) A u sv. Lukáše: „Otče, v ruce tvé poroučím ducha svého."[7]) Mimo to připisují evangelisté Kristu takové úkony rozumu a vůle, které nepřísluší mu ani jako Bohu ani jako člověku podle nižší tělesné stránky přirozenosti lidské. Tak praví o Kristu: „A Ježíš prospíval (navrátiv se jako dvanáctileté pachole se svými rodiči z pouti jerusalemské do Nazaretu) moudrostí a věkem a milostí u Boha i u lidí."[8]) Jako Bůh nemohl prospívati tímto trojím směrem, tak nelze u Krista připustiti pokroku v moudrosti a milosti co do vegetativně-smyslného života, a proto jest s naprostou nutností souditi, že Kristus souměrně se svým věkem také pořád dokonaleji projevoval na venek svou moudrost a milost.

Jako byla duše Krista Pána opatřena rozumem, tak i vůlí lidskou, což potvrzuje sám Božský Spasitel, když v zahradě Getsemanské k Otci nebeskému se modlil, aby od něho odňal kalich utrpení a smrti: „Otče, chceš-li, odejmi ka-

[1]) Collect. ss. Patrum (edit. Caillou). Mediol. 1830, tom. I., p. 82. Cf. ad Trall. n. 10, ibid. p. 73.
[2]) Contr. haeres, lib. V. art. 1., n. 2. Ibid. tom. II., p. 450.
[3]) Ibid. lib. IV., cap. 33, n. 5., tom. II., p. 412 sq.
[4]) De carne Christi, cap. 5.
[5]) Quaest. 83, cap. 14.
[6]) 26, 38.
[7]) 23, 46.
[8]) Luk. 2, 52.

lich tento ode mne, avšak ne má, nýbrž tvá vůle se staň."[1]) Jak patrno, rozlišuje Božský Spasitel těmito slovy mezi vůlí svou a vůlí Otce svého. Své Božské vůle nemohl rozlišovati od vůle Otce svého, poněvadž všecky tři Božské osoby mají Božské vlastnosti a dokonalosti úplně společné. Božská vůle Kristova jest numericky s vůlí Otcovou jedna a táž. Proto nezbývá, než Kristu připisovati mimo vůli Božskou také ještě vůli lidskou, která jest vůli Boží jako každá jiná vůle lidská ve všem zcela poddána a podřízena.

Má-li Kristus lidský rozum a lidskou vůli, pak musí jeviti také lidské rozumové činnosti. Proto praví ústy sv. Jana sám o sobě: „Budete-li zachovávati přikázání má, zůstanete v lásce mé, jakož i já jsem zachoval přikázání Otce svého a zůstávám v lásce jeho."[2]) A sv. Pavel píše o Kristu: „Ponížil sebe sama stav se poslušným až k smrti a to k smrti kříže."[3]) Zachoval-li Kristus přikázání Boží a ponížil-li sama sebe, mohl tak učiniti jen jako člověk podle vyšší duchové stránky své lidské přirozenosti, což nutně předpokládá jak rozum tak i svobodnou vůli lidskou.

ββ) Důkazy z Tradice:

Souhlasné jest také v této příčině svědectví ss. Otců, mezi nimiž není ani jednoho, jenž by ve svých spisech na mnohých místech Kristu nepřipisoval dokonalé přirozenosti lidské, složené z těla a rozumné duše. Jakmile povstali Doketi, popírající v Kristu pravé tělo lidské, a Apollinaristé, kteří zase upírali Kristu lidské rozumné duše, ihned se vší rázností proti těmto bludům opřeli, dokazujíce, že Kristus má nejen pravé tělo, nýbrž i pravou duši lidskou.

Na důkaz stačí uvésti pouze sv. Agustina, jenž píše proti Priscillianistům o duši Kristově: „Vizte nesmyslnost a nesnesitelnou pošetilost. Tvrdili (onino bludaři), že Kristus má sice duši nerozumnou, ale že nemá duše rozumné.[4]) A ve svém listu k Dardanovi vyvrací zevrubně blud Priscillianův, podle něhož Kristus nemá úplné a celé přirozenosti lidské, nýbrž jen tělo oživené duší animální a duši rozumnou zastupuje prý Slovo, druhá Božská osoba, tak že jest Kristus sice pravý Bůh, avšak není pravým člověkem, nýbrž jen živočichem, jenž jest s přirozeností Božskou hypostaticky spojen v jednotě jeho Božské osoby. Píše: „Tážu se tě, jak si představuješ Krista člověka? Zajisté ne tak, jak míní někteří kacíři, jako by byl Slovem Božím a tělem bez duše lidské (rozumné) a Slovo bylo tělu duší;

[1]) Luk. 22, 42.
[2]) Jan 15, 10.
[3]) Filip 2, 8.
[4]) Tract. 47 in Joan n. 9.

ani ne tak, jakoby byl Kristus Slovo Boží a tělo, avšak tělo bez (rozumné) duše lidské, a jakoby Slovo Boží bylo duši rozumem lidským (pro mente humana) .... Skutečně, pravíš-li, že Kristus jest dokonalý člověk, pak zajisté rozumíš tomu tak, že má celou přirozenost lidskou. Avšak nebyl by člověkem dokonalým, kdyby chyběla tělu duše, aneb duši rozum.“[1])

§ 10.

O povaze lidské přirozenosti Kristovy.

a) O nedostatcích těla.

Nedostatky tělesné mohou míti různou povahu.

Některé nemoce a slabosti těla dědí člověk již od svých rodičů, jiné si působí sám a ještě jiným jest podroben vnějšími příčinami, vlivy temperatury, nezdravého vzduchu atp. Těmto nedostatkům nemohlo tělo Kristovo býti podrobeno. Neboť byvši počato v nejčistším lůně Blahoslavené Panny, neprostřední všemohoucí působností Ducha Sv., jenž jest Duchem nekonečné moudrosti a moci, bylo tak dokonalé již při svém početí, jak lidské tělo může vůbec býti dokonalé, a touto dokonalostí bylo opatřeno na všech stupních života svého. Jinak by dílo Ducha Sv. nebylo přiměřeno svému účelu, k němuž určeno, čehož o Bohu nelze ani pomysliti. Že Kristus nemohl žádné tělesné slabosti, indisposice, nemoci sám zaviniti, plyne již z jeho naprosté svatosti. Jinak by bylo tuto vinu přičítati samé Božské osobě Kristově, která se od nekonečné svatosti věcně se neliší. Ale ani vnější přirozené příčiny nemohly na tělesné zdraví Krista Pána rušivě působiti. Neboť Kristus jako Božská osoba, jsa všemohoucím pánem veškeré přírody, která každého jeho pokynu, slova a rozkazu byla poslušna, nemohl připustiti, aby hmotné přírodní příčiny jakýmkoliv způsobem jeho tělesné zdraví ohrožovaly. Těchto nedostatků bylo tělo Kristovo naprosto prosto.

Jiné nedostatky souvisí již se samou povahou hmotného těla.

Tělo Krista Pána jsouc jako každé jiné tělo lidské složeno z hmotných částí, bylo podrobeno všem proměnám, které z povahy hmoty vůbec a hmoty životním principem oživené zvlášť plynou, jako jest potřeba pokrmu, nápoje, zotavení po namáhavé práci, konečně rozklad z částí, ze kterých bylo složeno, a smrt, záležející v oddělení duše od těla. Než tyto tělesné nedostatky mají jinou příčinu u nás hříšných lidí a jinou u Krista. U nás jsou následkem a trestem hříchu, který jsme v praotci Adamovi v ráji spáchali, a který na každého z nás přirozeným rozením s Adama přechází. U Krista Boha a člověka,

[1]) Epist. ad Dardan. 187 n. 1.

v jednotě Božské osoby spojeného, jsou všecky tyto nedostatky čiře přirozené, které na sebe dobrovolně přijal, aby jimi Otci nebeskému učinil zadost a tak nás s ním zase smířil a všecky dary v milosti nadpřirozené, kterých jsme hříchem Adamovým pozbyli, nám zase zjednal. Z těchto nedostatků jsou však vyloučeny všechny nedokonalosti a poruchy, které jsou s hříchem dědičným neprostředně spojeny a proto také vrhají stín jeho i na tělesný život lidský. To platí jmenovitě o nezřízené smyslnosti, která, jak praví Tridentinum, z hříchu pochází a k hříchu zase nakloňuje. Tato smyslnost má ovšem svůj hlavní a první zdroj v duchové stránce duše lidské, ale nezřízenost její neomezuje se pouze touto vyšší stránkou duševní, nýbrž zasahuje i do smyslného lidského života. Neboť jako člověčenstvo v Adamovi porušilo harmonii mezi svým duchovým životem a Bohem, tak vypovědělo tělo svou poslušnost a poddanost duchu jeho. Jako u Krista Pána o porušení harmonie mezi vyšším rozumným životem a Bohem nemůže býti řeči, tak nelze naprosto připustiti sporu a boje mezi jeho životem smyslným a duchovým. Všech těchto tělesných slabostí a křehkostí, jimž každý člověk jest následkem dědičného hříchu podroben, byl Kristus Pán naprosto prost.[1])

§ 11.

O vnější způsobě lidského těla Krista Pána.

Různá mínění ss. Otců.

Již od nejstarší doby zabývali se ss. Otcové a spisovatelé církevní otázkou, zda-li Kristus, Syn Boží člověkem učiněný, vynikal nad jiné lidi neobyčejnou sličností a krásou těla svého. Poněvadž Písmo sv. ani na jediném místě nečiní určité a jasné zmínky o vnější povaze těla Kristova, a ze spisů ss. Otců také nelze nabyti určité představy, jak Kristus podle těla svého vypadal, jest tato otázka dosud v Církvi nerozřešena. Také se nám nezachoval ani jediný authentický obraz, buď malovaný neb z kamene aneb ze dřeva zhotovený, jenž by nám byl zaručil věrnou podobu obličeje Krista Pána, což se zajisté nestalo bez zvláštního řízení prozřetelnosti Božské. Kdybychom znali pravou podobu Božského Spasitele, pak by veškero umění nemohlo a nesmělo Krista Pána představovati způsoby a tvary, neshodujícími se s věrným nám zachovaným jeho obrazem.

Písmo sv. obsahuje sice některé výroky o vnější způsobě těla Krista Pána, ale výroky, které sobě zdánlivě odporují. Tak praví prorok Isaiáš: „I vzejde jako proutek před ním (Hospodinem) a jako kořen ze země žíznivé; nemá krásy ani spanilosti: a viděli jsme ho, a nebylo vze-

[1]) Cf. sv. Tom. III., qu. 15, art. 3.

zření a žádali jsme ho: pohrdaného a nejposlednějšího z mužů, muže bolestí a znajícího nemoc: a jako skrytý byl obličej jeho a potupený, pročež jsme si ho ani neváželi."[1]) Žalmista Páně však nakreslil nám na pohled zcela jiný obraz o zevnější způsobě Krista Pána, když o něm napsal: „Krásný jsi podobou nad syny lidské: rozlit jest půvab ve rtech Tvých, proto Ti požehnal Bůh na věky."[2]) Na prvý výrok (Is. 53, 2, 3) odvolávají se ze ss. Otcův a spisovatelů církevních všichni ti, kteří hájí názoru, že Kristus byl podle tělesné své podoby muž neúhledný a nesličný. K těmto jest počítati Klementa Alexandrinského, Origena a Tertulliána.

Píše-li Klement Alexandrinský, že sám Duch Sv. dosvědčuje skrze proroka Isaiáše řkoucího: „Viděli jsme ho a nebylo vzezření atd.," že byl Kristus na pohled mužem nesličným, cítí sám nepřístojnost tohoto svého tvrzení, a aby neurazil jemného krasocitu řeckého, dovolává se Platona, jenž krásy nehledá tak ve sličnosti tělesné, jako v moudrosti, tak že se mohou nazývati krásnými také muži moudří a spravedliví, i když jinak jsou těla ošklivého.[3]) Podobně píše i Origenes, že Kristus byl těla nesličného. Neboť na námitku vzdělaného, ale křesťany na výsost nenávidícího pohana Celsa: „Byl-li v Kristu Duch Boží v lidském těle, pak musil převyšovati všechny ostatní lidi buď svou velikostí, neb svou krásou, neb svými silami, svým hlasem, svou velebností, výmluvností. Není možno, je-li v něm něco božského, čeho druzí nemají, aby se od nich nějak nelišil. Kristus však byl prý, jak se praví, postavy malé, obličeje ošklivého a nezhledného (ἀλλ' ὥς φασι μικρὸν καὶ δυσειδὲς καὶ ἀγενὲς ἦν.)", odpovídá Origenes: „Jest sice jasno z Písem ss., že tělo Kristovo bylo nesličné, ale nevysvítá z nich také, že by byl také jeho obličej odporný, ani že byla jeho postava malá." Celsovi jsou asi známa slova Isaiáše proroka, jenž praví o Kristu, že nemá ani krásy ani spanilosti, a slova ta zdála se mu býti vhodnými Krista tupiti, poněvadž nebéře zřetele k žalmu 44., kde sv. pěvec praví: „Přepaš se mečem svým po bedrách svých, ó (reku) nejsilnější. V té sličnosti své a kráse své vyjdi, šťastně pokračuj a kraluj."[4]) Z těchto slov jest s jistotou souditi, že Origenes snaží se domnělou nesličnost vnější postavy Kristovy jaksi obestříti, ozářiti a okrášliti duchovní jeho sličností, líbezností a krásou, která mu jako Bohu a člověku, jako Vykupiteli světa příslušela. Podobně

[1]) Is. 53, 2, 3.
[2]) Žalm 44, 3.
[3]) Paedag. lib. 3. cap. 1. a lib. 2. cap. 5. Migne Patr. graec. tom. VIII., p. 558; p. 955.
[4]) 44, 4, 5. Cf. Orig. Contra Cels. lib. 6. n. 75. Migne, tom. XI., p. 1410.

domníval se také Tertullián, že Kristus byl zevnějšku neúhledného a nesličného. Píšeť: „Dva stavy, které proroci o Kristu předpověděli, naznačují dvojí příchod jeho. První v pokoře a ponížení, když jako ovce byl k zabití veden a jako beránek před střižícím jej oněměl a neotevřel úst svých, tak že neměl ani (lidského) vzezření. A viděli jsme ho, a neměl ani krásy ani sličnosti. A jako toto ponížení bylo známkou jeho prvního příchodu, tak bude jeho povýšení doprovázeti jeho druhý příchod. Tenkrát přijde ve způsobě slavné a spanilostí bude převyšovati všechny syny lidské a milost bude rozlita ve rtech jeho; protož požehná jej Bůh na věky. (Is. 44, 2—4).“[1]) Tertullián nevztahoval prorockých slov Isaiášových, jak patrno, toliko na dobu utrpení a smrti Kristovy, nýbrž rozumněl jim o veškerém pozemském životě jeho. A o pravdě byl tak přesvědčen, že ve svém spise „De carne Christi“ proti domnělým bludařům, kteří Kristu připisovali jen jakési tělo duchovní čili nebeské, svým paradoxním způsobem takto argumentuje: „Tělo Kristovo nemělo ani obyčejné lidské krásy, nerci-li jasnosti nebeské. I když o jeho nízkém vzezření proroci mlčí, hlásá jeho utrpení a opovržení. Utrpení dokazuje jeho lidskou přirozenost, opovržení její nesličnost. Což by se byl kdo odvážil nešetrně jen dotknouti se jeho těla a uplváním poskvrniti jeho tvář, kdyby sama k tomu byla nedala podnětu.“[2]) Podobně píše také ve svém díle: „Adv. Marcion.“[3]) „Ale ať již tělo Kristovo vypadalo jakkoliv, můj bude přece Kristus, třebas nesličný, neslavený a opovržený.“

O podobný názor o těle Krista Pána, jak se zdá, sdíleli se s nimi také sv. Basilius, sv. Cyrill Alexandrinský a sv. Augustin. Sv. Basilius píše ve své homilii o žalmu 44.: „Spanilý's tvářností nad syny lidské . . Spanilým tvářností nazývá (žalmista) Pána, pokud se myslí svou ponořuje v jeho Božství, nevelebí však krásy jeho těla. Neboť viděli jsme ho, a neměl ani krásy, ani spanilosti. Jeho tvářnost byla méně ctihodna než všech ostatních lidí.“[4]) A sv. Cyrill Alexandrinský, připomenuv slov královského pěvce: „Přepaš se mečem svým po bedrách svých, o (reku) nejsilnější, v sličnosti a kráse své“, píše: „Nikdo však ať nepochybuje, že krásou jest rozuměti slávu přirozenosti Božské, která vše převyšuje. Neboť nikdo nebude připisovati

[1]) Adv. Jud. cap. 14.
[2]) Migne Patr. lat. tom. II., p. 772.
[3]) Lib. 3, cap. 17.
[4]) Migne Patr. graec. tom. XXIX., p. 772.

Kristu krásy tělesné a v ní hledati slávy jeho. Vždyť veškero tajemství jeho vtělení záleží v jeho zmaření a ponížení, jak o něm napsal prorok Isaiáš: I viděli jsme ho a nebylo v něm ani krásy, ani sličnosti, neboť jeho tvářnost byla zneuctěna více než u všech synů lidských (ἀλλὰ τὸ εἶδος αὐτοῦ ἄτιμον, ἐκλεῖπον παρὰ πάντας τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων).[1]) A touže domněnku pronáší sv. Cyrill ještě na jiných místech.[2]) A také sv. Augustin neliší se v tomto názoru od uvedených Otců. I on míní, že Kristus nevynikal ani krásou ani sličností těla svého, a krásným nazývá se jen proto, že jest ve způsobě Boží (in forma Dei)[3]) „Kristus Pán", tak píše, „stal se člověkem a jevil se lidem jako člověk. A jak se jim jevil? Již jsem pravil, jako člověk se jeví lidem, jak se jeví tělo tělu. A jak by se mohl nějak neobyčejně jeviti ten, o němž pravil prorok: „Viděli jsme ho a nebylo v něm ani krásy ani sličnosti. Ale jak nemohl míti krásy a sličnosti ten, o němž jest psáno: „Spanilý jsi tvářností nad syny lidské." A na tuto otázku odpovídá: „Jako člověk neměl ani krásy ani sličnosti tělesné a spanilým jest jen tím, čím nad syny lidské vyniká."[4])

A na jiném místě: „Ženich onen, nad něhož není nic krásnějšího, zdál se v rukách svých pronásledovatelů býti téměř ošklivým. Vždyť již Isaiáš o něm pravil: „Viděli jsme ho a neměl ani krásy ani sličnosti." Jest tedy náš ženich ošklivý? Ani pomyšlení na to. Jak by ho mohly milovati panny, které zde na zemi nehledaly mužů? A proto jen svým protivníkům zdál se býti ošklivým. Neboť kdyby ho byli nepokládali za ošklivého, zajisté by se nebyli na něho vrhli, ho bičovali, trním korunovali, uplvali. Ale poněvadž zdál se jim býti ošklivým, proto si vše toto dovolili; neměliť zraku, kterým by byli jeho krásu viděli."[5]) Sv. Augustin liší takto vnitřní krásu Krista Pána od jeho vnějšího zjevu a tvrdí, že proto podle tělesné své stránky zdál se býti neúhledným, nesličným, ano přímo ošklivým, aby mohl nás učiniti účastnými své boholidské vnitřní krásy záležející v milosti posvěcující a v nadpřirozených ctnostech tuto milost doprovázejících. „Jeho beztvárnost tebe vytváří, tak píše, kdyby se nebyl stal znetvořeným, nebyl bys nikdy nabyl krásné tvářnosti, kterou jsi byl ztratil. Pněl na kříži nesličný, avšak nesličnost jeho jest krásou naší."[6])

[1]) Glaphyra (Dicta elegantia) in Exod lib. 1, Migne ibid. tom. LXIX., p. 395.
[2]) Cf. Comment. in Is. lib. 5, Migne tom. LXX., p. 1171.
[3]) Filip. 2, 6.
[4]) Enarr. in Ps. 43, n. 16.
[5]) Enarr. in Ps. 127, n. 8.
[6]) Serm. 27, cap. 5—6.

Ze ss. Otců, kteří naopak tvrdí, že Kristus i podle těla byl krásný a spanilý, ano krásnější a spanilejší než všichni ostatní synové lidští, jest především uvésti sv. Jana Zlatoústého, sv. Jeronýma a sv. Epifania, kteří se hlavně odvolávají na výrok žalmisty Páně, jenž v 44., 3. žalmu praví: „Spanilý jsi tvářností nad syny lidské.“ Ačkoliv žalm tento podle původního svého smyslu opěvuje sňatek Šalomounův s dcerou Faraonovou, přece v něm viděli ss. Otcové vždy předobraz mystického spojení Krista Pána jakožto Božského ženicha Církve sv. a vztahovali pak vše ke Kristu Pánu, co praví žalm o Šalomounovi a jeho královské nádheře, se kterou svůj sňatek slavil s dcerou Faraonovou. Tak píše sv. Jan Zlatoústý: „Spanilý jsi tvářností nad syny lidské... Prorok nepraví: jsi spanilejší než synové lidští, jako by přirovnával krásu jeho ke kráse lidské... Neb Kristova krása liší se podstatně od krásy lidské... A že má zde na zřeteli krásu jeho lidské přirozeností, dokazují další jeho slova: „rozlita jest milost ve rtech tvých“, neb Bůh nemá ret... A jak mohl říci o něm prorok: „Viděli jsme ho, a neměl ani krásy ani sličnosti.“[1]) Prorok neníní zde zajisté nějaké šerednosti jeho lidské přirozenosti, nýbrž toliko její opovržení... Neboť přijav jednou na sebe přirozenost lidskou, vzal s ní také vše, co bylo nízkého a opovrženého. Neboť nevyvolil si za matku královny, ani nebyl položen do zlaté kolébky, nýbrž do jeslí. Nebyl vychován v nádherném paláci, nýbrž v chatě chudého tesaře. A když si volil učedníky, nevolil jich z řad slavných řečníků, neb filosofů neb králů, nýbrž z chudých rybářů. .... A poněvadž na sobě neměl nic nádherného a slavného, aniž měl dvořenínův a zbrojnošů, ano někdy i sám konal cesty své, jako každý obyčejný člověk z lidu. Proto praví žalmista: „Viděli jsme ho, a neměl ani krásy ani sličnosti.“ A aby nebylo nejmenší pochybnosti, jakou krásu mu připisuje, dokládá: „Byl v samém květu věku svého, na vrcholu své mužné síly, tak že z něho dvojí krása vyzařovala, jedna z jeho duše, druhá z jeho těla.“[2]) A snaže se vyrovnati zdánlivý odpor mezi výrokem žalmistovým: „Spanilý jsi tvářností nad syny lidské“ a prorokovým: „Viděli jsme ho a neměl ani krásy ani spanilosti“, píše v homilii o slovech sv. Matouše 8, 18: „Uzřev pak Ježíš mnoho zástupů kolem sebe, rozkázal přeplaviti se přes moře.“ Mnozí láskou a podivem jati, chtěli ho stále viděti. Kdož by byl také chtěl odejíti od toho, jenž tak veliký zázrak učinil, kdož by byl nechtěl stále nazírati na tvář a na ústa, která tak vznešené pravdy hlásala? Neboť Kristus byl podivu hoden nejen pro zázraky

[1]) Is. 53, 2.
[2]) Cf. Migne tom. LII., pag. 802.

které činil, nýbrž i tvářnost jeho byla stále milosti a něhy plna... Měl-li již Mojžíš obličej nebeskou slávou a Štěpán andělskou krásou ozářený, co jest teprv říci o vnějším jevu Krista Pána? Zajisté již nyní mají mnozí křesťané vroucí touhu viděti vnější podobu jeho. Ale, chceme-li, spatříme ho ještě mnohem krásnějšího. Budeme-li ctnostně žíti, pak mu jednou v oblaku přijdeme vstříc a uvítáme jej v těle nesmrtelném a nezrušitelném.[1])

Z těchto slov jest zcela patrno, že podle přesvědčení sv. Jana Zlatoústého Božský Spasitel vynikal neobyčejnou krásou tělesnou a že obzvláště z obličeje jeho vyzařovala taková vnada a něha, že každý, kdo se jen jednou do něho opravdově zadíval, nemohl se od něj již odvrátiti a nebeskému kouzlu jeho odolati.

Téhož mínění jest také sv. Jeroným. V listu (65.) k Principii Panně (čili ve výkladu žalmu 44.) píše takto: „Spanilý tvářností nad syny lidské.“ Podle textu hebrejského: „Spanilejší jsi tvářností synů lidských.“ Jest však otázka, jak může býti krásnějším synů lidských ten, o němž Isaiáš praví: „Viděli jsme ho, a neměl ani krásy ani sličnosti . . .“ Písmo sv. sobě nikterak neodporuje. Kdežto Isaiáš líčí nesličnost těla Kristova způsobenou biči, slinami, políčky, hřeby a strastmi kříže, má žalmista na zřeteli krásu ctností, jevící se ve svatém a ctihodném těle jeho. Krásy Božství Kristova nelze přirovnati ke kráse lidské, poněvadž vůbec nepřipouští přirovnání. Kristus jest však, nehledíme-li k jeho utrpením na kříži, krásnější, než všichni ostatní lidé, jsa panicem z panny, jenž se nenarodil z vůle muže, nýbrž z Boha. Kdyby byl neměl ve tváři a v očích svých něco nebeského, zajisté by nebyli ss. apoštolé ho ihned následovali, ani ti, jenž přišli ho zajat, nebyli by padli na zem.“[2])

Konečně poslyšme ještě sv. Epifania, jenž o kráse lidského těla Krista Pána píše: Žalmista praví v žalmu 92.: „Hospodin kraloval, v krásu oblekl se“, chtěje tím vyjádřiti příchod Božského Slova, jež přijalo z Panny tělo zvláštní krásou oděné. Ačkoliv toto zdálo se zraku nevěřících býti nepatrným a nízkým, přece pokládalo je Slovo Božské za svou okrasu a ozdobu, aby skrze ně dokázalo svou moc a sílu. Neboť žalmista ke slovům: „Hospodin kraloval, v krásu se oblekl“ ihned dodal: „Oblekl se Hospodin v sílu a přepásal se“, chtěje první větou vyjádřiti krásu, ve kterou se oblekl vtělením, druhou však naznačiti moc, kterou dal na jevo svým z mrtvých vstáním.[3])

---

[1]) Hom. 27 (cel. 28) in Matth. 8, 18.
[2]) Migne Patr. lat. tom. XXII., p. 627.
[3]) Sv. Epiph. Haer. 49 (69). Migne Patr. graec. tom. XLII., p. 310.

§ 12.

Nauka mezi theology nyní obecná.

Ačkoliv Církev sv. dosud autoritavně se neprohlásila ani pro jeden ani pro druhý názor, přece jest mínění, že Kristus byl podle tělesného zevnějšku osobou zcela nepatrnou a nízkou, co nejrozhodněji zamítnouti a hájiti názoru, že byl těla neobyčejně krásného a sličného a že i tělesnou svou krásou převyšoval všecky syny lidské. Tento názor odpovídá jediné citu křesťanskému, jenž nesnese myšlenky, že Kristus byl těla nepatrného a nesličného. Mimo to není jediného vážného důvodu theologického, o nějž by se tento názor opíral, kdežto rozum virou osvícený (ratio fide illustrata) pro krásu těla Kristova, uvádí tolik podstatných důvodů, že se zjevenou naukou o Kristu Bohu a člověku nelze naprosto srovnati myšlenky, že by byl Kristus býval podle tělesné své podoby mužem nesličným, nerci-li ošklivým a šeredným.

Ss. Otcové, kteří připisovali Kristu tělo neúhledné a nesličné, nesprávně pojímali smysl slov proroka Isaiáše, hl. 63., kde o Kristu praví: „Viděli jsme ho a neměl ani krásy ani sličnosti.“ Prorok má v hlavě této na zřeteli Krista zmučeného, ve kterém ovšem nebylo vnější krásy. Neboť hrozným bičováním bylo tělo jeho tak rozdrásáno, poličkováním a uplváním tvář jeho tak znetvořena, že neměl již ani podoby lidské. A když ještě na kříži vytekla až do poslední krůpěje krev z těla jeho, pak až do poslední litery vyplněno na něm vše, co prorok Isaiáš o Kristu předpověděl. Ale z toho nikterak nenásleduje, že Kristus neměl krásy tělesné ani před svým umučením, a že všechny výroky Písma sv., kterými inspirovaní autorové připisují Kristu krásu, nevztahují se k tělesné jeho kráse, nýbrž vyjadřují buď krásu jeho Božské přirozenosti, neb nadpřirozenou krásu jeho duše a jeho náboženskо-mravního života.

Na důkaz, že Kristus vynikal také neobyčejnou krásou tělesnou, uvádí sv. Jan Zlatoústý všeobecný princip, z něhož pak tělesnou krásu Kristovu jako jeho nutný sousledek dovozuje.

„Každé dílo“, tak praví, „které Bůh neprostředně a proto zázračně působí ve vnější přírodě, jest vždy dokonalejší a skvělejší než dílo, které působí jen skrze síly přírodní. Tak zajisté zrak, který Kristus vrátil člověku od narození slepému, byl jasnější, než zrak kteréhokoliv jiného člověka. Chleby, kterými zázračně nasytil veliké množství lidí, byly chutnější a lahodnější než chleby, které sobě lidé připravují, a víno, ve které proměnil v Káně vodu, bylo vzácnější, než každé jiné přirozené víno.“ A je-li tento princip správný, a o tom nelze pochybovati, pak musil Kristus

krásou svého těla převyšovati všechny syny lidské. Neb Kristus se nepočal a nenarodil pouhou působností příčin přirozených, nýbrž vzal tělo své sice z Marie Panny, ale nikoliv způsobem přirozeným, jako jiní lidé, nýbrž neprostředním působením Ducha Sv., jenž z nejčistší krve jeho panenské Matky utvořil tělo jeho a spojil je s duší jeho neprostředně Bohem stvořenou a povýšil pak celou jeho přirozenost lidskou hypostatickou unií k důstojnosti druhé Božské osoby. Hypostatickou unií byl Kristus podle své lidské přirozenosti tak úzce s Bohem spojen, jako žádný druhý člověk, ba ani jako žádný Cherub a Seraf. A proto se také Kristus jako člověk stal měrou všechny naše představy převyšující účastným všech dokonalostí Božských a mezi těmito i krásy Božské. Ačkoliv tato krása se jevila hlavně v jeho duševním životě, přece musila sobě připodobňovati i jeho lidské tělo a to měrou, jaké vůbec tělo lidské v tomto vezdejším životě jest schopno. Církev věří a prohlašuje Matku Boží i podle tělesné její způsoby za nejkrásnější, nejsličnější, nejlíbeznější a nejmilostnější mezi všemi ženami, i když této své víry dosud za článek víry formálně neprohlásila. A byla-li Blahoslavená Panna nejkrásnější mezi ženami, jest s naprostou nutností krásu tuto měrou ještě větší připisovati také jejímu Božskému Synu, jenž z jejího těla své tělo vzal a stal se člověkem. Synové a dcery lidské nedědí vždy tělesné krásy svých rodičů, poněvadž tu často zasahují rušivě různé přírodní příčiny, jak v jejich prvé početí, tak i v další vývoj a vzrůst tělesné stránky jejich. Neblahé zasahování vnitřních i vnějších příčin ve vzrůst a vývoj těla Kristova jest však naprosto vyloučeno. Ano můžeme vším právem tvrditi, že nebyla vnější krása a sličnost Matky Boží příčinou a vzorem (archetypem) tělesné krásy Kristovy, nýbrž naopak tělesná krása Krista byla příčinou a vzorem, podle kterého Bůh upravil tělesnou krásu jeho Matky. Jako Blahoslavená Panna byla zpětně působící zásluhou Krista Pána již v prvém okamžiku svého početí uchráněna hříchu dědičného, tak i Kristova vnější krása působila zpětně na vytvoření tělesné krásy Matky jeho. A proto není vůbec příčiny, pro kterou by byl musil Duch Sv. vytvořiti z nejsličnější a nejspanilejší Matky jeho tělo Kristovo neúhledné a nesličné.

Není pochybnosti, aspoň není k ní rozumného důvodu, že praotec náš Adam byl těla mužně sličného. Vždyť byl od Boha podle těla a duše stvořen podle ideálu, který Bůh o jeho přirozeném i nadpřirozeném životě choval od věčnosti ve svém rozumu. Adam tedy představoval podle tělesné i duševní stránky své přirozenosti věrný obraz svého lidského přirozeného i nadpřirozeného ideálu. A co platí o prvním, platí ještě větší měrou o druhém Adamu. Pravím ještě větší měrou. Neboť v Kristu září nám nejvěrnější a nejdokonalejší obraz nejen pouhého člověka, třeba milostí posvěcující do stavu nadpřirozeného povýšeného, nýbrž Bohočlověka, jenž nebyl pouze milostí Boží Bohu připodobněn, jako prvý Adam, nýbrž byl povýšen k důstojnosti

samé Božské osoby. Majestát její pronikal a prozařoval celou jeho lidskou přirozenost nejen podle duše, nýbrž i podle těla.

Tuto však mimovolně namítá se otázka, jak mohl Jidáš, Fariseové a Zákonníci uzavírati se, ano přímě odporovati nebeské kráse, která z celé jeho osoby, obzvláště z jeho obličeje vyzařovala? Jako jest člověk stvořen, aby poznával pravdu a miloval dobro, tak jest také stvořen, aby se kochal v kráse. A čím jest vyšší pravda, dobro a krása, tím větším kouzlem působí na člověka. Nejvyšší pravdou, dobrotou a krásou jest však Bůh. Avšak Bůh nejeví těchto svých dokonalostí člověku v tomto pozemském životě přímě a zcela odkrytě, nýbrž toliko ve hmotném obalu vnějších bytostí. A tak i krása lidského těla Krista Pána nezářila s tváře jeho v plném svém lesku. I ona byla smrtelným tělem zahalena a zastřena.

Nelze pochybovati, že ss. apoštolé na první výzvu jeho, jíž je povolal k úřadu apoštolskému, mimo zázraky Kristovy, o kterých zajisté již dříve slyšeli, byli také veškerým jeho vnějším zjevem tak zaujati a okouzleni, že opustili vše, co měli, a jeho následovali. Sv. Maří Magdalena a dva učedníci putující do Emaus, nepoznali ho hned v první chvíli, když se jim zjevil, poněvadž jejich zrak byl nevěrou v jeho předpověď, že vstane z mrtvých, takořka zastřen. A poněvadž Jidáš a Fariseové nevěřili vůbec v jeho Božské poslání přese všecky zázraky, o kterých slyšeli a které viděli i na vlastní oči, proto byl závoj zastírající jejich zraky tak hustý, že krása jeho obličeje neměla na ně vlivu. Nepřesvědčily-li nepřátelů Kristových jeho zázraky, tím méně působilo na ně při jejich zaryté a tvrdošíjné nevěře kouzlo jeho vnějšího lidského jevu. Ostatně i tu se jeví zcela patrně „mysterium iniquitatis“, o níž se zmiňuje apoštol Pavel.[1]) Člověk jest svoboden. A jako touto svobodou, pak-li jí užívá podle vůle Boží, připodobňuje se samému Bohu, tak jejím zneužitím zbavuje se vší své důstojnosti a klesá na stupeň oněch odbojných duchů, kteří pro svou pýchu byli svrženi do propasti pekelné, kde jest věčný pláč a skřípění zubů jejich údělem. A byla-li tvář Božského Spasitele již v jeho vezdejším životu oblita a ozářena zvláštní krásou, která nebeským kouzlem táhla k sobě duše věřící, jakou rozkoší musí se kochati již nyní onino blažení duchové, kteří v království nebeském přímě na Krista oslaveného patří. Rozkoš tato ještě se nevýslovně zvýší, až po všeobecném z mrtvých vstání budou oslaveným smyslným zrakem na věky věkův nazírati na nebeskou krásu lidské přirozenosti Kristovy v její nekonečné velebnosti a vznešenosti. Zde na světě můžeme tuto krásu jen slabě tušiti. Teprv na nebesích se nám zastkvěje v plném svém lesku. Neboť i tu platí zajisté slovo apoštolovo: „Čeho oko nevidělo, ani ucho neslyšelo, ani na srdce lidské ne-

[1]) I. Thess. 2, 7.

vstoupilo (jest to), co Bůh připravil těm, kteří ho milují."[1])

§ 13.

O vlastnostech duše Kristovy.

Duše Kristova byla prosta:

a) Nezřízené žádostivosti,

b) každého hříchu,

c) byla však podrobena trpnostem (strázním, affektům),

d) tělesnému i duševnímu bolu,

e) zármutku a bázni,

f) byla schopna také hněvu.

a) Duše lidská Krista Pána byla prosta každé nezřízené smyslné a duchové žádostivosti.

Nezřízená smyslnost těsně souvisí s nezřízeností duchového života. Tato smyslnost jeví se v tom, že žádá sobě dober smyslných proti rozumu a soudu jeho. Čím více však má člověk v moci vyšší stránku svého duševního života, tím více také ovládá a sobě podrobuje svou smyslnost. Jelikož u Krista Pána měl Božský a lidský život jen jeden princip (principium quod), záležející v Božské osobě, proto musila býti u něho naprostá harmonie mezi Božským a lidským životem. Jako vyšší duchová stránka lidského života byla naprosto podrobena Bohu, tak byla jeho stránka smyslná poddána rozumu a svobodné vůli Kristově a skrze tyto mohutnosti pak samému Bohu. V Kristu závisel úplně a naprosto život smyslný na soudu rozumu a rozkazu vůle. Neboť jeho mohutnosti smyslové jsouce mohutnostmi téže duše, jako její mohutnosti rozumné jsou s touto duší také hypostaticky spojeny s Božskou osobou Kristovou. Proto nelze mysliti, aby jedna a táže osoba Božská jevila činnosti smyslného života odporující jeho životu rozumnému, právě tak, jako jest vyloučeno, že by byl jeho rozumný život lidský protivil se vůli Boží. Tato nemožnost plyne s naprostou nutností z hypostatické unie Božské a lidské přirozenosti v jednotě Božské osoby. A kdybychom připustili v lidské přirozenosti Kristově nezřízenou smyslnost, připustili bychom také spor mezi jeho životem Božským a životem lidským, což jen pomysliti jest hotovou absurdností.[2])

b) Kristus byl prost každého hříchu.

Byl-li Kristus prost každého rozporu mezi svým smyslným a duchovým životem a mezi obojím tímto životem a vůli Boží, pak nebyl jen prost každého skutečného hříchu, nýbrž i každé

[1]) I. Kor. 2, 9.
[2]) Cf. sv. Tom. III., qu. 15, art. 2.

možnosti hříchu. Každý hřích i sebe menší příčí se dílu vykoupení našeho, kterým měl Kristus odčiniti vinu hříchů našich. A poněvadž vykoupení naše převzal na sebe jako druhý Adam, jako representační hlava naše, proto každý hřích jeho byl by vinu člověčenstva ještě více rozmnožil a zvýšil. A proto by byl Kristus každým hříchem jednal proti vlastnímu účelu, pro který stal se člověkem, trpěl a zemřel.

Jako nepřipouští účel vtělení Syna Božího žádného hříchu, tak jej vylučuje již sama povaha tohoto vtělení, kterým Kristus učinil svou lidskou přirozenost přirozeností své Božské osoby. Každý hřích, ať již byl vykonán na prvém místě vyšší rozumnou aneb nižší smyslnou částí lidské přirozenosti Kristovy, byl by vždy hříchem Božské osoby Kristovy, což s její naprostou a nekonečnou svatostí nedá se srovnati. Kristus Pán byl tedy prost každého jak dědičného, také osobního hříchu. Proto jsa sobě jasně vědom této své naprosté svatosti, pravil k Fariseum: „Kdo z vás bude mne viniti z hříchů?“[1]) Smysl jest: poněvadž jsem prost každého hříchu, jakož i každé náklonnosti k hříchu, nejsem schopen ani nejmenší lži, proč mně tedy nevěříte? Proto mi nevěříte, poněvadž nejste z Boha, nejste pravými ctiteli Božími. Neboť pravý ctitel Boží slyší rád slova, která já o Bohu k vám mluvím. A sv. Petr veřejně vytýkal Židům, že zapřeli světce a spravedlivého a žádali, aby jim byl darován muž vražedník, a že zabili původce života.[2]) A týž apoštol píše o něm v prvém svém listu: „On hříchu neučinil, aniž se nalezla lest v ústech jeho. Když mu spílali, nespílal v odvetu, když trpěl, nehrozil, nýbrž odevzdal (se) tomu, jenž soudí spravedlivě.“[3]) A sv. Pavel píše o Kristu: „Toho, jenž hříchu neznal, učinil pro nás hříchem, abychom my stali se v něm spravedlností Boží.“[4]) A na jiném místě: „Vždyť nemáme velekněze, jenž by nemohl míti soucitu s našimi slabostmi, nýbrž takového, který byl podobně (jako my) zkušen ve všem kromě hříchu.“[5])

Na všech těchto místech učí ss. apoštolové, že Kristus byl prost hříchu vůbec, jmenovitě však každého hříchu osobního. Že však byl prost také hříchu dědičného, učí výslovně evangelista Lukáš, jenž líče nadpřirozený způsob, jakým Syn Boží stal se člověkem, uvádí otázku Blahoslavené Panny k archandělu Gabrielovi: „Kterak se to stane když muže nepoznávám?“ a odpověď jeho na otázku tuto: „Duch Sv. sestoupí v tebe a moc Nejvyššího zastíní tě; proto také to svaté, co se z tebe narodí, slouti bude Syn Boží.“[6]) Nazývá-li

[1]) Jan 8, 46.
[2]) Skut. ap. 3, 14.
[3]) I. Petr. 2, 22, 23.
[4]) II. Kor. 5, 21.
[5]) Žid. 4, 15.
[6]) 1, 34, 35.

anděl Páně z rozkazu Božího Krista Pána již při narození „svatým“ a „Synem Božím“, pak nelze ani pomysliti, že by Kristus Pán jako ostatní lidé v prvním okamžiku svého početí byl stížen hříchem dědičným.

Naprostou bezhříšnost Kristovu hlásali jako axiom víry katolické bez vyjímky všichni ss. Otcové, s nimiž v této příčině souhlasili namnoze i sami kacíři, jako Ariáni, Apollinaristé, Monofysité atd. Tak již sv. Hippolyt přirovnávaje lidskou přirozenost Kristovu k arše úmluvy zbudované ze dřeva zkáze nepodrobeného praví, že archa tato byla předobrazem lidské přirozenosti Krista Pána, jenž jako člověk byv počat působností Ducha Sv. z Marie Panny byl rovněž uvnitř a zevnitř pokryt nejryzejším zlatem Slova Božího.[1]) A Origenes objasňuje tuto pravdu podobenstvím o hmotě železné, která jsouc v ohni roztavena přijímá oheň do veškeré své podstaty, tak že není možno, aby dokud jest v ohni kdy vychladla.[2]) Ze starších ss. Otců uvedeme jen ještě sv. Athanáše, jenž Apollinaristy učící, že Kristus kdyby měl také lidský rozum, byl by také zhřešil, nazývá Manichejci, kteří odvozují hřích ze samé přirozenosti lidské a pokládají jej proto za něco, co k ní nutně náleží, a táže se jich, zdali podle jejich mínění nemusil se Kristus obávati, že do hříchu upadne, kdyby jsa Bohem stal se také dokonalým člověkem.[3]) A z Otců latinských sluší uvésti sv. Augustina, jenž praví: „Není třeba obávati se, že by Kristus, jenž tímto nevýslovným způsobem přijal v jednotu Božské osoby přirozenost lidskou, mohl svobodnou svou vůlí zhřešiti. Neboť přijetí toto jest takové, že přirozenost lidská s osobou Božskou spojená vylučuje každý kon vůle nezřízené.“[4])

Jelikož naprostá bezhříšnost lidské přirozenosti v Kristu za předpokladu, že Božská a lidská přirozenost v Kristu substituje v Božské osobě, jest pravdou samozřejmou, jejíž popření by nutně mělo za následek také popření jednoty Božské osoby subsistující ve dvojici přirozenosti, proto v Církvi sv. kdo věřil a věří v Krista Bohočlověka, věří a vyznává také naprostou jeho bezhříšnost. Proto pokládáme za věc zcela zbytečnou hromaditi zde další výroky ss. Otců a spisovatelů církevních o předmětu tomto.

Církev sv. prohlásila naprostou bezhříšnost a svatost Krista člověka již v nejstarších dobách za článek víry. Tak učinila již v Symbolu apoštolském, zvaném „Symbolum Epiphanii[5]) a později ještě častěji toto prohlášení opakovala

[1]) Apud Theodoretum. Dialog. 1, Migne Ser. gr. tom. 83, p. 87, cf. Katschthaler. Theol. dogm. cath. spec. lib. II. Ratisb. 1878, p. 250 sq.
[2]) De princip. lib. 2, cap. 6, Migne Ser. gr. tom. 11, p. 213.
[3]) De incarn. advers. Apoll. lib. 1, n. 14, Migne Ser. gr. tom. 26, p. 1119.
[4]) De Correpl. et grat. c. 11.
[5]) Denzinger 13.

na sněmech, jak částečných tak i všeobecných, jako v anathematismu 7. synody římské r. 380[1]), pak v anathematismu 10. Cyrilla Alexandrinského proti Nestoriovi schváleném na sněmu efeském r. 431, jenž o Kristu výslovně učí, jak již sv. Pavel (Žid. 4, 15) pravil, že jest nám ve všem roven kromě hříchu.[2]) Podobně praví carihradský sněm III. (ekumenický VI.) r. 680—681.[3]) Sněm carihradský II. r. 553 (všeobecný V. De tribus capitulis) nazývá Krista výslovně naprosto bezhříšným (ἀναμάρτητον παντελῶς, impeccabilem omnino).[4]) Z papežů jest jmenovati Honoria I., jenž ve svém listu zaslaném r. 634 na Sergia, patriarchu carihradského, v can. 5. proti Monotheletům o Kristu praví, že byl bez hříchu z Ducha Sv. počat, bez hříchu ze svaté a neposkvrněné Panny se narodil a že nezakusil na sobě žádné poskvrny pokažené lidské přirozenosti.[5]) Podobně vylučuje papež Martin II. na sněmu lateránském r. 649 z lidské přirozenosti Kristovy každý hřích.[6]) Synoda toletánská XI. r. 675 prohlášená papežem Inocencem III. za authentickou, čili autoritativně platnou, praví o Kristu, že bez hříchu byl počat, bez hříchu se narodil a bez hříchu zemřel. Tím vylučuje z lidské přirozenosti Kristovy jak hřích dědičný, tak i každý hřích osobní.[7]) Týmiž slovy definoval bezhříšnost Kristovu také sněm florentský (r. 1438—1445) v dekretu pro Jacobitis.[8]) Proto také zavrhl papež Alexander VIII. r. 1690 jako nauku kacířskou tvrzení, že z oběti dvou holoubátek, z nichž jedno Blahoslavená v chrámu jerusalemském v den svého očisťování obětovala v obět zápalnou, druhé za hřích, jest nutně souditi, že hříchem matčiným byl také poskvrněn Syn její a proto prý oba potřebovali očisty.[9])

Svoboda Kristova jak od nezřízené smyslnosti, tak i od každého hříchu, dědičného i osobního, jest naprosto nutným sousledkem jednak hypostatické unie obou přirozeností v Kristu, jednak také neprostředního patření na podstatu Božskou se strany duše jeho. Ačkoliv Kristus byl co do nižší stránky svého lidského života „viator", ve všem nám mimo hřích podobný, byl co duchovní stránky tohoto života „comprehensor", a jako „comprehensor" patřil od prvého okamžiku svého vtělení na tvář Boží. A jako každý „comprehensor" tím že na Boha neprostředně nazírá, jest s Bohem tak těsně spojen, že nemůže se od něho odvrátiti a hřešiti, tak i duše Krista Pána patříc na tvář Boží od prvého okamžiku svého stvoření a spojení s osobou

[1]) Denzinger 65.
[2]) Ibid. 122.
[3]) Denzinger 290.
[4]) Ibid. 148.
[5]) Ibid. 251.
[6]) Ibid. 258.
[7]) Ibid. 286.
[8]) Ibid. 711.
[9]) Ibid. 1314.

Kristovou byla takou mocí a silou k Bohu puzena, že stále jen jej měla na zřeteli a láskou nejvroucnější k němu lnula. A proto nelze také z tohoto důvodu na nezřízenou smyslnost a hříšnost v Kristu člověku ani pomysliti.

c) Kristus jako člověk byl podroben trpnostem (strázním, affectibus).

Jelikož Kristus jako člověk byl nám ve všem mimo hřích podoben, měl také přirozenost lidskou složenou z duše a těla tak, že duše byla formou těla a proto také jediným principem všeho lidského života jak tělesného tak i duchového. Z duše spojené s tělem v podstatné jednotě přirozenosti lidské vycházel všechen jeho život lidský. A poněvadž jak tělo, tak i duše jeho byly našemu tělu a naší duši podobny, proto také byl Kristus podroben všem lidským trpnostem, pokud nesouvisí nějakým způsobem s hříchem. Trpnosti Kristovy byly právě tak, jak u každého člověka, dvojího druhu, t ě l e s n é a d u š e v n í. A jelikož obojí tyto trpnosti jsou trpnostmi jednoho a téhož principu duše lidské podle různých jejich mohutností, proto také se v duši jeho jaksi soustřeďují a jednotí, tak že trpnosti t ě l e s n é jsou do jisté míry také trpnostmi d u š e v n í m i a d u š e v n í trpnosti zase trpnostmi t ě l e s n ý m i.[1]) Tu jest však na zřeteli míti, že trpnosti duše naší a duše Kristovy se od sebe liší v t r o j i p ř í č i n ě. Předně co do p ř e d m ě t u. Kdežto trpnosti a strázně naše často nás uchvacují k předmětům mravně nedovoleným, byly v duši Kristově úplně řízeny vždy k předmětům vůli Boží přiměřeným. Za druhé co do p r i n c i p u či m o h u t n o s t i, ze které vycházejí. Strázně naše p ř e d b í h a j í často soud rozumový, u Krista se jevily teprv p o předchozím soudu rozumovém. Jako Kristus dobrovolně se stal člověkem, tak také jevil svobodně s úplnou rozvahou rozumu činnosti všech svých mohutností. A jako činnosti rozumu a svobodné vůle podřizoval vždy a ve všem vůli Boží, tak podřizoval žádosti nižší, bažívé a štítivé (appetitus concupiscibiles et irascibiles) rozumu, tak že své účiny vždy jen na jeho rozkaz a za jeho souhlasu jevily. A konečně

[1]) V českém jazyku nemáme bohužel ustáleného výstižného termínu pro latinské slovo „passio“ a „affectus“ a řecké „πάθος“ (πάθημα). „Passio“ znamená každý dojem, ať strastný, ať radostný, který ve které-koliv mohutnosti duševní pociťujeme. Pro oba tyto různé dojmy nemáme společného terminu: neb t r p n o s t obyčejně znamená jen dojem b o l e s t n ý a s t r a s t n ý. Podobně slovo „afekt“ (πάθος) znamená každé vzrušení mysli, jak to, které člověk ovládá a udržuje v rozumných mezích, tak i vzrušení, kterým se člověk dává proti rozumu uchvátiti. Naše česká „náruživost“ a „vášeň“ znamená vždy jen vzrušení mysli, vybočující z mezí rozumem jí vytknutých. Proto jest těžko mluviti u Krista o náruživostech a vášních. Snad by se odporučovalo užívati tu stále slova „strázeň“, které by snad významem svým nejvíce se přibližovalo latinskému „passio“ a „affectus“. Strázeň ve smyslu „passio“ (πάθος) naskýtá se již v „Mater verborum“ a také ho Palacký užívá v Časop. mus. Viz v Jungmanově slovníku slovo „strázeň“.

liší se také co do affektu samého. Kdežto u nás strázně často se nedrží v mezích smyslných mohutností, nýbrž zachvacují také vyšší mohutnosti duševní a je sobě podřizují, ovládal Kristus všechny své affekty tak, že každý z nich se jevil jen v mezích přirozeně jim vytčených a určených. A proto také strázně smyslné nikdy nepřesahovaly svého oboru smyslného a nepřekážely rozumu a vůli jeviti činnosti jim přiměřené. Praví-li sv. Matouš o Kristu, že v zahradě Getsemanské počal se rmoutiti a teskliv býti, a praví-li sám Kristus o sobě: „Smutná jest duše má až k smrti“,[1]) nemíní tím říci, že zármutek a smutek naplnily a ovládly duši Kristovu také co do vyšších jejich mohutností. Neboť Kristus byl co do těchto mohutností „comprehensor“, jenž nazíraje neprostředně na Boha, požíval o tomto názoru již zde na světě blaženosti nebeské, která vylučuje veškeren zármutek, smutek a tesknotu. A proto zármutek, který v zahradě Getsemanské krušil duši Kristovu až k smrti, naplňoval jen jeho mohutnosti smyslné, které se zcela přirozeně bolestí příštího utrpení a ukřižování děsily. Proto bohoslovci, chtějíce strázně smyslných mohutností omeziti jen těmito mohutnostmi a vyloučiti jejich vliv na mohutnosti duchové, nazývají je „propassiones“, při čemž se odvolávají na výrok sv. Matouše, jenž dí, že Kristus „počal se v zahradě rmoutiti.“ Tím chtějí naznačiti, že Kristus v nižší stránce svého lidského života připustil jen počátek smyslných strázní a nikterak jim nedovolil, aby naplnily také vyšší stránku jeho lidské přirozenosti, kterou patřil neprostředně na Boha a požíval radostí nebeských.[2])

d) Kristus byl podroben tělesnému i duševnímu bolu.

Že Kristus bude trpěti na svém těle mnohé bolesti, předpověděl již prorok Isaiáš, když pravil: „V pravdě neduhy naše on vzal, bolesti naše on nesl: a my měli jsme ho za malomocného a ubitého od Boha a sníženého. On pak zraněn jest pro nepravosti naše, potřen jest pro hříchy naše: kázeň pokoje našeho na něm a zsinalostí jeho uzdraveni jsme.[3]) Bolesti, které Kristus trpěl při svém umučení a své smrti na kříži, vypisují podrobně všichni ss. evangelisté. Potil se krví, byl poličkován, bičován, trním korunován, na kříž rukama a nohama přibit, pro velikou ztrátu krve byl žízní trápen a v těchto hrozných bolestech pněl na kříži tři hodiny, až konečně ducha svého odevzdal do rukou Otce svého nebeského. Kristus trpěl na svém těle muky všech mučedníků, a kdežto tito mimořádnou milostí Boží byli často tak posilováni a povznášeni, že bolestí téměř ani necítili, nenalezl Kristus při svém umučení žádné nebeské útěchy a posily, takže neprostředně před svou smrtí sklíčen a zdrcen jsa těmito mukami

[1]) 26, 37.
[2]) Sv. Tom. III. qu. 15, art. 4 in corp.
[3]) 53, 4—5.

zvolal: „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil.“[1]) Tato opuštěnost jest jednou z největších záhad života Krista Pána. Tolik jest jisto, že slova tato nejsou výkřikem zoufalosti, jako by skutečně se cítil od Boha úplně opuštěným. Kristus jako Bůh a člověk byl svrchovaným pánem svého lidského života. Jak dobrovolně jej na sebe přijal, tak dobrovolně jej Bohu obětoval. Vždyť sám praví: „Nikdo neodnímá ho (života mého) ode mne, nýbrž já jej dávám sám od sebe. Mám moc jej dáti a mám moc jej zase ujati.“[2]) A je-li pánem svého života vůbec, pak jest také pánem každého projevu jeho. A proto připouštěl dobrovolně jak každý jednotlivý tělesný bol, tak i pocit úplné opuštěnosti od Boha v bolestech těchto. Jako Božská osoba mohl sobě jako člověku zjednati v každém bolu nebeskou útěchu bez újmy díla vykupitelského, ale útěchy této co do smyslné stránky svého života se zřekl, aby ukázal, jak mnoho trpí z lásky k Bohu a k nám lidem. Člověčenstvo opustilo svými hříchy Boha a proto také zasloužilo, aby je též Bůh na věky opustil a zanechal je v této opuštěnosti bez všeliké nebeské posily a útěchy. Kristus z nekonečného milosrdenství svého vzal však tuto opuštěnost člověčenstva na sebe, aby mu zase získal přátelství Boží a nebeskou útěchu v tomto přátelství obsaženou. Aby však Kristus tuto opuštěnost mohl na sebe přijati, zastavil a přerušil veškeren vliv blažívé radosti proudící v duši jeho z neprostředního patření na Boha na nižší smyslnou stránku její. Jen tak lze poněkud vysvětliti a pochopiti opuštěnost, jež duši jeho vynutila uvedený výkřik: „Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil.“

A touto opuštěností projevil nám Kristus svou nekonečnou lásku skvělejším způsobem, než každým jiným bolem, který za nás snášel. Neboť při žádném nevydral se z jeho duše tak bolestný výkřik jako v této opuštěnosti. Kristus potil se krví a při tom dal jen výraz sklíčeností duše, že jest smutná až k smrti. Při všech dalších mukách mlčel, jen služebníku Anášovu, který mu dal políček pro domnělou urážku velekněze, pravil: „Mluvil-li jsem zle, vydej svědectví o zlém, jest-li však dobře, proč mě tepeš.“[3]) Jen v opuštěnosti své, v jaké se neprostředně před svou smrtí octl, obrací se k Otci svému a volá o pomoc. Ostatně jsou slova ta vzata ze žalmu 21., který těmito slovy počíná. Kristus vztahuje slova tato na sebe a potvrzuje tak, že žalm tento jest messiánský, jímž David prorockým duchem předpověděl celý průběh umučení jeho.

e) Kristus byl podroben zármutku a bázni.

Ačkoliv s bázní bývá do jisté míry také již zármutek spojen, přece jest mezi touto dvojí strázní rozeznávati. Kdežto

[1]) Mat. 27, 46.
[2]) Jan 12, 18.
[3]) Jan 18, 23.

zármutek vzniká z postřehy zla přítomného, má bázeň svou příčinu v postřeze zla budoucího. Při bázni máme vždy ještě jistou naději, že zlo, kterého se obáváme, snad nás přece ještě mine, kdežto zármutek, jež nám působí zlo přítomné, úplně vylučuje naději na jeho uniknutí. Poznáváme-li však s úplnou jistotou, že budoucí zlo nás jistě potká, pak s bázní se pojí zároveň zármutek. Neb úplným poznáním stává se nám budoucí zlo takořka přítomným, které, ač nás očekává teprve v budoucnosti, přece do jisté míry cítíme a snášíme již v přítomnosti. Proto takováto bázeň jest již také zároveň zármutkem.

Jelikož Kristus své budoucí utrpení a jeho jednotlivé muky zcela jasně znal od prvního okamžiku svého lidského života, byla duše jeho stále zármutkem a bázní před tímto utrpením naplněna. Od bázně jest však lišiti leknutí, které v nás vzniká náhlým mohutným dojmem našich smyslů se strany vnější příčiny nám okamžiku tohoto dojmu neznámé, jako když někdo neočekávaně nám na blízku nějakou silnou ránu způsobí. Poněvadž však Kristus nejen jako Bůh, nýbrž i jako člověk znal v každém okamžiku svého života všecky hmotné bytosti, jejich síly a působnosti těchto sil, nelze připustiti, že by se byl něčeho lekl. Kristova duše byla prosta každého překvapení a leknutí.[1])

Že duše Krista Pána byla nejen schopna zármutku a bázně, nýbrž že těmito affekty skutečně byla sklíčena, praví výslovně Písmo sv. Tak píše sv. Marek, že Kristus v zahradě Getsemanské: „coepit pavere taedere“[2]), že počal se strachovati a hroziti se.[3]) Sv. Matouš píše: „coepit contristari et moestus esse“ počal se rmoutiti a truchliti[4]). Kristus připustil si takový zármutek a strach před smrtí, jaký pojímá každého člověka, vidí-li jistou smrt před sebou. Zármutek mu zvyšovala také myšlenka, že ho Idáš zradí, Petr zapře a všichni učedníci ho opustí, ale hlavní příčinou jeho strachu a hrůzy před smrtí bylo vědomí, že všecky muky, které ho očekávaly, u přemnohých lidí se minou se svým účinkem.

Také sv. Jan vypravuje, že Kristus, po smrti Lazarově, když viděl že Marie hořké prolévá slzy nad úmrtím bratra svého, a že také ostatní přátelé její, kteří ji doprovázeli, pláčí, „infrenuiit spiritu et turbavit se ipsum“[5]), že „zasténal a zachvěl se“. Kristus zasténal a zachvěl se v duši své nejen

[1]) Srv. sv. Tom. III. qu. 15, art. 7 in corp.; Joan Damasc. Defi de orthd. lib. 3., cap. 23. Opp. tom. I. edit. Venet. 1748 p. 247 sq.

[2]) Mar. 13, 33.

[3]) Sušil a Sýkora překládají: počal se lekati a teskliti (teskliv býti). Překlad tento podle mého mínění nevystihuje smyslu ani Vulgaty ani řeckého textu. „Pavere“—„ἐκθαμβοῦμαι“, znamená především: „strachovati se“ a nikoliv „lekati se“, a „taedere“—„ἀδημονέω“ vyjadřuje pocit ošklivosti, hnusu, hrůzy, tedy tolik jako hroziti se.

[4]) 26, 38.

[5]) Jan 11, 33.

nad bolem, který smrt Lazarova jeho sestrám a přátelům způsobila, nýbrž nad bolem, který jest všem umírajícím a jejich drahým pozůstalým snášeti. A toto vědomí rozrušilo a rozčeřilo hladinu duše Kristovy tou měrou, že vniterný svůj bol dal zvláštními srdečnými stony na jevo.

I tu jest poznamenati, že Kristus byl těmto strázním jen potud podroben, pokud sám připustil, aby nižší stránku duše jeho naplňovaly.

f) Kristus byl také schopen hněvu.

Hněv jest účinem a následkem zármutku. Neboť ze zármutku vzniká ve smyslné žádostivosti (in appetitu sensitivo) zcela přirozeně snaha zbaviti sebe neb bližního křivdy, která působí zármutek. Tak jest hněv strázní složenou ze zármutku a žádosti po pomstě čili trestu.

Hněv může v člověku vzniknouti dvojím způsobem. Buď předchází soud rozumu a působí na něj tak, že jej s sebou unáší a přivádí k činnosti směřující k odstranění zla zármutek působícího. V tomto případě jest smyslná stránka duše lidské mocnější než její část rozumová a ovládá člověka proti jeho rozumné soudnosti, tak že jest hněv hlavním principem všech skutků, které člověk v hněvu působí. Aneb následuje na soud rozumu a jest takořka nástrojem a prostředkem, kterým člověk vykonává soud rozumu svého se všech stran uvážený a promyšlený. Podle toho jest také souditi o žádosti pomsty křivdy se zármutkem spojené. I tuto žádost předchází buď soudnost rozumu aneb ji následuje. Předchází-li ji, pak jest slepá, rozumné bytosti nedůstojná a nehodná a proto také špatná. Následujeli však na soudnost rozumu a drží-li se v mezích rozumem jí vytknutých, pak jest nejen bez hříchu, nýbrž i chvalitebná. Neboť v tomto případě hledí člověk hněvem potrestati křivdu sobě neb bližnímu učiněnou v mezích řádu spravedlnosti. A hněv tento sluje pak horlivostí (zelus). Jelikož Kristus měl nejen vyšší, nýbrž i nižší (smyslnou) stránku své lidské přirozenosti úplně v moci, proto jest z projevů jeho smyslného života vůbec a hněvu zvlášť naprosto vyloučena každá možnost, aby se dal bezděčně uchvátiti strázní hněvnou před soudem rozumovým. A totéž platí o žádosti křivdu utrpěnou pomstíti a potrestati. Žádostí touto vykonával Kristus jen, co rozum kázal, a rozum zase kázal jen to, co se s vůli Boží srovnávalo. A proto byla v Kristu naprostá harmonie jak mezi jeho lidskou a Božskou vůli, tak i mezi rozumnou a smyslnou částí jeho lidské přirozenosti. Z čehož plyne, že hněv Krista Pána držel se vždy v mezích rozumu a že byl proto před Bohem právě tak záslužný, jako všechny ostatní jeho boholidské skutky.

Kdykoliv evangelisté se zmiňují o hněvu Krista Pána, vždy vyličuji jen jeho svatou horlivost, s jakouž usiloval o čest a chválu

Boží, aneb káral hříšnou převrácenost lidskou. Když po svém slavném vjezdu do Jerusaléma vstoupil do chrámu Božího a nalezl tam kupce a penězoměnce, tu zpřevracel stoly, na kterých prodávali obětní zvířata aneb měnili peníze pro oběti předepsané, a bičem z provázků spleteným vymrskal je z chrámu Božího, že učinili ze svatyně Páně peleš lotrovskou.[1]) Tím splnil také na sobě, jak sv. Jan výslovně praví, proroctví královského pěvce, že horlivost domu Božího ho stráví.[2])

Podobně káral pokrytectví Fariseů, kteří jak jen mohli, kladli všemožné překážky vykupitelské činnosti jeho. Plň svatého hněvu nazývá je pokolením zmijí a vytýká jim, kterak mohou mluviti věci dobré, jsouce zlí, jelikož z hojnosti srdce mluví ústa.[3]) Na jiném místě přirovnává je k obíleným hrobům, které zevně jeví se lidem úhlednými, zevnitř jsou však plny kostí umrlčích a všeliké nečistoty.[4]) Uvážíme-li, že srdce Kristovo bylo plno lásky, dobroty a milosrdenství ke všem kajícím hříšníkům, kterým byl ochoten i největší hříchy odpustiti a milost smíru s Bohem jim uděliti, jako na př. Marii Magdaleně a lotru na kříži, pak lze z ostrých slov, kterých Kristus naproti Fariseům užíval, poznati, jakým hněvem musilo býti Božské srdce jeho naplněno naproti neupřímnosti, nepoctivosti, úskočnosti, záludnosti a pokrytectví sekty farisejské, která se domnívala, že právo na království Boží, které přišel člověčenstvu hlásat, mají jen Židé jakožto pokrevní potomci Abrahamovi, a že k jeho dosažení stačí zevnější zachovávání zákona Mojžíšova beze všeho obrodu vnitřního mravního života.

§ 13.

III. O milostech Kristových.

§ 14.

Kristus byl jako člověk obdařen milostí nestvořenou, čili milostí hypostatické unie.

Nejvznešenější milostí, kterou Kristus jako člověk byl obdařen, jest hypostatická unie, kterou jeho lidské přirozenosti nebyl udělen nějaký dar pouze stvořený a proto konečný, nýbrž dar nestvořený a nekonečný, sama totiž Božská osoba Syna Božího se všemi svými vlastnostmi a dokonalostmi Božskými. Bůh uděluje milosti posvěcující také lidem zde na zemi a milosti blaživého nazírání na sebe duším blaženým v království nebeském. Než tyto milosti, které nazýváme milostmi stvořenými, liší se od milosti hypostatické unie tím, že záležejí toliko v nadpřirozených vlastnostech či

[1]) Mat. 21, 1—11; Mar. 11, 1—11; Luk. 19, 28—44; Jan 12, 12—19.
[2]) Jan 2, 17.
[3]) Mat. 12, 34.
[4]) Mat. 23, 27.

kvalitách (habitech) vlitých buď jejich přirozenostem, jako milost posvěcující, aneb jejich duševním mohutnostem, kterými nabývají schopnosti, konati skutky nadpřirozeně dobré a spasitelné, jako jsou ctnosti bohoslovné, mravní a dary Ducha Sv. Kdežto Kristus jako člověk unií hypostatickou se spojuje neprostředně se samou osobou Božskou a tak vchází s ní ve spojení podstatné, jest spojení lidí spravedlivých zde na světě a duší blažených v království Božím jen případné, záležejíc jen v darech stvořených, kterými je Bůh podle svých nevyzpytatelných úradkův a jejich vlastních zásluh činí jen měrou konečnou účastnými své Božské přirozenosti a všech jejích vlastností a dokonalostí. A proto převyšuje milost unie hypostatické měrou nekonečnou všecky milosti stvořené, kterými Bůh obdařuje a sobě připodobňuje bytosti stvořené zde na zemi milostí habituální a na nebi světlem slávy (lumine gloriae). Milostí hypostatickou stal se Kristus člověk přirozeným Synem Božím, milostí habituální, pokud se týče, světlem slávy stávají se lidé (a andělé Boží) toliko přisvojenými (adoptivními) syny Božími. Milostí unie hypostatické nabývá Kristus člověk důstojnosti Božské a každý jeho lidský skutek ceny nekonečné, milostí habituální a světlem slávy povznášejí se sice rozumné bytosti stvořené do sféry nadpřirozené a připodobňují se samé přirozenosti Božské, ale zůstávají při tom přece jen bytostmi stvořenými a konečnými a všecky činnosti a skutky jejich, ačkoliv svou vnitřní cenou a důstojností se nevýslovně povznášejí nad řád přirozený a jeho význam a cenu, zůstávají jen skutky lidskými, pokud se týče, andělskými a nikdy nenabývají ceny nekonečné.

Unii hypostatickou stala se přirozenost lidská přirozeností Božské osoby a proto jest povznesena nejen nad veškeren řád přirozený, nýbrž nad veškeren řád nadpřirozený milosti Boží. A proto jest Božská osoba Kristova pro přirozenost lidskou, kterou vzala na sebe a učinila přirozeností svou, darem nekonečné důstojnosti a velebnosti, který nejen tuto přirozenost Kristovu v pravém a vlastním smyslu činí účastnou samého Božství, nýbrž který svým majestátem obestírá v jistém smyslu každou bytost rozumnou v milosti posvěcující postavenou, ano do jisté míry se sdílí o tento svůj Božský majestát se všemi lidmi, poněvadž pro svou lidskou přirozenost jsou Kristu člověku sourodni.

Proto praví také sv. Tomáš, že milost hypostatické unie nenáleží do oboru milosti posvěcující, nýbrž že jest povznesena nad každou milost stvořenou, jako sama osoba Božská Kristova.[1])

A spojení lidské přirozenosti s Božskou osobou Kristovou jest pro tuto přirozenost darem naprosto zdarma daným a proto také čirou milostí v nejvlastnějším smyslu slova. Všecky ostatní

[1]) III. qu. 7. art., 13 ad 3.

milosti, kterých se dostalo lidské duši Kristově, plynou již z hypostatické unie a jsou jí jen pro tuto unii dány. Pravdu tuto potvrzuje sám Božský Spasitel, když praví k Nikodemovi: „Tak Bůh miloval svět, že dal Syna svého jednorozeného, aby nikdo, jenž v něho věří, nezahynul, nýbrž měl život věčný.“[1]) A Zachariáš velebí po narození Jana Křtitele milosrdenství a dobrotu Boží slovy: „Pro srdečné milosrdenství Boha našeho, ve kterém nás navštívil, vycházeje z výsosti.“[2]) A sv. Pavel píše: „Bůh však bohat jsa v milosrdenství pro velikou lásku svou, kterou nás miloval, když jsme byli mrtvi přestupky svými, spolu obživil nás v Kristu.“[3]) Ačkoliv tyto a podobné výroky nejednají přímě o milosti vtělení, přece tuto milost aspoň nepřímě velebí jako skutek čiré dobroty Božské, který vylučuje každou zásluhu se strany lidské přirozenosti Kristovy a prohlašuje ji za záslužnou příčinu všech milostí, kterých se nám od Boha dostává.

Toť také nauka ss. Otců, z nichž stačí uvésti toliko sv. Augustina, jenž ji hájil jménem samé Církve proti všem kacířům, zejména proti Pelagiánům, kteří milost Boží vůbec a proto také milost unie hypostatické popírali. Ve svém spise „De praedestinatione“ píše: „Nejskvělejším dokladem předurčení a milosti Boží jest sám Spasitel a prostředník mezi Bohem a lidmi, člověk Kristus Ježíš . . . Af nám odpovědí (Pelagiáni), jak mohl Kristus člověk sobě zasloužiti, aby byl od Slova věčného přijat v jednotu jeho osoby a stal se jednorozeným Synem Božím! Kdo působil, kdo věřil, kdo toho na Bohu žádal, aby dosáhl této nevýslovné důstojnosti? Nebylo-li dílem samého Slova, že Kristus v okamžiku, když se stal člověkem, byl již také jednorozeným Synem Božím? Což se nepočal z Ducha Sv. a se nenarodil z Marie Panny nikoliv žádostí tělesnou, nýbrž zvláštní milostí Boží?“[4])

A na jiném místě vyjadřuje tuto pravdu ještě jasněji, když praví: „Ačkoliv k přirozenosti Božské (v Kristu) nenáleží přirozenost lidská, přece k osobě jednorozeného Syna Božího náleží z milosti Boží přirozenost lidská a milost tato jest tak veliká, že není žádná větší ani žádná jí rovná. A přijetí přirozenosti lidské v osobu Božskou nepředcházely žádné zásluhy (této přirozenosti), nýbrž teprv po tomto přijetí následovaly všecky jeho zásluhy.“[5]) Tuto pravdu vyslovují z pravidla bohoslovci úslovím: „Principium meriti non cadit sub meritum“. Ostatně jest tato pravda

[1]) Jan 3, 16.
[2]) Luk. 1, 78.
[3]) Efes. 2, 4.
[4]) Cap. 12.
[5]) Tract. 82. in Johan.

samozřejmá. Milost, které se lidské přirozenosti Kristově dostalo tím, že byla povýšena k důstojnosti Božské osoby, jest nekonečná. Této nekonečné milosti nemohl sobě Kristus jako člověk zasloužiti. Neboť pak by byl musil již dříve v této přirozenosti existovati, než ji na sebe přijal, což jest naprosto nemožno. A proto důstojnost Božská, kterou Syn Boží svou přirozenost lidskou vtělením oděl, jest pro tuto přirozenost čirý dar Boží, kterého jí Syn Boží z pouhé své nekonečné dobroty beze všech jejich zásluh udělil.[1]) Tuto nekonečnou milost, které se lidské přirozenosti Kristově dostalo, vyjadřuje Písmo sv. na mnohých místech slovem „pomazání“ (unctio), které u všech hagiografů neznamená, než posvěcení (sanctifactionem). To vyjadřuje již název „Kristus“ (Χριστός, pomazaný). Ačkoliv Kristus jako člověk byl všemi nebeskými dary a milostmi obdařen, přece milost unie hypostatické jest pro jeho lidskou přirozenost milostí, která nekonečně převyšuje všecky ostatní jeho milosti. Ačkoliv tyto milosti překonávají svou mírou všecky naše pojmy, přece jsou jen dary stvořenými a proto jen konečnými, kdežto unií hypostatickou daroval Syn Boží své přirozenosti lidské svou vlastní osobu, dar tedy nekonečný. A poněvadž byla takto lidská přirozenost Kristova pomazána či posvěcena samým Božstvím, proto sluje Kristus posvěceným či pomazaným „per excellentiam“. Unie hypostatická jest tedy prvním a hlavním důvodem posvěcení či pomazání jeho. A z této unie, jako z původního svého zdroje plynou již všecky ostatní milosti, kterými duše Krista Pána byla omilostěna, jako jsou milosti habituální, milodary, dary Ducha Sv. atd.

Ss. Otcové připisují pomazání či posvěcení Krista člověka samou jeho Božskou osobou Duchu Sv. A to zcela přirozeně. Vtělení Syna Božího jest nejskvělejším dílem lásky Božské. A poněvadž všecka díla, která působí láska Božská ve vnějším světě, se přivlastňují Duchu Sv. jako osobní lásce Otce a Syna Božího, proto také vtělení Syna Božího, ačkoliv jest jako všecka ostatní díla Božská dílem celé nerozdílné Nejsvětější Trojice, se zvlášť připisuje a přivlastňuje Duchu Sv., jak již praví sv. Ambrož: „Pravíš-li „Kristus“, pravíš také „Bůh Otec“, od něhož byl pomazán, a pravíš také „Syn“, jenž byl pomazán a „Duch Sv.“, kterým byl pomazán.“[2])

Podobně vysvětlují pomazání Kristovo samým Božstvím i ostatní ss. Otcové. Tak píše sv. Řehoř Naz.: „Syn Boží sluje Kristus pro Božství. Neboť Božstvím byla jeho lidská přirozenost pomazána nikoliv pouhou jeho působností, jak byly jiné svaté osoby pomazány. Pomázání toto stalo se přítomností samé

[1]) Cf. sv. Augustin, Enchirid., cap. 40. — Luk. 4, 18 sqq.; II. Kor. 1, 21; I. Jan 2, 20; Skut. 10, 38; Is. 61, 1; žalm 44, 8.

[2]) De Spir. St. lib. 1., cap. 3.

Božské osoby, takže to, co posvěcuje (maže), nazývá se člověkem, a co se posvěcuje, stává se Bohem.“[1]) A sv. Jan Damašský: „Slovem Kristus vyjadřujeme osobu, která spojuje v sobě nikoliv jednu, nýbrž dvě přirozenosti. Jako Bůh pomazal Kristus svým Božstvím svou lidskou přirozenost, jako člověk byl však pomazán, poněvadž jest zároveň jedním i druhým (Bohem i člověkem). Pomazáním však člověčenství jest jeho Božství“.[2])

Podle ss. Otců, jak z těchto výroků patrno, jest lidská přirozenost Kristova posvěcena samým Božstvím jako principem formálním, kterým se stala účastnou samé svatosti Božské. Náš katechismus odpovídá však na otázku: „Proč se jmenuje Ježíš Pomazaným (Messiášem, Kristem?), že se tak nazývá proto, že ve Starém zákoně nejvyšší důstojnost a moc mazáním se udílela, Ježíš pak všelikou důstojnost a moc v sobě spojil, jsa naším nejvyšším učitelem, knězem a králem.“ Na prvý pohled by se mohlo zdáti, že mezi naukou ss. Otců a našeho katechismu jest odpor. Kdežto ss. Otcové učí, že Kristus byl pomazán samým Božstvím, praví katechismus, že Spasitel náš se nazývá Kristem či Pomazaným proto, že v sobě spojuje trojí nejvyšší moc, která se ve Starém zákoně udělovala mazáním. Než tento spor jest jen zdánlivý. Ss. Otcové přihlížejí k první a hlavní příčině veškeré důstojnosti a moci Kristovy, a ta záleží v jeho Božství, s nímž byla jeho přirozenost lidská unií hypostatickou spojena. Katechismus vyvozuje ze vtělení Syna Božího trojí jeho moc: učitelskou, kněžskou a královskou, jíž nás Kristus vykoupil, a doplňuje tak nauku ss. Otců, kteří na prvém místě měli na zřeteli původ a zdroj této trojí moci.

Poněvadž však Syn Boží stal se člověkem pro nás lidi, přechází také nekonečná svatost jeho lidské přirozenosti na veškero člověčenstvo, jehož jest Kristus, Bůh a člověk, hlavou. A proto jest hypostatická unie nekonečnou milostí nejen pro individální přirozenost Kristovu, vytvořenou působností Ducha Sv. z lůna Blahoslavené Panny, nýbrž také pro lidskou přirozenost vůbec a následovně také pro všechny jednotlivé lidi. Jest sice pravda, že žádný člověk sebe více omilostěný, jako byla na př. Blahoslavená Panna, nedosáhne nekonečné svatosti z unie hypostatické na Krista člověka přecházející. Ale tato svatost jest a zůstane vždy ideálem svatosti, k němuž se má každý člověk stále výše povznášeti a jemu se připodobňovati.

Abychom rozdílu svatosti Kristovy a stvořených bytostí správně porozuměli, jest nám pojem její ještě místněji vysvětliti a určiti.

---

[1]) Orat. 38.
[2]) De fide orth. lib. 3, cap. 3 op. cit. tom. 1, pag. 206.

Svatost jest jiná v řádu mravním či ethickém a jiná v řádu ontologickém. V řádu mravním záleží svatost v stálé a trvalé shodě mravního života bytostí rozumných s Bohem, jako se svrchovaným cílem a normou mravnosti.

Tato svatost má dvojí stránku, zápornou a kladnou. Záporně jest svatost svobodou od hříchu. Než k pojmu svatosti tato svoboda nestačí. K stránce záporné musí přistoupiti také stránka kladná a ta záleží ve svobodné, pevné a trvalé náklonnosti konati dobré, čili jinými slovy: záleží ve stálé a trvalé shodě vůle stvořené s vůlí Boží jakožto nejvyšší normou vší mravnosti a svatosti. Písmo sv. má zpravidla na mysli tuto mravní svatost, kdykoliv praví, že Bůh sám aneb skrze své posly lid věřící napomíná k svatosti. Tak praví v knize Leviticus: „Buďte svatí, neboť já Hospodin, Bůh váš, svatý jsem. Každý ctí otce svého i matku. Šetřte mých sobot. Já jsem Hospodin, Bůh Váš“.[1]) A v téže knize na jiném místě: „Ukazujte, že jste svatí, a buďte jimi, neboť já jsem Hospodin, Bůh váš.“[2]) A sv. apoštol Pavel píše v 2. listu k Tessalonickým: „To jest totiž vůle Boží, vaše posvěcení.“[3])

Svatost rozumných bytostí záleží ve shodě jejich vůle a jejich života s vůlí Boží. Poněvadž však jinou věcí jest vůle Boží a jinou věcí vůle stvořených bytostí, proto svatost jejich nenáleží k jejich podstatě.

Rozumné bytosti jsouce opatřeny mimo svobodu protiřečnou a rozdružívou (praeter libertatem contradictionis et specificationis) také svobodou příčnou (svobodou mezi mravním dobrem a mravním zlem) mohou také zneužívati své svobody a tak do poměru mezi svou vůli a vůli Božskou uvésti spor. A proto jest podstatný rozdíl mezi svatostí Božskou a svatostí stvořených bytostí. Kdežto u Boha jest svatost samou podstatou Božskou, jest u bytostí stvořených pouhou připadnou vlastností, kterou mohou býti opatřeny, ale nemusí.

Svatost bytostí stvořených může býti buď subjektivní, záležející ve spojení mysli a vůle jejich s Bohem, aneb objektivní, jež vyjadřuje zvláštní jejich určení a vnitřní posvěcení k službě Boží.

Než ani tím není ještě pojem svatosti bytostí stvořených úplně vystížen. Aspoň v Novém zákoně a u ss. Otců znamená svatost nadpřirozené spojení člověka s Bohem. Tak nazývá sv. Pavel téměř ve všech svých listech věřící svatými, nikoliv toliko pro jejich mravní dokonalost, nýbrž již proto, že křtem sv. byli milostí posvěcující posvěceni a s Bohem spojeni.[4]) A poněvadž křtem sv. mohou této milosti dojíti i malé dítky,

[1]) Levit. 18, 2—3.
[2]) Levit. 20, 7.
[3]) 4, 3; srv. Efes. 1, 4; Kolos. 1, 22.
[4]) Rom. 1, 7; Efes. 4, 2; I. Kor. 3, 16.

které nejsou schopny sjednotiti vůli svou s vůlí Boží, proto musí svatost naše záležeti v nějaké trvalé vlastnosti Bohem vlité do samé podstaty duše naší, kterou bývame povzneseni nad přirozený stav života svého a Bohu samému připodobněni. A toto připodobnění záleží v samé účasti přirozenosti Božské (in consortio naturae divinae), jak píše sv. Petr: „Vždyť všecko, co (náleží) k životu a zbožnosti, jeho Božská moc nám darovala skrze poznání toho, jenž nás povolal vlastní slávou a silou, kterými nám dal převeliké a drahocenné dary zaslíbené, abyste skrze ně **stali se účastnými Božské přirozenosti.**“[1]) A proto svatost záleží ve vnitřní fysické vlastnosti duše naší, a netoliko v mravní shodě vůle naší s vůlí Boží. Touto fysickou vlastností nabýváme nové nadpřirozené jestoty a přirozenosti, jež záleží v účasti v samé přirozenosti Božské. A poněvadž každá přirozenost směřuje k sourodné své činnosti, proto i nadpřirozená účast v přirozenosti Božské uschopňuje a nakloňuje nás, abychom ji dávali na jevo skutky rovněž nadpřirozenými. Mravní život náš jest jen vnějším účinem účasti v přirozenosti Božské. A proto praví Římský katechismus vydaný z rozkazu sněmu tridentského: „Milost, jak sněm tridentský pod trestem vyloučení z Církve poroučí věřiti, nezáleží pouze v odpuštění hříchu, nýbrž v Božské vlastnosti (in divina qualitate) duši naší vlité.“[2]) A sněm vatikánský praví v konstituci, která pro předčasné ukončení sněmu nebyla sice za článek víry prohlášena, ale k tomuto prohlášení navržena: „Proto také jest za pravdu míti a všem věřícím vyznávati, že milost posvěcující, kterou se s Bohem spojujeme, nezáleží v pouhé vnější přízni Boží, aniž v pouhých přechodných skutcích, nýbrž jest trvalý dar nadpřirozený, jenž Bohem samým duši se vlévá a v ní stále trvá.“[3])

A proto jest lišiti svatost, záležející v milosti posvěcující, od svatosti mravní. Kdežto prvá záleží ve vnitřním připodobnění duše naši přirozenosti Božské a jest proto vlastností reální, věcnou, fysickou a ontologickou, trvající v ní dotud, dokud se jí hříchem těžkým nezbaví, jest mravní svatost jen vnější shodou skutků našich a našeho života s vůlí Boží. K zachování vnitřní svatosti (milosti posvěcující) jest ovšem aspoň u osob do rozumu dospělých potřebí, aby se jevila také zevně zachováváním přikázání Božích.

V bytostech stvořených jest proto věcně lišiti svatost vnitřní, reální a fysickou od svatosti mravní. Nikoliv však u Boha. Jelikož v Bohu není věcného rozdílu mezi jeho bytností a přirozeností s jedné a jeho jednotlivými dokonalostmi s druhé strany,

[1]) II. Petr. 1, 3, 4.
[2]) p. 2, cap. 2.
[3]) cap. 3.

proto jest v něm také ontologická a mravní svatost jedna a táže věc. Rozdíl jest pouze virtuální. Přirozeností Božskou jest to, co po lidsku řečeno, činí Boha Bohem, a to jest soubor všech jeho dokonalostí. A poněvadž všech těchto dokonalostí nemůžeme zahrnouti a vyjádřiti jedním pojmem, patříme na Boha s různých hledisk a stanovisk a připisujeme mu pak podle těchto hledisk různé vlastnosti a dokonalosti. A tak jest také se svatostí a jejím poměrem k samé přirozenosti Božské. Náš katechismus na otázku: „Co znamená: Bůh jest nejvýš svatý?", odpovídá: „Bůh jest nejvýš svatý, znamená: Bůh chce a miluje jenom dobré a zlého nenávidí." Svatost Božská záleží tedy v poměru vůle Boží k dobru a zlu. Bůh dobro miluje a zlého nenávidí. Dobro však, které Bůh miluje, musí býti lásce jeho přiměřeno. A poněvadž láska Boží jest nekonečná, musí také dobro, které miluje, býti nekonečné. A proto nemůže býti toto dobro ničím jiným, než Bohem samým. Bůh sebe jako nekonečné dobro milující a vše, co se jemu aneb některé jeho vlastnosti protiví, mající v nekonečné ošklivosti, — toť Božská podstata. A tuto podstatnou svatost, společnou všem třem osobám připisuje Zjevení Boží Duchu Sv. a nazývá jej proto Duchem Svatým, poněvadž jest terminem lásky, kterým se Otec a Syn vespolně od věčnosti milují a láskou touto jej ze sebe vyvozují.

Po tomto rozboru pojmu svatosti můžeme již přistoupiti k vysvětlení svatosti Kristovy.

Kristus jako Bůh a člověk měl také dvojí svatost: Božskou a lidskou. Jsa jako Bůh jedné a téže přirozenosti s Bohem Otcem a Duchem Sv. jest také podstatně svatým. Co platí o svatosti Božské, platí také o svatosti Krista Pána jako druhé osoby v Nejsvětější Trojici. Zde jest nám přihlížeti jenom k svatosti, která přísluší Kristu jako člověku.

Poněvadž však Kristus i jako člověk jest Božskou osobou, proto jest v něm svatost Božská, svatost nestvořená, se svatostí lidskou, svatostí stvořenou, tak úzce spojena, že svatost lidská jest svatostí Božskou tak proniknuta a prostoupena, že se k ní nade všecky naše představy povznáší a jí se připodobňuje. Neboť svatost Božské osoby Kristovy jest svatostí nejen jeho Božské, nýbrž i lidské přirozenosti, ovšem jiným a jiným způsobem. Svatost Božské osoby Kristovy jest věcně totožná s jeho Božskou přirozeností, lidské přirozenosti přísluší jen pro unii hypostatickou. A poněvadž touto unií nesmísila se Božská a lidská přirozenost v jedinou přirozenost, proto Božská svatost Krista Pána není a nemůže býti věcně totožná s přirozeností lidskou. Avšak přirozenost tato stala se unií hypostatickou přirozeností samé Božské osoby, kterou byla povýšena k samé nekonečné důstojnosti Božské. Proto i nekonečná svatost Božská obestírá svým nebeským leskem lidskou přirozenost Kristovu a všecky skutky její. Poněvadž Kristus i jako člověk jest Božskou osobou,

proto jest i jeho svatost Božská v tomto smyslu také svatostí jeho přirozenosti lidské. Ačkoliv běží tu o nevystihlé tajemství, přece jest se nám pokusiti do jeho hlubin rozumem světlem víry ozářeným aspoň poněkud se ponořiti.

§ 15.

Jakým způsobem jest nekonečná svatost Božské osoby Kristovy také svatostí jeho lidské přirozenosti?

α) Svatost, jak jsme svrchu pravili, záleží ve spojení s Bohem jako nejvyšším dobrem buď skrze pouhou účast v jeho Božské přirozenosti jako u bytostí stvořených v milosti posvěcující postavených, aneb neprostředně skrze tuto přirozenost samu. A posvěcuje-li již vlastnost stvořená, jakou jest milost posvěcující, duše jí obdařené, jak by neměla posvěcovati nekonečná svatost osoby Kristovy jeho lidské přirozenosti?

β) Hypostatická unie jest formálním principem posvěcení lidské přirozenosti Kristovy. Tomuto principu nerozumíme však v tom smyslu, jako by Božská osoba byla formou a člověčenství látkou svatosti Kristovy, a jakoby Božství o svou svatost s člověčenstvím se tak sdílelo, že by s ním splývalo v jednu podstatu, tak jako v člověku stává se duše (forma) a tělo (materia, látka) jedinou složenou lidskou podstatou, nýbrž rozumíme mu tak, že podobně, jako v okamžiku vtělení se stala osoba Syna Božího zároveň také osobou jeho člověčenství, také svatost osoby Božské stala se svatostí Krista jako člověka.

γ) A proto jak Božská tak i lidská přirozenost v Kristu má týž formální princip svatosti, totiž jednu a touž Božskou osobu. Rozdíl svatosti Božské a lidské přirozenosti záleží jen v důvodu, ze kterého jest svatý Kristus jako Bůh a jako člověk. Kristus jako Bůh jest svatý skrze svatost své Božské podstaty, s níž jest věcně jednou a touže věcí, Kristus jako člověk jest rovněž svatý touže svatostí, jako Kristus Bůh, ale nikoliv proto, že jest s touto svatostí identický, nýbrž že jest s ní hypostaticky spojen.

δ) Je-li formální princip svatosti Krista jako člověka sama svatost jeho Božské osoby, pak jest Kristus i jako člověk nekonečně svatý. Kristus jako Bůh a člověk jest jen jedna Božská osoba. A proto její Božská svatost jest svatostí jak jeho Božské tak i lidské přirozenosti. Kristus jako člověk jest právě tak nekonečně svatý, jako jest jako Bůh nekonečně svatý.

ε) Z hypostatické unie dále plyne, že nekonečná svatost Božská náleží nutně k samé lidské podstatě či přirozenosti Kristově. Myslíme-li tuto přirozenost v její abstraktní povšechnosti, pak ovšem nebudeme tvrditi, že jí přísluší nekonečná svatost Božská. Ale jakmile Kristus vtělením vzal na sebe konkretní a individuální přirozenost lidskou, pak ji učinil v témže

okamžiku přirozeností své Božské osoby a učinil ji účastnou jak své nekonečné důstojnosti, tak i své nekonečné svatosti. V tom právě liší se svatost bytostí stvořených od svatosti Krista člověka že ony docházejí svatostí jediné pouhým případným habitem milosti posvěcující, kteryžto habitus k duši jejich jako nahodilá a případná vlastnost či kvalita přistupuje a přistupujíc k ní ji ospravedlňuje, posvěcuje a Bohu připodobňuje, ale vinou člověka zase z ní mizí. Spojení milosti posvěcující s duší lidskou jest proto jen nahodilé. Člověk této milosti svatosti nabývá a zase ji může ztratiti.

Jinak u Krista. V okamžiku, když vtělením vzal na sebe přirozenost lidskou, spojil se s touto přirozeností tak bytně a podstatně, že pak nelze jinak Krista mysliti, než jako Boha a člověka. Od tohoto okamžiku náleží spojení obou přirozeností k samému pojmu Krista Pána. A poněvadž se jeho Božská osoba na věky neoddělí od své přirozenosti lidské, tak se neoddělí od ní její svatost Božská. Jako Božská osoba Syna Božího vtělením učinila lidskou přirozenost z Blahoslavené Panny vzatou svou přirozeností konkretně v ní subsistující, tak ji zároveň učinila svatou svatostí své vlastní Božské osoby, k jejíž důstojnosti a svatosti ji povznesla. Jako nemůže lidská přirozenost Kristova subsistovati bez Božské jeho osoby, tak nemůže býti a se mysliti bez nekonečné její svatosti.

ζ) Konečně jest se zmíniti o příčině, proč Kristus se nemůže sdíleti se svou lidskou přirozeností také o ostatní své Božské dokonalosti, jak se s ní sdílí o svou Božskou svatost. Příčina ta plyne již z hořejší úvahy. Neboť Božský kon, kterým Kristus se sdílí o svatost svého Božství také se svou lidskou přirozeností, jest týž kon, kterým vtělením vzal tuto přirozenost na sebe. Neb se vtěliti a tělo přijaté obestříti samou Božskou svatostí co nejtěsněji souvisí. A proto formální princip, pro který jest Kristus jako Bůh svatý, jest týž, pro který jest svatý také jako člověk. Toho však o ostatních vlastnostech Božských nelze tvrditi. Neboť aby se stal někdo věčným, vševědoucím, všemohoucím atd., k tomu nestačí, aby se spojil s bytostí věčnou, vševědoucí, všemohoucí atd. Neboť býti věčným znamená trvání beze změny, začátku a konce, býti vševědoucím vyjadřuje vědu obsahující v sobě všecku pravdu, býti všemohoucím značí moc, učiniti vše, co nezahrnuje v sobě vnitřního sporu, a podobně o ostatních vlastnostech Božích. A proto nelze tvrditi, že Kristus člověk, jak se stal vtělením svatým samou svatostí své Božské osoby, stal se také vtělením ve smyslu formálním věčným, vševědoucím, všemohoucím. Kristus vtělený jest sice věčný, vševědoucí atd., ale jen „per communicationem idiomatum“, podle které jest vzhledem k jedné Božské osobě v Kristu, která jest zároveň Bůh a člověk, Kristu Bohu připisovati, co náleží jak lidské přirozenosti, a Kristu člověku zase vše, co jest Božského. Co se však

týká svatosti lidské přirozenosti, té Kristus jako člověk nabývá již svým vtělením.[1])

§ 16.

Kristus člověk byl mimo milost hypostatické unie opatřen ještě mnohými jinými milostmi.

a) Kristus byl opatřen milostí posvěcující.

Ačkoliv hypostatickou unií byl Kristus podle své lidské přirozenosti povznesen k důstojnosti a svatosti, nad niž vyšší nelze pomysliti, přece ještě není jí vyčerpána plnost milosti, které se duši Krista Pána v okamžiku vtělení dostalo.

Předně byla opatřena milostí posvěcující.

Pravdě této učí zcela jasně Písmo sv. Uvedeme jen některé doklady. Tak praví o věčném Slovu, že jest tělem učiněno a přebývalo mezi námi, a že jsme viděli slávu jeho, slávu to jako jednorozeného od Otce, plného milosti a pravdy.[2]) Nazývá-li sv. Jan Krista vtěleného plným milosti, nezdá se, že by mínil zde pouze milost hypostatické unie, poněvadž tuto milost jest spíše nazývati plností Božství, čili plností milostí nestvořené. Neboť plností milostí rozumějí hagiografové plnost milosti stvořené a nikoliv plnost milosti nestvořené, které se lidské přirozenosti přijetím do jednoty Božské osoby v Kristu dostalo.[3]) Ale i kdyby sv. Jan plností milosti rozuměl na tomto místě milost hypostatické unie, přece tím ještě nevylučuje plnosti milostí stvořených, kterých se Kristu člověku pro jednotu s jeho Božskou osobou dostalo.

Že Kristus člověk byl obdařen také milostí posvěcující či habituální, plyne ještě jasněji z listu sv. Pavla ke Kolosským, ve kterém apoštol národů praví, že v Kristu jako hlavě Církve bytuje všecka plnost milosti[4]) a že milost tato z něho vychází a Církvi se vlévá a ji a všechny údy její vnitřně oživuje. Ačkoliv v jistém smyslu i Církev a její jednotliví údové se stávají účastnými důstojnosti hypostatické unie, přece by tato důstojnost neměla pro ně významu, kdyby milostí posvěcující nebyli zároveň vniterně s Kristem spojeni. Neboť jen tato milost je činí schopnými, aby po pouti pozemské mohli jednou patřiti ve věčné blaženosti na tvář Boží. A čerpá-li Církev a jednotliví její údové z Krista svůj vnitřní život záležející v milosti posvěcující, pak musí Kristus jako hlava její touto milostí přede všemi svými údy býti opatřen. Jinak by nemohla z něho prameniti a v jeho údy se vlévati.

Kristus sám se přirovnává k vinnému kmenu a věřící k ratolestem. Jako vnitřní míza proudící z vinného kmene

[1]) Cf. Jos. Müller, l. c. p. 287 sqq.
[2]) Jan 1, 14.
[3]) Luk. 1, 28; 2, 40, 52; Skut. 6, 8.
[4]) 2, 9.

oživuje ratolesti a uschopňuje je, že vydávají ze sebe hrozny, tak i milost posvěcující vytryskuje z Krista a se rozlévá do všech údů jeho mystického těla a uschopňuje je ke skutkům pro život věčný záslužným.[1]) Z tohoto podobenství plyne s úplnou jasností, že Kristus jest mimo milost hypostatické unie obdařen také milostí posvěcující. Neb páskou, která uvnitř Krista s věřícími spojuje, není nekonečná milost hypostatické unie, kterou jen jeho individuální přirozenost lidská jest s jeho Božskou osobou věcně a bytně spojena, nýbrž jest milost stvořená, která v Kristu jako v hluboké studnici jest pro všechny lidi soustředěna, a která odtud v přemnohých pramenech vytéká a člověčenstvo oživuje.

Pravdu tuto potvrzují všechna místa Písma sv., která praví, že Duch Sv. sestoupil na Krista a že v něm přebýval. Tak pravil sv. Jan Křtitel, když uzřel Ježíše u Jordanu, že jde k němu: „Ejhle Beránek Boží, jenž snímá hříchy světa... Viděl jsem Ducha jeho jako holubici sestupovati s nebe a zůstal v něm.“[2]) A jelikož nikde Písmo sv. nepraví, že Duch Sv. bytuje v Kristu pro hypostatickou unii, proto jeho sestoupení a bytování v Kristu člověku neznamená než milost posvěcující, kterou Nejsvětější Trojice vlévá duši jeho, a kterou Písmo sv. Duchu Sv. jako dárci a původci toliko přivlastňuje.

Této pravdě učí také ss. Otcové.

Tak uvádí sv. Athanáš Božského Spasitele takto hovořícího: „Já, jenž jsem Slovo Otcovo, udílím sám sobě jako člověku Ducha Sv. a posvěcuji sebe člověkem učiněného skrze něho.“[3]) Udílí-li Kristus sobě jako člověku Ducha Sv. a posvěcuje-li sebe skrze něho, pak nemůže tímto posvěcením se mysliti milost unie hypostatické, nýbrž milost jiná, od unie hypostatické různá, a milostí touto může býti na prvním místě jen milost posvěcující.

Praví-li sv. Athanáš, že Kristus udílí sobě jako člověku Ducha Sv., nesmíme slovům jeho rozuměti tak, že Syn Boží se stal napřed člověkem, a když jím již byl, že teprv si udělil Ducha Sv., čili co totéž jest, milosti posvěcující. Obojí této milosti, jak unie hypostatické, tak i milosti posvěcující, dostalo se Synu Božímu v jednom a témže okamžiku. Co do času nepředchází milost unie hypostatické a nenásleduje udělení milosti posvěcující. Jen v řádu logickém předchází milost unie hypostatické, a následuje milost posvěcující. Neb unie hypostatická byla příčinou, že se Kristu člověku dostalo také plnosti milostí stvořených a nikoliv naopak.

Sv. Ambrož v důkaze, že se Kristus počal z Ducha Sv., praví: „Jak můžete vyznávati, že se Kristus zrodil z Ducha Sv. . . . a popírati, že se obrodil? Jednáte velmi

[1]) Jan 15, 1 sqq.
[2]) Jan 1, 29, 32.
[3]) Contr. Arian. Orat. 1. n. 46.

nemoudře, vyznáváte-li, co v životě lidském jest dějem prazvláštním, ale při tom popíráte co jest v něm zjevem obecným.“[1]) Sv. Ambrož praví těmito slovy, že jest v Kristu přesně lišiti jeho narození a obrození z Ducha Sv. Ono náleží výhradně jen Kristu samému, toto mají s ním společné všichni lidé v milosti posvěcující postavení.

Zrození Kristovo z Ducha Sv. jest milostí unie hypostatické, obrození milostí posvěcující. Podobně učí i sv. Bernard. Ve 4. homilii na slova: „Missus est“ vysvětluje výrok archandělův: „Proto také to svaté, co se z tebe narodí, slouti bude Syn Boží“[2]), takto: „Zvláštním způsobem bylo svatým, co Pana počala, svatým jak posvěcením skrze Ducha Sv., tak i přijetím Slova (v jeho Božskou osobu.“[3]) Rozeznávaje vtělení Syna Božího od jeho posvěcení Duchem Sv. liší také v Kristu dvojí milost: unii hypostatickou a milost posvěcující.

Závažný důkaz pro tuto pravdu podává jednomyslná nauka theologů scholastických, kteří vždy učili, že duše Krista Pána byla obdařena milostí posvěcující. A tuto nauku hlásali nejen jako pouhé své mínění, nýbrž jako pravdu zjevenou. A poněvadž tak činili jménem samé Církve, proto není možno aby se mýlili. Omyl v této příčině bylo by pak připisovati samé Církvi, což se s jejím darem neomylnosti nedá naprosto srovnati.

Sv. Tomáš vyjadřuje tuto pravdu jak stručně, tak přesně a jasně, když píše: „Jelikož v jedné osobě Kristově subsistují obě přirozenosti, není duše jeho svou vlastní bytností Božská, nýbrž stává se Božskou účastí (per participationem), která záleží v milosti (posvěcující).“[4])

Theologické důvody, kterými scholastikové pravdu tuto dokazují, jsou tak jasné, že nelze o její povaze dogmatické pochybovati.

Ačkoliv milost hypostatické unie uděluje formálně lidské přirozenosti Kristově důstojnosti nekonečné, přece není vnitřní formou její a proto se skrze ni nesdílí o posvěcení, kterého každému člověku jest třeba, aby v řádu nadpřirozeném měl přirozenost přiměřenou svému nadpřirozenému cíli a k tomuto cíli působil skutky rovněž nadpřirozenými. Unie hypostatická propůjčuje sice Kristu člověku nekonečnou osobní důstojnost, ale vnitřní bytnosti jeho lidské přirozenosti nepřipodobňuje Bohu a neudílí jí svatosti a krásy, která by stála v poměru k nekonečné důstojnosti Božské osoby, v níž subsistuje. Unie hypostatická rozlévá sice zevně na lidskou přirozenost Kristovu lesk nekonečné důstojnosti, svatosti a krásy, ale tímto leskem neproniká a neprozařuje její vnitřní bytnosti. Unie hypostatická činí Krista člověka pro Božskou osobnost, v níž jeho při-

[1]) De Spir. S. orat. 11.
[2]) Luk. 1, 35.
[3]) Sv. Bernard. 4 hom. in Missus, opp. tom. II. n. 5, p. 18.
[4]) III. qu. 7, art. 1, ad 1.

rozenost lidská subsistuje, formálně nekonečně svatým a proto také Bohu nekonečně milým, drahým, ale na vnitřní bytnost a podstatu její nepůsobí žádným fysickým způsobem, jakým působí milost posvěcující na každou duši, která se jí stala účastnou. Milost tato opatřuje duši fysickou kvalitou, která ji nad její přirozenost Bohu připodobňuje, k němu povznáší a s ním spojuje. Milostí posvěcující sdílí se Bůh s duší lidskou o svou vlastní Božskou přirozenost způsobem, převyšujícím všecky naše lidské představy. Bohoslovci scholastičtí snaží se toto tajemství znázorniti různými obrazy a tak našemu porozumění aspoň poněkud učiniti přístupným. Železo, tak praví, vložené do ohně se roztaví a rozžhaví a svým rozžhavením tou měrou se připodobní ohni, že ho od ohně nelze ani rozeznati. Má barvu jako oheň, svítí jako oheň, pálí jako oheň a přece při tom zůstává železem. A podobně uděluje Bůh milostí posvěcující duši lidské účasti v samém svém Božství, kterému ji přizpůsobuje a připodobňuje a s ní se sdílí o všecky své vlastnosti a dokonalosti, při čemž však duše zůstává duší lidskou, bytostí konečnou a omezenou.

Kdyby lidská přirozenost Kristova neměla milosti posvěcující, třeba by byla pro hypostatickou unii zevně obestřena a oblita nekonečnou září samého Božství, neměla by přese všecku svou osobní Božskou důstojnost ani té vnitřní krásy, která jest údělem každé duše lidské v milosti posvěcující postavené. Toho však nelze bez rouhání ani pomysliti. Jest nemožno, aby duše Krista Pána takořka tonula v nekonečném moři podstaty Božské a nebyla při tom září její milosti skrz naskrz proniknuta a prosvícena a touto září Bohu tak připodobněna, tak zbožněna (deificata, deiformis), jako žádná jiná bytost stvořená. A proto z milosti hypostatické unie již nutně následuje, že Kristus jako člověk byl obdařen mimo tuto milost také milostí posvěcující.

Pravda tato plyne také z blaživého názoru na podstatu Božskou (ex visione beatifica), kterého duše Krista Pána požívala od prvého okamžiku jeho vtělení.

Na Boha nemůže neprostředně přirozenými silami patřiti žádný duch stvořený. Aby k tomuto patření se mohl povznésti, musí k němu jak jeho přirozenost, tak i jeho mohutnosti rozumu a vůle býti uschopněny. Tohoto uschopnění dochází zvláštní milostí, kterou bohoslovci nazývají „lumen gloriae“ (světlo slávy). Toto „lumen gloriae“, v němž stvoření duchové patří neprostředně na Boha, není než nejvyšším zdokonalením a dovršením milosti posvěcující. A proto musila duše Krista Pána, aby svými vyššími mohutnostmi od prvého okamžiku svého stvoření a spojení s tělem patřila neprostředně na Boha, býti ve své vnitřní bytnosti milostí posvěcující Bohu připodobněna. A milost tato zahrnuje zde na světě jen jako v semeni a zárodku krásu a velebnost, v níž se duše zastkvěje, až kdysi na věčnosti bude oblita a ozářena světlem slávy věčné a v tomto světle bude na

Boha neprostředně nazírati a v tomto nazírání nekonečnou slastí se kochati.

Milost posvěcující přecházela v duši Krista Pána již zde na světě ve „světlo slávy", v němž na Božskou podstatu neprostředně patřila. A proto nebyla u Krista milost posvěcující jako u nás lidí jen „gratia inchoata", milost začátečná, nýbrž „gratia perfecta", milost dokonalá, ano nejvyšší vrchol její, a proto byla také od prvého okamžiku, kdy jí při vtělení Syna Božího byla duše jeho ozdobena, každého dalšího vývoje a každého rozmnožení naprosto neschopna. Božská osoba Kristova vydávala ze sebe a vlévala v duši Kristovu tak mocnou zář, že ji zcela pronikala jak v její bytnosti, tak i v jejich mohutnostech. Touto Božskou září byla duše Krista Pána zcela zbožněna (deificata) a rozum jeho tak osvícen a ozářen, že patřil neprostředně na tvář Boží, a vůle jeho takovou silou puzena k lásce k Bohu, že jí žádná moc nemohla zastaviti a k jinému předmětu odkloniti. Z unie hypostatické plyne nutně blažené nazírání na Boha, o němž praví sv. Tomáš: „Kristu jako přirozenému Synu Božímu náleží věčné dědictví, které záleží v blaženosti nestvořené, plynoucí z nestvořeného konu poznání a lásky Boží, téhož konu, kterým Otec sám se poznává a miluje. Tohoto konu však není duše pro různost přirozenosti schopna. A proto musila se k Bohu povznésti stvořeným konem blaživého požívání (fruitionis), který bez milosti nedá se mysliti."[1]) Unií hypostatickou byla lidská přirozenost Kristova povznesena do stavu nevýslovné výsosti. A tato nevýslovná výsost přirozenosti lidské žádala nezbytně, že přiměřeně musila také její bytnost býti vnitřními formami v ní vlitými upravena. A tyto formy nejsou, než habity milosti posvěcující a různých ctností, jak sv. Tomáš praví: „Slovo Boží mělo moc, Božskou činností všecky dobré skutky působiti. Ale poněvadž Kristu mimo činnost Božskou přináležela také činnost lidská, proto musil míti milost habituální, kterou tuto činnost mohl jeviti."[2])

Že duše Krista Pána byla v největší míře opatřena milostí posvěcující, plyne ještě z dalších důvodů.

Kristus jest všeobecným principem ospravedlnění a omilostění pro veškero lidské pokolení. Z Krista člověka všecka milost proudí a na člověčenstvo se přelévá. Musí tedy milost tato v Kristu člověku jako ve své nepřeberné studnici býti obsažena. Kdyby však Kristus člověk mimo milost hypostatické unie nebyl také obdařen milostí posvěcující a ostatními habituálními milostmi nadpřirozených ctností, pak by jeho přirozenosti lidské nedostá-

[1]) III. qu. 7, art. 1. ad 2.

[2]) Ibid. Zde jest poznamenati, že sv. Tomáš rozumí milostí habituální nejen milost posvěcující, nýbrž i vlití habity ctností, kterými byl Kristus opatřen.

valo se právě těch milostí, kterými člověčenstvo učinil schopným, dosíci cíle nadpřirozeného, od něhož se hříchem odvrátilo. Jest nesporno, že veškeré milosti nadpřirozené se člověčenstvu dostalo jen pro zásluhy Krista Pána. Aby však Kristus mohl jí člověčenstvu zasloužiti, k tomu nestačí jen milost unie hypostatické, která, jak jsme pravili, lidskou přirozenost Kristu zevně přiodívá Božskou důstojností, velebností a krásou, ale její vnitřní bytnosti neproniká a Bohu nepřipodobňuje. Měl-li tedy Kristus pokolení lidskému zasloužiti jako člověk milostí nadpřirozených, které je nejen zevně, nýbrž také uvnitř Bohu připodobňují, pak musila duše jeho sama těmito vnitřními milostmi býti ve svrchované míře opatřena. Unie hypostatická, ačkoliv byla pro lidskou přirozenost Kristovu nekonečnou milostí, přece sama potřebných milostí člověčenstvu nemohla zasloužiti. Neboť unie tato ve svém terminu není než Božská osoba Syna Božího, která není schopna zásluhy. Neboť zásluha (in concreto) jest, jak učí theologové, „opus bonum in obsequium Dei factum, ex se potens illum movere ad doni supernaturalis retributionem“ (skutek dobrý z poslušnosti k Bohu vykonaný, jenž ho nakloňuje, odměniti jej dary nadpřirozenými). Proto pojem zásluhy předpokládá bytost stvořenou, Bohu podřízenou, které Bůh skutky její podle vůle jeho vykonané odměňuje dary mnohem cennějšími, dary nadpřirozenými. Z toho plyne, že Kristus jen jako Bohočlověk mohl zasloužiti člověčenstvu milostí nadpřirozených. A poněvadž mezi osobou odměnu zasluhující a mezi zásluhou musí býti vždy jistá úměrnost, proto také mezi Kristem člověkem a dílem, kterým člověčenstvu potřebných milostí zasloužil, musí býti rovněž jistá proporce, což jen tenkráte jest možno, pak-li jeho lidská přirozenost jest milostmi habituálními obdařena. Kristus tedy měl mimo milost unie hypostatické také milosti habituální, milost posvěcující a habituální nadpřirozené ctnosti.

Dále jest Kristus vzorem života nadpřirozeného, jenž z něho vychází a člověčenstvo nadpřirozeně oživuje. Vzor však musí v sobě obsahovati všecky dokonalosti a krásy, o které se se svým obrazem sdílí. Má-li člověčenstvo všechnu svou nadpřirozenou milost z Krista čerpati, pak ji musí Kristus v míře svrchované v sobě míti.

Zahrneme-li v jeden celek všecky tyto důvody, které nutně předpokládají v duši Krista Pána mimo milost hypostatickou také milosti posvěcující vniterně ji nade všecky naše představy Bohu připodobňující, pak jest nám se sv. Tomášem říci, že

α) milosti habituální duše Krista Pána jsou nutným požadavkem a sousledkem plynoucí z unie hypostatické. Nelze mysliti, že by byl Bůh duši jeho zevně ozářil Božskou důstojností a vniterně její bytnosti nejvyšší měrou milostmi habituálními nepřizpůsobil a nepřipodobnil této její Božské důstojnosti. Odůstojnil-li

ji samým Božstvím, milostí tedy nestvořenou, pak nemohl jí neopatřiti a neozdobiti zároveň také všemi milostmi stvořenými, a mezi těmi hlavně milostí posvěcující.

β) Duše Krista Pána byla s jeho osobou Božskou tak těsně spojena, že nelze nad spojení toto pomysliti spojení vnitřnějšího, bytnějšího a podstatnějšího. Není-li již v oboru přirozeném spojení nad spojení mezi duší a osobou lidskou spojení užšího a těsnějšího, co jest teprv říci o spojení nadpřirozeném, kterým druhá Božská osoba sobě přisvojila lidskou přirozenost a učinila ji v čase právě tak svou přirozeností, jako měla od věčnosti přirozenost Božskou? A je-li evidentní axiom, že každá věc tím větší měrou stává se účastnou vlastností a účinností svého principu, čím jest mu bližší, proto jest nutně předpokládati, že z Božské osoby Kristovy vytryskla nejplnějším tokem všechna milost stvořená a rozlila se na jeho lidskou přirozenost. Kristova duše byla tedy ozdobena všemi milostmi, které bytost stvořená může vůbec v sebe přijati. A proto nelze mysliti, že by nebyla svrchovanou měrou posvěcena a Bohu připodobněna milostí posvěcující.

γ) Milosti posvěcující žádá také poměr duše Kristovy k lidskému pokolení. Kristus jako člověk jest prostředníkem mezi Bohem a člověčenstvem. A proto musil Kristus v sobě zahrnovati všecku milost, tedy i milost posvěcující. Jen tak mohl se státi druhým Adamem člověčenstva a poznovu je oživiti nadpřirozeným životem milosti posvěcující, kterou v prvém Adamu hříchem ztratilo.

b) Kristus byl opatřen jak bohoslovnou láskou, tak i ctnostmi mravními.

α) Byl opatřen bohoslovnou láskou.

Všeobecně jest říci, že Kristus jako člověk byl opatřen všemi ctnostmi, které se shodují s důstojností jeho Božské osoby. Mezi všemi ctnostmi jsou nejdůležitější ctnosti Božské, víra, naděje a láska, pak následují ctnosti mravní, jako čtvero hlavních ctností, ctnosti, které jsou protivou sedmera hlavních hříchů, pak ctnosti, které Ježíš Kristus ve svém horském kázání zvláště velebil a které obyčejně nazývána blahoslovenstvími, a konečně ctnosti, které se nám v evangeliu zvlášť přikazují.

Poněvadž Kristus jako člověk jest nejdokonalejší vzor a nejvyšší ideál veškerého křesťanského života, musily v něm všechny ctnosti tohoto života v míře nejsvrchovanější zářiti.

Jak jsme již podotkli, jest ze života Krista Pána vyloučiti všechny ctnosti, které ve svém pojmu zahrnují nějakou nekonalost a proto se nesrovnávají s Božskou důstojností Krista Pána i jako člověka. To platí ze ctností bohoslovných hlavně o víře a naději.

Neboť zajisté jest něčím dokonalejším patřiti na předmět, než v něj věřiti pro autoritu svědka, jenž za pravdivost jeho ručí, a rovněž jest něčím dokonalejším, míti dobro a kochati se v něm, než jeho dosažení teprv v době budoucí očekávati. Láska jest však beze vší nedokonalostí. Proto praví také sv. Pavel: „Nyní trvají víra, naděje, láska, tyto tři; ale větší z nich jest láska.“[1]) Bez lásky jest víra mrtva, naděje opovážliva, bez lásky ani víra ani naděje nemůže nás spasiti. Láska jest náš nadpřirozený život, jest naše spása. Láska jest nejhlavnější a nejpodstatnější ctností, které Bůh na prvém místě na nás žádá. V lásce jsou zahrnuty všecky ostatní ctnosti. Z lásky plyne plnění všech našich povinností. A vlastnosti této lásky dojemně líčí sv. Pavel, když o ní praví, „že jest shovívavá, dobrotivá, že nezávidí, nechlubí, nenadýmá se, není ctižádostivá, nehledá svého prospěchu, neroztrpčuje se, nemyslí o zlém, neraduje se z nepravosti, nýbrž raduje se s pravdou, všecko snáší, všemu věří, všeho se naděje, všecko trpí. Láska nikdy nepřestává“,[2]) i když milodary, jako dar proroctví a jazyků zanikne. Ale každá nadpřirozená láska i kdyby jevila se způsobem heroickým, jest jen slabým obrazem a obleskem lásky, kterou Kristus choval k Bohu a k nám lidem. Láska Kristova, toť jeho život. Z lásky k Bohu Otci a k nám lidem stal se jedním z nás, narodil se v chudičkém chlévě, v chudobě žil, z lásky za nás trpěl a zemřel smrtí nejpotupnější a nejbolestnější, z lásky k nám ustanovil Nejsvětější Svátost Oltářní, aby pro všechny věky mezi námi žil a s námi se ve svatém přijímání co nejvroucněji stále spojoval. Z lásky založil Církev sv. a svěřil jí trojí svůj vykupitelský úřad: učitelský, kněžský a pastýřský, aby tímto trojím úřadem v jeho vykupitelském díle až do skonání světa pokračovala atd. Láska Kristova k nám lidem přesahuje všecky naše pojmy. Láska Kristova má v míře nekonečné všecky velebné vlastnosti, které sv. Pavel lásce křesťanské, tedy lásce stvořené a konečné připisuje. Ona jest shovívavá, dobrotivá, nezávidí, nechlubí se atd. Ale mimo to zahrnuje v sobě v míře nejsvrchovanější krásu a vznešenost všech ostatních ctností: opatrnosti, spravedlnosti, statečnosti, mírnosti, pokory, štědrosti, čistoty, příznivosti, střídmosti, tichosti, horlivosti, jakož všech osmera blahoslavenství. Zahrnuje v sobě všechny skutky tělesného i duchovního milosrdenství. Kristus svou láskou snížil se k nám lidem, stal se člověkem, aby nás lidi povýšil k Bohu a učinil nás v jistém smyslu bohy. Láskou svou naučil nás Kristus teprv Boha znáti. Před Kristem ani Židé Boha dokonale neznali. Láskou svou vdechl Kristus lidstvu nový život a obnovil veškeru tvářnost země. Přirovnejme život křesťanský bohoslovnou ctností lásky proniknutý proti životu pohanskému, tak jak na př. u starých Římanů za dob Kristových se jevil. To

[1]) I. Kor. 13, 13.
[2]) I. Kor. 13, 4—8.

jsou dva světy, které jsou od sebe vzdáleny jako nebe a peklo. Kristova láska toť ideál všech ideálů. Toť krása všech krás, která nekonečně převyšuje vše, co krásného a vznešeného ve vnějším světě a životě lidském můžeme sobě jen pomysliti. Kristova láska, toť tepna veškerého jeho života, toť pružina všech jeho skutků. Každý krok, který ve veřejném svém životě učinil, zůstavil po sobě Boží požehnání. Všechny své zázraky působil z lásky k ubohým strastmi buď tělesnými neb duševními stísněným bratřím svým. „Transiit benefaciendo" praví Petr o Kristu setníku Korneliovi.[1]) A uvážíme-li, že Kristus tuto lásku prokazoval hříšným svým tvorům, kteří místo aby mu ji hleděli aspoň částečně splatiti vděčností, na kříž jej přibili, a když na něm v nejhroznějších mukách umíral, ještě se mu posmívali, pak stojíme u dvou tajemství, kterých svým slabým rozumem nemůžeme vystihnouti, u tajemství nekonečné lásky Kristovy a u tajemství bezměrné zloby lidské (mysterium iniquitatis). Jak může srdce lidské, které jest od Boha pro lásku stvořeno, před nekonečnou láskou Kristovou tak se uzavříti, že nepřipustí, aby ani jediný její paprsek ho neozářil a žárem svým nepronikl až do nejhlubších útrob jeho a ho neroznítil, toť věru záhada, již zde na světě nelze rozřešiti.

β) Duše Krista Pána byla opatřena také hlavními ctnostmi: opatrností, spravedlností, statečností a mírností.

Opatrnost jevil Kristus Pán hlavně ve svém úřadě učitelském a pastýřském. Aby jeho učedníci a ostatní posluchači mohli aspoň poněkud porozuměti nebeským pravdám, které daleko převyšovaly jejich přirozenou chápavost a vnímavost, vysvětloval je ponejvíce podobenstvími z obecného života vzatými a proto jim známými a srozumitelnými. A byla-li pravda některá až příliš hluboká a vznešená, nepřestal na jednom podobenství, nýbrž podobenství tato hromadil, aby ji se všech možných stran a stanovisk objasnil a učinil ji srozumitelnou a pochopitelnou. Uvedeme na doklad jen jeden příklad. Aby vyvrátil a rozptýlil bludné názory židovské o království Božím, které přišel ve světě založit, a tak aspoň své nejbližší učedníky přesvědčil, že království jeho není z tohoto světa, tedy království světské a politické, jehož založení a rozšíření po veškerém světě Židé od Messiáše očekávali, nýbrž že jest královstvím duchovním, v němž se má veškero lidské pokolení co do svého nábožensko-mravního života obroditi a přeroditi a tak se samému Božskému životu připodobniti, užil aspoň 70 různých podobenství, v nichž vysvětloval jednak jeho vznik, vnitřní povahu a působnost, jednak zase povinnosti, které svým členům ukládá, povinnosti k Bohu, k bližnímu a k sobě samým.[2]) A co se týká pastýřské opa-

[1]) Skut. 10, 38.
[2]) Viz Leop. Fonch S. J., Die Parabeln des Herrn im Evangelium. Insbruck 1909.

trnosti. Poněvadž nepřišel hříšníky zatratiti, nýbrž aby se zase kajícně obrátili k Bohu svému a živi byli, proto do poslední litery vyplnil, co již prorok Isaiáš o něm předpověděl, že nedolomí třtiny nalomené a neuhasí knotu doutnajícího.[1]) Proto se zvláštní zálibou vyhledával chudých a trpících, kterým nejen hlásal svou nebeskou blahověst, nýbrž léčil jejich nemoce a přinášel jim při každé příležitosti nebeskou posilu a útěchu. A jak láskyplně a něžně choval se k hříšníkům! Nikdy nepronesl k nim ostrého a příkrého slova, nýbrž vždy je přijímal jako láskyplný otec a odpouštěl jim hříchy jejich, kdykoliv viděl, že jich upřímně litují. Evangelisté uvádějí jen na příklad některé případy, jako Maří Magdalenu, ženu cizoložnou a lotra na kříži, v nichž jeho nekonečná láska k hříšníkům obzvláštním nebeským leskem září.

A podobně se má s dvěma ostatními hlavními ctnostmi, spravedlností a statečností.

O spravedlnosti praví katechismus, „že jest ctnost, kterou jsme ochotni dávati každému, čím jsme mu povinni", podle rozkazu samého Božského Spasitele, jenž nám poroučí, abychom „dávali, co jest císařovo císaři a co jest Božího Bohu".[2]) Kdo dává Bohu, co jest Božího, dává také císaři, co jest císařovo, ale nejen císaři, nýbrž dává také každému bližnímu, čím jest mu povinen. V Kristu jest takořka vtělena a zosobněna obzvláště dvojí ctnost, a to jest spravedlnost a láska.

Ačkoliv Otec nebeský mohl člověčenstvu různým způsobem odpustiti vinu, která na ně z hříchu Adamova přešla, přece se rozhodl žádati na něm zadostučinění podle požadavku nejpřísnější spravedlnosti, tedy zadostučinění nekonečného. Poněvadž však člověčenstvo nebylo schopno tohoto nekonečného zadostučinění, proto vzal je sám Syn Boží na sebe. Za tím účelem stal se člověkem, trpěl a zemřel a smazal krví svou vinu člověčenstva a zjednal mu všecky nadpřirozené milosti a dary, o které hříchem svého praotce bylo zbaveno. Ale právě tím, že Otec nebeský na spásu člověčenstva vydal Syna svého, projevil mu nejen svou nekonečnou spravedlnost, nýbrž také svou nekonečnou lásku. Proto jest Kristus jako Bůh a člověk nejen ztělesněnou spravedlností, nýbrž i ztělesněnou láskou. Kdyby byl Bůh k nám jen nekonečně spravedlivý, pak bychom se musili před ním hrůzou chvěti, a kdyby byl zase jen k nám nekonečnou láskou, pak bychom mohli na ni opovážlivě spoléhati a v této opovažlivosti celý život žiti, jsouce přesvědčeni, že Božská láska k nám lidem nepřipouští naší věčné záhuby. Ale poněvadž Bůh neušetřil ani Syna svého, aby nikdo, kdo v něho uvěří, nezahynul, ale měl život věčný, projevil tím, že žádal na člověčenstvu za hříchy jeho nekonečného zadostučinění přiměřeného nekonečné urážce hříchy jeho mu učiněné, nekonečnou svou spravedlnost. Ale že za tím

[1]) Is. 42, 3.
[2]) Mat. 22, 21.

účelem obětoval samého Syna svého, dal mu na jevo zároveň také nekonečnou svou lásku. A tak vidíme na Kristu a jeho bohlidském životě věrný obraz obou zmíněných Božských dokonalostí, obraz nekonečné spravedlnosti, ale také obraz nekonečné lásky. A obě tyto ctnosti vlil mu Bůh s milostí posvěcující ihned při vtělení.

A podobně se má se statečností a mírností.

Statečnost, jak praví katechismus, jest ctnost, „kterouž dobré přese všecky obtíže podnikáme a vykonáváme a raději všecko trpíme, než bychom se hříchu dopustili.“ O možnosti hříchu nemůže u Krista vzhledem k hypostatické unii jeho lidské přirozenosti s osobou Božskou býti řeči. Ale jinak byl Kristus všem křehkostem lidským podroben. Trpěl hlad, žízni, po namáhavé práci únavu. Chvěl se úzkostí před svým utrpením tak, že se krví potil. Nicméně při umučení samém byl odevzdán úplně do vůle Otce svého nebeského. Ačkoliv při bičování a ostatních mukách, ku kterým byl odsouzen, při jemné soustavě těla svého trpěl bolesti, k nimž se muka žádného mučedníka nedají přirovnati, a ačkoliv duševní bolesti, které mu působila myšlenka, že u přemnohých lidí vylévá nadarmo svou krev, daleko ještě převyšovaly všecky bolesti tělesné, přece trpěl jako rek, jenž nedal ani slovem, ba ani povzdechem a stonem na jevo, jak nevýslovně hrozně trpí. Jak statečně Kristus trpěl, tak mohl trpěti jen Bůh, učiněný člověkem.

A s touto statečností spojoval Kristus i ctnost mírnosti.

Mírnost jako hlavní ctnost krotí a potlačuje podle katechismu všecky nedovolené, hlavně všecky smyslné nebo nečisté náklonnosti a mírní užívání dovolených věcí. Pokud tato ctnost podrobuje nezřízenou smyslnost lidskou rozumu a rozum vůli Boží, nemá ovšem v Kristu místa, jenž byl prost všech smyslných náklonností odporujících zákonu Božímu. Ale mírnost znamená také ctnost, která v konání všech ctností a jednotlivých skutků jejich zachovává pravou míru. Ovšem ctnost, která nezachovává pravé míry a vybočuje s pravé cesty buď „per excessum“ nebo „per defectum“, není již ctností. Ale poněvadž člověk i pod vlivem dostatečných milostí nadpřirozených nedovede své smyslnosti, kterou od přirozenosti jest vždy více nakloněn k zlému, než k dobrému, tak ovládati, aby byla i v tak zvaných „motibus primoprimis“ úplně podrobena rozkazům jeho vůle, proto nemá nikdy v tomto vezdejším životě projevů svých mohutností a to nejen smyslných, nýbrž také duchových úplně ve své moci. Co mu chybí, to jest pravá míra a následovně také pravá harmonie mezi životem smyslným a rozumovým a mezi životem rozumovým a nejvyšší normou mravnosti a svatosti, kterou jest vůle Boží. Čteme i v životopisech svatých, že někdy v konání některých ctností nešli zcela střední cestou. To vše jest v lidském životě Krista Pána naprosto vyloučeno. Poněvadž

tento život jest životem jeho Božské osoby, proto nemůže býti u něho mezi nižší a vyšší jeho stránkou a mezi vůlí Boží naprosto žádného sporu. Ve všech jeho ctnostech vládne pravá míra a proto také naprostá shoda a harmonie. Ačkoliv Kristus konal každou ctnost v míře nejdokonalejší, přece žádná ctnost jeho nestojí na odpor ctnosti jiné. A tak jest Kristus nejvyšším a nejdokonalejším ideálem a vzorem nejen každé jednotlivé ctnosti, která se nepříčí důstojnosti jeho Božské osoby, nýbrž i všech ctností dohromady. Život Krista Pána jest proto jediným zjevem v dějinách veškerého člověčenstva, jemuž život žádného jiného člověka, i kdyby byl světcem, jemuž Církev čest oltářů přisoudila, není a nemůže býti roven. Poněvadž všechny ctnosti jsou v životě Krista Pána naprosto harmonickou mírou spojeny, jest mu v tomto smyslu připisovati také ctnost mírnosti. Tato ctnost není vlastně zvláštní ctností odlišnou od ostatních ctností, nýbrž jest toliko harmonickým souborem a souhrnem všech ctností, kterými jeho lidský život mírou heroickou zářil.

γ) Ale Kristus vynikal také všemi ctnostmi, které jsou protivou sedmera hlavních hříchů.

Vynikal pokorou. „Neboť tak ponížil sama sebe, jak praví o něm sv. Pavel, stav se poslušným až k smrti, a to k smrti kříže.“[1]) Více se již Bůh nemohl ponížiti, než že se stal člověkem a jako zločinec zemřel smrtí nejen nejbolestnější, nýbrž i nejpotupnější.

O jeho štědrosti vydává nejskvělejší svědectví veškeren život jeho. Co měl nejdražšího, daroval nám, svůj život, nad nějž nelze vyššího a drahocennějšího daru ani pomysliti. A tohoto života nedaroval nám toliko jednou na kříži, nýbrž daruje nám jej stále ve Svatosti Oltářní, v níž nám nejen svou nekonečnou štědrost, nýbrž nám všecky ostatní své ctnosti v míře převyšující všecky naše lidské pojmy stále projevuje. Tuto pravdu lze zde jen naznačiti, podati o ní zevrubnější důkaz zde nemůžeme.

Ctnost čistoty Kristovy plyne již z hypostatické unie. A proto není potřebí ji zvlášť dokazovati. Sv. apoštolé vrátivší se ze Sycharu s nakoupenými pokrmy ke studni Jakubově v Samarii se divili, že mluví se ženou. Tak se jim zdál případ tento neobyčejným a dosud nevídaným.

O ctnosti příznivosti a horlivosti Kristově svědčí veškeren jeho život, jejž výhradně zasvětil cti a chvále Otce nebeského a věčné spáse člověčenstva, při čemž nešetřil žádné práce a námahy, nedbal hladu a žízně. A ačkoliv po celodenní únavě potřeboval klidu a odpočinku, přece si ho nedopřál, nýbrž častěji celou noc věnoval modlitbě.

O jeho střídmosti podávají důkaz případy, o kterých se ss. evangelisté zvlášť zmiňují. Tak přijal pozvání na svatbu

[1]) Filip 2, 8.

v Káni Galilejské a k hostině u bohatých Fariseů ne tak za účelem, aby užil vzácnějších pokrmů a nápojů, nýbrž aby buď zázrakem proměny vody ve víno, neb odpuštěním hříchů Maří z Magdaly aneb celníku Zacheovi dokázal spolustolujícím své messiánské poslání.

Ctnost tichosti září především v jeho umučení. Všem tělesným mukám a duševním urážkám a potupám se podrobil beze všeho odporu. Jen Jidášovi v zahradě Getsemanské, když k němu přistoupil, aby políbením podle úmluvy zástupu poslanému vysokou židovskou radou k jeho zajetí jej zradil, projevil svůj bol nad jeho zločinem láskyplnými slovy: „Jidáši, políbením zrazuješ Syna člověka?“[1]), při čemž nechtěl ho ani pokárati, jak zasluhoval, nýbrž aby v poslední chvíli pohnul jeho zlotřilým srdcem a k pokání ho přiměl a tak zachránil duši jeho od věčné záhuby. A pak když při prvním výslechu v domě Anášově dal mu jeden z přítomných služebníků políček za to, že velekněz na jeho otázku týkající se jeho učedníků a jeho učení zcela otevřeně odpověděl, aby se otázal těch, kteří veřejně slyšeli, co mluvil, tu Kristus zcela klidně mu pravil: „Mluvil-li jsem zle, vydej svědectví o zlém, jest-li však dobře, proč mě tepeš?“[2])

V celém umučení Páně ss. evangelisté zaznamenali jen tyto dva případy, ve kterých Božský Spasitel svému zrádci a svým mučitelům vytkl nespravedlivé jejich jednání, jinak buď na všecky otázky, které mu jeho soudci kladli, úplně mlčel aneb dal zcela neohroženě svědectví pravdě, že jest Synem Božím a Messiášem člověčenstvu v Starém zákoně přislíbeným. Jinak i při nejhroznějších mukách, které mu bylo snášeti při bičování, trním korunování a ukřižování, jakož i při přemnohých urážkách, kterými nelidští pochopové činili ho terčem veřejné potupy a posměchu, nedal ani slovem, ba ani povzdechem na jevo nevýslovného bolu, který drásal jak jeho tělo, tak i jeho duši. — Tichost a trpělivost se kterou Božský Spasitel snášel své mučení tělesné i duševní, jest věru hrdinstvím, kterého byl schopen jen Bůh člověkem učiněný.

Ale Kristus zářil mimo to v nejsvrchovanější míře všemi ctnostmi, které nám v evangeliu ještě zvlášť přikazuje, jako:

1. hledati nejprve Království Božího a spravedlnosti jeho.[3]) Vždyť Kristus toto království Boží sám založil a sám se prohlásil za hlavu a krále jeho. Za toto království sám se obětoval a vytkl také podmínku, pod kterou se můžeme státi občany království jeho. A touto podmínkou jest spravedlnost, jež záleží v souboru všech uvedených bohoslovných a mravních ctností, a mimo to v ctnostech, které nám podle svědectví evangelistů zvlášť ještě přikazuje. Máme-li s Kristem v jeho království pa-

[1]) Luk. 22, 48.
[2]) Jan 19, sldd.
[3]) Mat. 6, 33.

novati, pak se musíme zapříti, nésti svůj kříž, býti tichými a pokornými, milovati nepřátele, dobře činiti těm, kteří nás nenávidí, modliti se za ty, kteří nám protivenství činí a utrhují nám,[1]) a tak následovati Krista, jenž nás ve všech těchto ctnostech předcházel a dal nám tak zářný příklad, jejž jest nám následovati.

Kristus jest takto nedostižný ideál všech ctností a tyto ctnosti byly jeho přesvaté duši v samém okamžiku vtělení habituálně vlity zároveň s milostí posvěcující, jíž duše jeho byla Božské přirozenosti připodobněna a v ni do jisté míry takořka proměněna. Jak milost posvěcující působí zevnější zář, v níž se milost hypostatické unie v duši Kristově obráží a jeví, tak jsou ctnosti takřka korunou okrašlující milost posvěcující. Vznešené krásy milosti této, která jest nám v tomto životě nevystižným tajemstvím, bychom ani přibližně nepoznali, kdyby nám ji Kristus nebyl svými ctnostmi zevně projevil. Ctnostmi těmito září Kristus jako světový maják, jenž svými nebeskými paprsky ukazuje všem pokolením lidským po něm žijícím jedinou cestu vedoucí k jejich věčné, ale i také časné spáse. Kristus svým blaživým světlem a teplem osvěcoval a oživoval nejen národ židovský, nýbrž i všechny starověké národy pohanské a tak je připravoval, různým sice, ale přece jednotným způsobem na své příští a na spásu, kterou všemu světu přinesl.

Kdyby Zjevení Boží nepodávalo nám nezvratného důkazu, že Kristus jest nejen pravý člověk, nýbrž také pravý Bůh, již z jeho mravního života a jeho ctností musili bychom souditi na Božství jeho. Neboť lidský život Kristův nedá se bez jeho Božství vysvětliti.

§ 17.

Duše Krista Pána byla obdařena dary Ducha Sv.

Sv. Lukáš líče půst a pokušení Páně praví: „Ježíš pak jsa pln Duchem Sv. vrátil se od Jordánu a byl veden Duchem (týmž, jímž byl naplněn) na poušť.“[2]) V Kristu jako Božské osobě bytuje Duch Sv. od věčnosti, podobně jako on zase bytuje v Duchu Svatém. A vzhledem k numericky jedné bytnosti a přirozenosti Božské, kterou má Syn Boží s Duchem Sv. (a Otcem) společnou, jest Kristus pln Ducha Sv. Ale Kristus má plnost jeho také jako člověk. A jelikož duše jeho jest nejčistější a nejsvětější, kterou Bůh mohl vůbec stvořiti, proto v ní také celá Nejsvětější Trojice jako ve svém nejdokonalejším a nejvelebnějším chrámě od prvého okamžiku počala bytovati a bude bytovati na věky. Bytování Boží v duších spravedlivých, které jako každé vnější dílo jest vlastní celé Nejsvětější Trojici, se přivlastňuje Duchu Sv. jako třetí osobě Božské, jejíž osobní vlastností jest právě láska Boží, která se v tomto byto-

[1]) Mat. 5, 44.
[2]) Luk. 4, 1.

vání zvláště jeví. Tak jest Kristus pln Ducha Sv. jako Bůh i jako člověk. A poněvadž Duch Sv. nepřebývá v duši lidské nečinně, proto také v duši Kristovu vylévá všecky své Božské dary, jak již prorok Isaiáš předpověděl: „A spočine na něm Duch Hospodinův: duch moudrosti a rozumu, duch rady a síly, duch umění a nábožnosti, a naplní jej duch bázně Hospodinovy.“[1]) Dary Ducha Sv. liší se od ostatních ctností, bohoslovných a mravních, tím, že udělují člověku netoliko schopnost konati skutky dobré a prospěšné k dosažení království nebeského, nýbrž že tuto schopnost opatřuji zvláštní snadností a zálibou a rozkoší v konání těchto skutků. Co se týká prvých šesti darů, jest poznamenati, že duše Kristova pro své hypostatické spojení s osobou Božskou musila míti všechny dokonalosti, jichž jest duše vůbec schopna a jež nestojí na odpor dílu vykupitelskému, pro které se Syn Boží stal člověkem, a proto musila míti dar moudrosti a rozumu, dar rady a síly, dar umění a nábožnosti. Ano měla nejen dary, nýbrž i Ducha Sv. jako původce a dárce těchto darů, jak praví prorok Isaiáš na uvedeném místě: „A spočine na něm Duch Hospodinův.“ Tím naznačuje, že Kristus měl tyto dary v nejvyšší míře, které bytost stvořená jest vůbec schopna. Jen dar bázně Boží mohl by vzbuditi otázku, jak jest možno, aby duše Kristova s osobou Syna Božího hypostaticky spojená a nazírající na Boha neprostředně hned při svém stvoření a vtělení mohla míti ještě bázeň Boží. Sv. Tomáš v třetí části své Summy o této otázce zvlášť pojednává. Na důkaz, v jakém smyslu jest Kristu bázeň Boží připisovati, rozeznává bázeň před vinou a trestem od bázně před velebností Božskou. Kristus neměl bázně, tak uvažuje, před odloučením od Boha, skrze vinu hříchu, nerci-li před tresty, které vinu následují. Neboť jako osoba Božská byl Kristus i podle své lidské přirozenosti naprosto neschopen jakéhokoliv hříchu a proto nemohl býti také podroben žádnému trestu. Nemohl míti bázně před tímto dvojím zlem. Ale poněvadž Kristus jako člověk poznával při vší plnosti svých milostí a darů nekonečný rozdíl mezi sebou a Bohem, proto bylo zcela přirozeno, že byl naplněn bázní před Bohem jakožto bytostí nekonečně vyvýšenou nejen nad veškerým tvorstvem, nýbrž i nad jeho lidskou přirozeností, třeba svrchovaně omilostěnou. Než tato bázeň jest vlastně jen hlubokou úctou, kterou každá stvořená bytost musí býti naplněna naproti nekonečnému majestátu Božskému. A jelikož všemi dary Ducha Sv. byl Kristus naplněn v nejvyšší míře, proto jest také vznešeným vzorem či ideálem našeho života a všech ctností jeho.[2])

[1]) 11, 2—3.
[2]) III. qu. 7, art. 5, 6.

§ 18.

Mimo bohoslovnou ctnost lásky a mimo ctností mravní a dary Ducha Sv. byla duše Kristova ozdobena také osmerem blahoslavenství.

Blahoslavenství uvádí Božský Spasitel ve své horské podle sv. Matouše osmero, podle sv. Lukáše čtvero, které však v oněch osmi jsou obsaženy a to:

1. Blahoslavení chudí duchem, neb jejich království nebeské;
2. blahoslavení tiší, neb oni zemi vládnouti budou;
3. blahoslavení lkající, neb oni potěšení budou;
4. blahoslavení, kteří lačnějí a žízněji po spravedlnosti, neboť oni nasyceni budou;
5. blahoslavení milosrdní, neboť oni milosrdenství dojdou;
6. blahoslavení čistého srdce, neboť oni Boha viděti budou;
7. blahoslavení pokojní, neboť oni synové Boží slouti budou;
8. blahoslavení, kteří protivenství trpí pro spravedlnost, neboť jejich jest království nebeské.[1])

Tímto posledním blahoslavenstvím dokončil Božský Spasitel řadu předešlých blahoslavenství a zároveň vyvrcholil jím ctnost křesťanskou, která v předešlých blahoslavenstvích jako po stupni se k ní povznáší. V těchto blahoslavenstvích odhalil člověčenstvu své Božské srdce a zároveň mu je představil jako vzor, jako ideál, jemuž má veškeren svůj mravní život přizpůsobovati. Jeho srdce pokorné, tiché, lkající pro viny lidské, lačnějící a žízněj ící po shodě vůle lidské s vůlí Boží, jeho srdce milosrdné, čisté, pokojné, trpící pro pravdu a spravedlnost, má býti člověčenstvu sluncem zaplašujícím svým nebeským světlem tmu všech bludů a překonávajícím svým Božským teplem smrt hříchů a budícím mrtvé člověčenstvo k novému životu. V těchto blahoslavenstvích Kristus zjevil člověčenstvu nový duchový náboženskomravní svět, svět nebeské dokonalosti a krásy, jehož kouzlu žádné lidské srdce nemůže odolati. A které odolá, to jest do hříchů tak zabředlé a zapeklé, že ničí v sobě vše, co je činí v pravdě srdcem lidským. A tento Božský svět jest jako v původu a prameni soustředěn v Božském srdci Pána našeho Ježíše Krista a odtud se šíří po veškerém životě lidském, všude rozlévaje blaho a požehnání pro život jak věčný tak i časný. Kristus již v pozemském svém životě zbudoval v Srdci svém Duchu Sv. nádherný chrám, důstojný jeho majestátu, v němž s Duchem Sv. bytuje celá nerozdílná Nejsvětější Trojice. A proto kdo své srdce podle blahoslavenství Kristových vytváří, proměňuje je rovněž v chrám Ducha Sv. a žije sám již zde na světě v tomto chrámu jako v blaženosti nebeské. Neboť Kristus se sdílí s ním o blaho, štěstí, pokoj, rozkoš Božského srdce svého se všemi jeho blahoslavenstvími.

---

[1]) Mat. 5, 3—11; srv. Luk. 6, 22.

§ 19.

Kristus byl obdařen všemi milodary (charismaty).

Ve všem, co Bůh činí, jeví se nejkrásnější pořádek, jak již sv. Pavel k Římanům praví.[1]) Pořádek však v tom záleží, aby všecky bytosti byly zřízeny k Bohu a k Bohu také směřovaly, a jak od něho vyšly, tak se s ním zase jednou spojily. Některé z nich směřují k Bohu přímě, jiné jsou k němu zřízeny nepřímě působností jiných jim nadřízených bytostí. Proto jevi se všude jak v přírodě hmotné, tak i v životě bytostí rozumných podřaděnost a nadřaděnost tak uspořádaná, že nižší bytosti jako prostředky a nástroje v rukou Božích slouží k dosažení neprostředního cíle bytostí vyšších a všechny dohromady konečně slouží ku cti a chvále Boží a ku spáse lidí. Proto jest také rozeznávati dvojí milost; jednu, kterou bývá člověk neprostředně veden k Bohu tím, že jej vniterně posvěcuje a Bohu připodobňuje. Milost tuto nazývají theologové milostí, která člověka činí Bohu milým (gratiam gratum facientem). Jak patrno uděluje Bůh této milosti člověku k jeho vlastní spáse.

Druhé milosti dostává se člověku k tomu účelu, aby jí spolupůsobil ku spáse jiných lidí. A milost tato sluje „milostí zdarma danou“ (gratia gratis data). Ačkoliv každé milosti bez rozdílu uděluje Bůh svým rozumným tvorům zdarma, jak již pojem milosti praví, přece theologové vyjadřují „milostí zdarma danou“ milost, které přímo nepřijímá člověk od Boha ku své spáse, nýbrž ku spáse jiných. Nejobyčejnější z těchto milodarů uvádí sv. Pavel ve svém I. listu ke Korintským, kde praví: „Některé Bůh ustanovil v Církvi předem apoštoly, po druhé proroky, po třetí učiteli, potom (udělil) moci divotvorné, potom dary uzdravování, pomáhání, vedení správy, rozličnost jazyků, vykládání řeči.“[2]) Některé z těchto milodarů jsou mimořádné a zázračné určené jeu pro založení Církve, jiné jsou řádné a trvají dosud v Církvi, jak jest na př. moc hlásati evangelium, přisluhovati sv. svátostmi a tak dále.

Všemi těmito milodary ověřuje Bůh hlasatele svého učení jako posly své a zavazuje člověčenstvo, ku kterému je posílá, aby jich poslouchalo a rozkazy jejich se řídilo. Nejprvnějším a nejhlavnějším poslem a hlasatelem pravdy Boží jest však Kristus, jak praví sv. Pavel, že spása naše byvši z počátku hlásána skrze Pána utvrzena jest mezi námi od těch, kteří ho slyšeli, an Bůh spolu (s nimi) osvědčoval ji znameními a různými zázraky i dary Ducha Sv. podle vůle své.“[3])

Ze slov těchto patrno, že v Kristu jako Učiteli všech učitelů, a Spasiteli veškerého člověčenstva byly spojeny všecky nadpři-

[1]) 13, 1.
[2]) I. Kor. 12, 28.
[3]) Žid. 2, 3, 4.

rozené milosti. Neboť duše jeho hypostaticky s osobou Božskou spojená byla v podstatu Božskou tak ponořena, že jí byla skrz na skrz proniknuta a prozářena, tak že jí byla nade všechny naše pomysly připodobněna a přizpůsobena.

Tuto milost nazýváme posvěcující. Ale poněvadž Kristus přijal plnost milosti posvěcující nejen pro sebe, nýbrž jako hlava člověčenstva pro všecky lidi jako údy mystického těla svého, ověřil ho Otec nebeský všemi nadpřirozenými milodary. Učinil ho apoštolem apoštolů, prorokem proroků, učitelem učitelů, pastýřem pastýřů, blahověstcem blahověstců, divotvorcem divotvorců. Nejjasněji však dokázal Kristus svou vykupitelskou a spasitelskou moc proroctvími a zázraky.

Prorokem[1]) nazýváme osobu, která poznává a předpovídá věci vzdálené jak našeho smyslového tak i rozumového poznání, které v přítomnosti nemají buď vůbec příčin, ze kterých by se daly poznati, aneb mají-li jaké, pak jsou tak tajné a skryté, že z nich nelze rozumu lidskému přirozeně na jejich účiny buď prostorem neb časem vzdálené souditi. Že Kristus měl dar prorocký, dokázal předpovědí nejen své smrti, nýbrž i všech okolností, které ji budou doprovázeti, jako že bude vydán velekněžím a zákoníkům, že bude posmíván, bičován a ukřižován. Dále předpověděl své slavné vzkříšení a na nebe vstoupení, a konečně osudy města Jerusaléma a Církve své. A vše, co Kristus předpověděl, se také již buď vyplnilo, aneb se stále před našima očima vyplňuje.

Svou moc divotvornou dokázal Kristus přemnohými zázraky. Kristus léčil nemoci všeho druhu a to buď pouhým všemohoucím slovem, aneb užíval-li nějakých prostředků, pak nebylo mezi nimi a jejich účiny žádného přirozeného poměru a vztahu, jako když učinil z prachu a sliny své bláto a pomazal jím oči slepého od narození. Kristus činil ve mnohých případech výjimky od přirozeného běhu a řádu přirozeného. Přikázal rozbouřenému moři, a to se ihned utišilo, několika málo chleby a rybami nasytil ohromné množství lidí. Konečně křísil mrtvé pouhým slovem aneb dotekem buď ruky mrtvoly aneb mar, na kterých byl zemřelý k hrobu donášen. A těmito milodary vtiskl Kristus Božskou pečeť svému Božskému poslání a každé pravdě, kterou člověčenstvu zjevil a každému dílu, které ku spáse jeho vykonal. Úřad vykupitelský, který na sebe Kristus přijal, jest tak ověřen a zjištěn, jako žádný děj na světě.

Zahrneme-li tuto úvahu o milostech, kterými byla duše Krista Pána od prvého okamžiku vtělení opatřena, v krátkou přehlednou větu, pak jest nám říci, že byl Kristus jako člověk nade všecky stvořené bytosti rozumné, anděly a lidi, ozdoben neko-

[1]) Slovo: „prorok“ jest složeno z „pro“ a „rok“ (cf. „řku“). Odtud jest odvozeno časoslovo: proročiti, věci neznámé, vzdálené aneb budoucí poznávati a předpovídati. Podobně latinské: propheta, znamená tolik, jako „procul fans“ neb „procul videns“.

nečnou milostí hypostatického spojení, pak milostí posvěcující připodobňující její vnitřní podstatu samé podstatě Božské. S touto dvojí milostí byly spojeny všechny ctnosti, kterých lidská duše Kristova vůbec byla schopna, jako jest theologická ctnost lásky, pak ctnosti mravní, dary Ducha Sv. a osmero blahoslavenství. Duše Kristova jest takto nejvyšší vrchol a chlum všech milostí a darů Božích. Vše co jest v životě lidském před Kristem a po Kristu krásného, velebného a vznešeného, jest v Kristu nekonečnou měrou soustředěno jako v nepřeberné studnici. Z Krista vyzařuje všechna pravda, všechna ctnost, všechen nábožensko-mravní život pro veškero lidské pokolení. Kristus jest nebeským světlem, které ukazuje jak člověčenstvu vůbec, tak i každému jednotlivému člověku směrnici k cíli jeho života, a zároveň jej sílí, aby k němu došel přese všecky překážky, na které ve své cestě k tomuto cíli naráží. V Kristu jest člověčenstvo povzneseno k Božské důstojnosti a účastno všech nebeských darů, kterých Bůh ve své nevystihlé dobrotě a štědrosti může lidem uštědřiti. V Kristu jest člověčenstvo blaženo a šťastno již zde na světě, ale ještě nekonečně více na věčnosti v království nebeském. Z Krista proudí na člověčenstvo pravda a láska. Kdo se odvrací od tohoto pramene pravdy a lásky, ocitá se v temnostech všech možných bludů a upadá do propasti mravní zvrhlosti, která jest předobrazem a předchutí pekelných trestů se všemi jejich hrůzami.

§ 20.

Duše Krista Pána byla opatřena plností milosti.

Z hypostatické unie plyne, že duše Krista Pána byla opatřena plností milosti.

Plnosti můžeme rozuměti dvojím způsobem. Předně můžeme jí rozuměti nějakou jestotu neb vlastnost co do její intensivní a extensivní kvantity. Tak pravíme o Bohu, že má plnost jestoty (τοῦ esse), poněvadž vše co má jakýmkoliv způsobem povahu jestoty a dokonalosti, obsahuje v sobě v nekonečné míře. Mimo to znamená plnost také nejvyšší stupeň síly a působnosti nějaké věci.

Duše Krista Pána má v sobě plnost milosti Boží obojím uvedeným způsobem. Neboť milost její jest extensivně a intensivně nejvyšší a nejdokonalejší, kterou vůbec lze mysliti. Vše, co má povahu milosti, duše Krista Pána zahrnuje v sobě v míře svrchované. A proto nelze mysliti milosti, kterou by nebyla ozdobena. Plnost tato jest naprostá. Žádná druhá bytost a to ani bytost skutečně existující, ani bytost čiře pomyslná, která sice neexistuje a nebude nikdy existovati, ale naprosto řečeno která může existovati, nemůže se milostí svou Kristu rovnati.

Ale i druhým způsobem přísluší mu plnost milosti. Neboť Kristus přijal milost nejen pro sebe, nýbrž i pro veškero

člověčenstvo. Duše Kristova jest zdrojem milosti pro všecky lidi, kteří mají toliko v ní různou účast. Milosti, kterých se jednotlivým lidem z Krista dostává, jsou pouhé praménky, vytékající z moře, jsou pouhé paprsky, vysílané ze slunce. Kristus má všecku milost v sobě a každá milost, jíž stávají se lidé účastnými, jest jen účinem, projevem, obleskem a obrazem milosti v Kristu uložené a obsažené. Každý jiný člověk má jen tu míru milosti, které podle svého stavu a povolání má k dosažení svého cíle potřebí. Nazval-li archanděl Gabriel Blahoslavenou Pannu „milosti plnou", pak jest této plnosti rozuměti v tom smyslu, že jí byla Bohem dána ona míra milosti, která jí jako Matce Páně příslušela. Ale milost tato jest přece jen účinem a to přese všechnu jeho velikost a vznešenost účinem jen konečným proti nekonečnému principu a zdroji milosti v Kristu obsaženému. Neb Matka Boží jest při svém Božském mateřství jen tvorem nade všecky anděly a lidi nevýslovně sice povýšeným, ale při tom přece jen pouhým tvorem, kdežto Kristus jest i podle své lidské přirozenosti pravý Bůh a proto účasten milostí ve veškerém jejím rozsahu a dosahu. Nazývá-li sv. Jan Krista Pána „plným milosti", pak slova ta mají zcela jiný význam, než slova, jimiž anděl Páně pozdravil Blahoslavenou Pannu, jakožto „milosti plnou", aneb jimiž sv. Lukáš sv. Štěpána nazývá „plným milosti".[1]) Milostí, které jest Kristus podle své lidské přirozenosti pln, jest jeho dobrota, jeho milosrdenství, jeho láska, kterou se schyluje k lidstvu padlému a do hříchů zabředlému, jakož i všechny dary, které nesčetně na ně vylévá. Kristus jest tedy příčinou, která působí všecky milosti, jichž se lidem dostává. Pramenem všech milostí jest láska, a láska v Kristu jest svrchovaná. A tato láska Kristova k člověčenstvu jest nepřeborná studnice, z níž všechny milosti čerpáme. Každý čerpá z ní podle míry, kterou Bůh každému z nás určil podle svých odvěčných nezpytatelných úradků a podle způsobu, jakým s milostmi Božími Bohem nám udělenými spolupůsobíme. Ale kdyby všichni lidé měrou sebe větší čerpali milost Boží ze studnice Kristovy, a kdyby počet jejich byl nesčetný, a kdyby čerpali na věky věkův, nikdy jí nevyčerpají, ba jí tímto čerpáním vůbec ani neumenší.

§ 21.

Jest tedy milost Kristova nekonečná?

Z úvahy o milostech Krista Pána jako člověka plyne, že jest přesně lišiti mezi milostí nestvořenou čili mezi milostí hypostatické unie a mezi milostmi stvořenými. A z tohoto rozdílu již plyne, že jen hypostatická unie jest v pravém a vlastním smyslu milostí nekonečnou, kdež všecky ostatní habituální milosti, jako bohoslovná láska, mravní ctnosti, dary Ducha Sv. a

[1]) Skut. 6, 8.

blahoslavenství, i když jejich plnost převyšuje všecky naše pojmy, jsou jen konečné. Tyto milosti jsou kvalitami duši Krista Pána vtomnými a mohou proto míti jen vlastnost duše samé, která jako bytost stvořená svou vnitřní povahou může býti toliko konečná a omezená, i když nade všecky stvořené bytosti jest nevýslovně povznesena.

Největší a nejvelebnější milost, které se od Boha bytosti stvořené vůbec může dostati, jest osobní spojení její přirozenosti s osobou Božskou. Nad tuto milost nelze vyšší ani pomysliti. A proto hypostatické spojení v Kristu jest pro jeho lidskou přirozenost milostí v každé příčině nekonečnou. Neboť touto milostí jest sama Božská osoba Syna Božího, která sebe člověku darovala a tímto darem jej ku své Božské důstojnosti povznesla. Ať tedy na osobu Kristovu pohlížíme jako na dárkyni sebe samé aneb jako na dar lidské přirozenosti Kristově udělený, v obojím tomto ohledu jest milost hypostatického spojení darem čili milostí nekonečné ceny. A poněvadž v daru, jehož se někomu beze všech jeho zásluh od dárce dostává, jeví se vždy čirá blahovůle, dobrota, milosrdenství a láska dárcova, proto také prokázal Syn Boží přirozenosti lidské, kterou přijal na sebe z Marie Panny a spojil v jednotě své Božské osoby, milost nekonečnou, která převyšuje svou nesmírností všecky naše představy a pojmy. A poněvadž Kristus nepřijal na sebe přirozenosti lidské pouze jako soukromá osoba, nýbrž jako hlava lidského pokolení, proto se hypostatickým spojením dostalo nekonečné milosti netoliko konkretní a individuální přirozenosti lidské Kristově, nýbrž veškerému lidskému pokolení. Tím že Božská osoba se tak snížila a takořka zmařila, že vzala na sebe přirozenost stvořenou a konečnou, povznesla k nekonečné důstojnosti i lidskou přirozenost vůbec a to nejen v její všeobecnosti, nýbrž i v jednotlivých lidech.

Hypostatickou unií snížil se Bůh k člověku a člověka povznesl k Bohu. Bůh stal se člověkem a člověk stává se mystickým způsobem Bohem. Hypostatická unie jest členem, kterým Bůh svazek svůj s člověčenstvem v ráji navázaný, ale vinou prvých rodičů našich rozvázaný zase s ním svazuje. V hypostatické unii a v ostatních Božských zařízeních z této unie následujících stvořil a zřídil Bůh nový duchový vesmír, nevýslovně lepší, dokonalejší, krásnější a velebnější, než jest vesmír hmotný. V tomto nadpřirozeném všemmíru Bůh nevýslovně dokonaleji jeví svou moudrost, svou dobrotu, svou lásku a všemohoucnost, než ve veškerém světě hmotném. A všechna dokonalost a krása tohoto nadpřirozeného, nebeského všehomíru jest v unii hypostatické soustředěna jako ve svém kompendiu, souboru, středu a zářném ohnisku, z něhož svou nebeskou dokonalost, dobrotu a krásu, jakož i žár svého nebeského tepla rozlévá po všech končinách nejen světa nadpřirozeného, nýbrž i přirozeného a jeho jednotli-

vých bytostí. Jeví-li Bůh všechny své vlastnosti a dokonalosti již v přirozeném světě, jeví je nevýslovně krásněji a velebněji v Kristu, Bohu a člověku, a v duchovém světě, který svým vtělením, svým životem, svým učením atd. a konečně svým z mrtvých vstáním a na nebe vstoupením zde na světě založil. V tomto nadpřirozeném všemmíru není člověk pouhým slabým, omezeným, křehkým tvorem, určeným k tomu, aby svými přirozenými silami spěl k cíli těmto přirozeným silám přiměřenému, nýbrž jest Synem Božím z nevystihlé dobroty Boží podobným samému jednorozenému Synu Božímu, jest takořka druhým Kristem, v němž Kristus žije a působí svým boholidským životem a tak jej povznáší ku své vlastní důstojnosti a všecky jeho skutky cení jako své vlastní skutky. Ovšem všecky tyto pravdy obsahují pro náš rozum tajemství. Vždyť jsou jen pokračováním nejvyššího a nejhlubšího tajemství, které nám Bůh zjevil, tajemství vtělení Syna Božího, jímž Bůh vševědoucí, všemoudrý a všemocný spojil se s pouhým tvorem omezeným co do vědy, moudrosti, moci, jakož co do ostatních jeho vlastností. Ačkoliv tohoto tajemství nechápeme, přece již svým lidským rozumem, obzvláště rozumem milostí Boží osvíceným a ozářeným vidíme nebeské účinky, které vtělení Syna Božího působí v životě jednotlivce, rodiny, společnosti lidské, působí ve vědě, v umění, slovem ve veškerém životě lidském. A proto popírání tohoto tajemství, v němž nám Bůh nade všecky naše přirozené poznatky odhalil nejvniternější útroby svého Božského života a ze svých Božských vlastností především svou nekonečnou lásku, jest vším právem nevěru nazvati „mysterium iniquitatis“, jehož zlobu dovedou pochopiti jen ďábel a andělé jeho, nikdy však člověk, jenž jen poněkud uvažuje o nebeském požehnání, které Kristus Bůh a člověk rozlévá po veškerém životě lidském, i když v tajemství samo spojující v osobě jeho přirozenost Božskou a lidskou nemůže vniknouti.

Ačkoliv habituální milosti co nejtěsněji souvisí s hypostatickou unií, přece nejsou jejím fysickým výronem. Neboť milost hypostatické unie náleží podstatně jinému řádu, než milosti habituální (milosti posvěcující a ctnosti). Kdyby plynuly fysicky z milosti hypostatické unie, pak by musil mezi obojí touto milostí býti fysický svaz, což však není možno. Milost hypostatické unie uděluje Kristu-člověku Božskou osobní subsistenci, milost habituální Božskou přirozenost, nikoliv však ve smyslu vlastním a bytném, nýbrž ve smyslu participativním.

Kdyby milost habituální z unie hypostatické plynula jako její nutný fysický výron, musila by býti právě tak nekonečná, jako unie hypostatická sama. A proto jako Bůh svobodně přirozenost lidskou spojil s Božskou přirozeností v jednotě Božské osoby Kristovy, tak také obdařil svobodným konem své vůle jeho lidskou přirozenost milostmi habituálními. Rozdíl mezi tímto dvojím svobodným konem Božským záleží v tom, že unii hypostatickou

udělil Bůh přirozenosti lidské milosti nekonečné, kterou se stala osobou Božskou, kdežto konem, kterým ji opatřil milostí habituální, poskytl ji jen účast v přirozenosti Božské. Poněvadž však jí milost habituální jest nutným sousledkem unie hypostatické, proto lze ji nazývati také konnaturální či sourodnou vlastností Krista jako člověka.

Z toho již také plyne odpověď na otázku, možno-li nazývati habituální milost duše Krista Pána nekonečnou.

Ve středověku nebylo v této nauce mezi theology souhlasu. Někteří tuto nekonečnost tvrdili, jiní zase ji popírali. Nicméně převládla později nauka sv. Tomáše, podle které jest habituální milost duše Krista Pána vzhledem k její jestotě a intensitě pokládati za konečnou a jen co do povahy milosti samé jest jí připisovati jistou nekonečnost. Názor tento jest i nyní mezi theology obecný.

Co se týká její jestoty. Jest metafysicky nemožno, aby Bůh učinil nějakou věc, která by měla jestotu či bytnost nekonečnou. Jinak by se musil s ní sděliti o svou vlastní jestotu a tak se zdvojnásobiti, ztrojnásobiti atd. A nemůže-li žádné věci učiniti, která by měla jestotu nekonečnou, nemůže ji také opatřiti vlastností nekonečnou. Nemůže tedy bytost konečná míti vlastnosti nekonečné. Avšak lidská přirozenost Kristova, i když se stala přirozeností jeho Božské osoby a nabyla tím důstojnosti nekonečné, přece sama v sobě zůstala bytostí konečnou a omezenou. Milost habituální duše Kristovy může býti tedy jen konečná.

Ale i co do intensity (dosažnosti) může býti milost tato jen konečná.

Intensitu lze mysliti dvojím způsobem: buď jako hromadění podobných stupňů nějaké kvality neb síly v jednom a témž podnětu aneb jako stupňové zvýšení čili zmocnění intensity jedné a téže kvality neb síly. Prvním způsobem nemůže býti intensita nekonečná, poněvadž, jak filosofové vesměs uznávají, skutečný nekonečný počet jest nemožný. Kdybychom připustili, že Bůh může nekonečný počet stupňů milosti spojiti v jednom podmětu, pak by z toho následovalo, že by poklad svých milostí úplně vyčerpal, tak že by žádné jiné bytosti nemohl již vůbec nějaké milosti uděliti, což jen pomysliti, jest na výsost nerozumno. Ale ani v druhém smyslu nelze nekonečné intensity připustiti. Neb kdybychom si ji myslili stupňově do nekonečna zvýšenou a zmocněnou, přece bychom musili vycházeti z prvního a stanouti u posledního stupně. Tak by z prvního stupně následoval druhý, z druhého třetí atd. V této řadě předpokládal by druhý stupeň stupeň první, třetí druhý atd., až bychom konečně dospěli k poslednímu stupni, který by sice předpokládal stupeň předposlední, ale po němž by jiný stupeň již nenásledoval. Má-li však intensita člen prvý a člen poslední, pak jest, jak jest samozřejmo, konečná. A proto jest také nemožno, aby habituální milosti duše Krista Pána byly nekonečné.

Ačkoliv duše Krista Pána jako bytost stvořená a proto konečná nemohla v sebe přijati habituálních milostí v míře nekonečné, přece lze jistou nekonečnost těchto milostí připustiti. Neboť kdyby byl Bůh duši Krista Pána stále nových milostí udílel, přece by jejich pokladu nikdy nevyčerpal. V tomto smyslu lze nazývati milosti habituální duše Krista Pána nekonečnými, lépe však neskončenými. Lze tedy připustiti její nekonečnost synkategorematickou, nikoliv však kategorematickou (neskončenou, ale nikdy nekonečnou).

§ 22.

O lidské vědě Krista Pána vůbec.

Kristus měl mimo vědu Božskou také ještě vědu lidskou v největším jejím rozsahu a dosahu. Jelikož Syn Boží přijal na sebe s přirozeností lidskou také duši lidskou opatřenou nejen nižší smyslovou, nýbrž také vyšší duchovní potencí, proto musil býti opatřen mimo Božskou také lidskou vědou a to z dvojího důvodu. Předně pro dokonalost duše své.

Duše lidská jest sama sebou v pouhé potenci ku každému intellektuálnímu poznání. Jest jako bílý papír, na němž není nic napsáno, jenž jest však schopen přijati v sebe jakékoliv písmo. Neboť rozum možný (intellectus possibilis) jest mohutností, která v sebe přijímá všechny intelligibilní obrazy rozumem činným (per intellectum agentem) z jednotlivých smyslných představ abstrahované. Než potence jest sama v sobě naproti své činnosti něčím nedokonalým. Neboť potence uvedená do své přirozené činnosti jest vždy něčím dokonalejším, než jest tato potence, pokud trvá v pouhé možnosti a schopnosti k této činnosti. Nelze však připustiti, aby Syn Boží přijal na sebe nedokonalou přirozenost lidskou, což by se bylo stalo, kdyby jeho duše při jeho početí měla pouhou schopnost poznávací bez poznání skutečného.

Kristus Bůh a člověk byl hlavou lidského pokolení, které z něho mělo čerpati dokonalost veškerého svého života a to nejen života náboženského a mravního, nýbrž také života intellektuálního. A to bylo jen tenkráte možno, byla-li duše jeho již v okamžiku vtělení opatřena vší dokonalostí vědy, kterou stvořená bytost může býti opatřena.

Mimo to jest míti na zřeteli, že každá bytost jest určena pro svou přiměřenou činnost, k níž jako ku svému cíli směřuje. Duše Kristova jako duše Božské osoby nemohla nabývati svého poznání, jehož byla schopna, jen znenáhla, jako duše každého jiného člověka. Nazírajíc od prvého okamžiku svého života neprostředně na podstatu Božskou viděla v této podstatě veškeru pravdu, jejíhož poznání bylo Kristu jako hlavě člověčenstva třeba. Poznání Krista člověka bylo od prvého okamžiku vtělení tak dokonalé, že se

8*

nemohlo po veškeren čas jeho pozemského života věcně ani zvětšovati ani umenšovati.

Ze dvojice přirozeností Kristových nutně plyne, že Kristus má dvojí vědu: Božskou, která jest naprosto nekonečná, a lidskou, která jest při vší své nám zhola nepochopitelné rozsažnosti a dosažnosti přece jen konečná.

a) Kristus byl opatřen vědou nazíravou (scientia visionis).

Vědu Božskou má Kristus společnou s Bohem Otcem a Duchem Sv. Věda tato jest věcně totožná se samou podstatou Božskou, kterou tři Božské osoby poznávajíce jedním poznávacím konem nejen, jak tato podstata jest sama v sobě, nýbrž jak se může také na venek ve stvořitelných bytostech jeviti, tvoří sobě, — mluvíme po lidsku, jinak nemůžeme o Bohu mluviti, — o své podstatě úplně vystížný pojem. A poněvadž Božský rozum, jeho poznávací kon a předmět jeho poznání jest jedna a táž věc, proto věda, kterou má Bůh v sobě, jest tak nekonečná, jak jest sám nekonečný. Kdo tedy věří v Krista jako Božskou osobu, druhou v Nejsvětější Trojici, ten mu musí také připisovati vědu společnou s Otcem a Duchem Sv. Upírati Kristu této vědy, znamenalo by totéž, jako popírati Božskou osobnost Kristovu, v níž od věčnosti subsistuje Božská přirozenost se všemi svými nekonečnými dokonalostmi.

Než Kristus měl mimo tuto vědu Božskou také vědu stvořenou, přiměřenou své lidské přirozenosti. A poněvadž Kristus byl hlavou nejen Církve sv. bojující, vítězné a trpící, nýbrž i veškerého lidského pokolení, jakož i hmotné přírody s přirozeností lidskou těsně spojené, ano i všech kůrů andělských, proto mu, jako Bohočlověku musila příslušeti také věda, kterou poznával celý vesmír ve veškerém jeho rozsahu. Jelikož Kristus lidským svým rozumem po způsobu duší blažených od prvého okamžiku svého lidského života patřil neprostředně na Boha, poznával v něm nejen Božskou podstatu, nýbrž i veškeren svůj příští život lidský. Poznával v Bohu každý okamžik svého pozemského života, všechny práce a strasti své, všecka utrpení svá, všecky bolesti tělesné i duševní, bolesti svého bičování, trním korunování, své křížové cesty na Kalvarii, svého ukřižování a své smrti. Kristus patřil v podstatě Božské na své slavné vzkříšení a na nebe vstoupení a svou slávu, které sedě na pravici Otcově bude v království nebeském na věky požívati.

Kristus patře na Boha poznával v něm také všecky pravdy, které jakýmkoliv způsobem dotýkaly se jeho mystického těla. Znal tedy Církev sv. v jejím trojím stavu nejen všeobecně, nýbrž i každý jednotlivý úd její. Znal osudy její od stvoření Adama a Evy po všechnu dobu jejího trvání v minulosti, přítomnosti a budoucnosti až do skonání světa. Znal každého jednotlivého člověka, jenž milostí posvěcující jest do jeho duchovního těla zaštípen,

věděl o každém, zda-li tuto milost si zachová a vejde na konci své pozemské pouti do jeho věčné blaženosti, znal také jeho nejtajnější myšlenky, city, předsevzetí, jeho úmysly jakož i všechny skutky jeho, znal všechny skutkové milosti, kterých má každý člen jeho těla potřebí, aby přikázání Boží plnil v každém jednotlivém případě a až do konce setrval v milosti posvěcující, znal všechna nebezpečí, která spáse jeho duše na pozemské pouti hrozí, jakož i prostředky, kterých mu užívati, aby se záhuby uvaroval. V podstatě Božské duše Kristova nazírala na osudy každé duše oslavené a trpící. Znal veškeren její život od jejího narození až do posledního okamžiku jejího pozemského života. A totéž platí o všech lidech, kteří nebyli, nejsou a nebudou skutečnými údy Církve sv. Od prvého okamžiku svého lidského života znal osudy všech pohanských i křesťanských říší a národů. Znal všecka nepřátelská úsilí, vyvrátiti a zničiti Církev sv., kterou ku spáse člověčenstva mínil založiti, viděl jak mnozí národové, mnohé říše budou se protiviti svému Bohem jim uloženému povolání, viděl jejich zlobu a jejich časnou i věčnou záhubu, do které svým odporem proti providenciálnímu svému úkolu upadli aneb upadnou. Vše to Kristus od prvního okamžiku v Bohu viděl. Ale viděl v něm také celý vesmír v nevystížné jeho velikosti.

Viděl v něm všechny milliardy nebeských těles, jejich vespolnou, často všecky naše představy převyšující vzdálenost, jejich nesmírné dráhy, kterými v nebeském prostoru krouží. Znal vývoj naší země, její rostlinstvo a živočišstvo a to nejen v jejich všeobecnosti, nýbrž i všechny jejich jedince. Znal všecky živly hmotné, z nichž se hmota nejen naší země, nýbrž i všech nebeských těles skládá. Znal fysické, chemické, fysiologické zákony, jimiž se řídí jak hmota, tak i organické bytosti. Jinak by neznal zcela a úplně svého mystického těla, ku kterému celý vesmír náleží.

A jelikož i andělé dobří i zlí mají veliký vliv na jednotlivé údy jeho mystického těla, dobří, pokud je v dosažení věčné spásy podporují, zlí však, pokud je všemožně od ní odvracejí, proto znal Kristus jako člověk myšlenky, úmysly i skutky všech andělů, dobrých i zlých. Přidělil-li Bůh každému člověku anděla za ochránce a průvodce veškerého jeho života, a dopouští-li, aby andělé zlí člověka pokoušeli a k zlému sváděli, pak musil Kristus jako hlava člověčenstva všechny blahé i neblahé vlivy andělů na člověčenstvo znáti. Jinak by nemohl jednotlivých údů svého mystického těla proti zhoubné působnosti duchů pekelných chrániti.

Kristus patřil v Bohu na všecky idee, podle kterých Bůh veškerenstvo jak v jeho celku, tak i v jednotlivých částech, ano i v jednotlivých jedincích stvořil, zřídil a uspořádal. Na celý světový plán patřil Kristus v podstatě Božské a to dvojím způsobem. Patřil na něj jako na vzor, který měl Bůh o všem tvorstvu ve svém rozumu od věčnosti a podle kterého také všecky věci stvořil a uvedl do poměru a pořádku, ve kterém je nyní shledáváme. Ale Kristus patřil v Božské podstatě také na obraz,

oblesk a odlesk tohoto vzoru, který Bůh ve tvorstvu uskutečnil. Viděl tedy v ní jak vzornou příčinu světa, tak její účin.

Ale Kristus neviděl a nevidí v podstatě Božské toliko bytostí stvořených a jejich činností podle jejich skutečné jestoty i reality, nýbrž i podle jejich potencí či mohutností. Nevidí tedy toliko, co skutečně působí, nevidí toliko jejich činů a skutků, nýbrž i to, čeho nepůsobí, ale co by naprosto řečeno mohly působiti. To platí jak o bytostech rozumných, tak i nerozumných. Neboť kdyby těchto potencí úplně neznal, neznal by také úplně jednotlivých údů svého mystického těla, čehož o Kristu Bohočlověku mysliti nelze. Zná-li Kristus veškeren možný rozsah a dosah působností stvořených bytostí vůbec, zná tím více všecky i nejtajnější myšlenky každého rozumu a všecky i nejskrytější úmysly, záměry a předsevzetí srdcí lidských. Neboť Bůh odevzdal Kristu člověku soukromý i všeobecný soud nad lidmi i anděly, jak sám o sobě Kristus praví: „Vždyť Otec nesoudí nikoho, ale veškeren soud dal Synu.“[1]) Jak by je však mohl souditi, kdyby neznal rozumu a srdce lidského a andělského až do nejhlubších a nejtajnějších záhybů a koutů jejich?

Že Kristus zná i nejtajnější myšlenky lidské, výslovně o něm tvrdí sv. Jan, když praví, že „neměl zapotřebí, aby kdo vydal (mu) svědectví o člověku, neboť sám věděl, co jest v člověku“.[2])

b) Kristus byl opatřen také vědou vlitou (scientia infusa).

Duše Krista Pána musila pro osobní spojení přirozenosti lidské s přirozeností Božskou v jednotě jeho Božské osoby býti jak co do své podstaty, tak i co do svých sil či mohutností opatřena všemi možnými dokonalostmi, které stvořená rozumná bytost může v sebe přijati. Avšak každá mohutnost jest nedokonalá, dokud nebyla uvedena do svých přiměřených činností. To platí také o lidském rozumu Krista Pána. Tak zvaný rozum možný (intellectus possibilis), jenž jest v potenci ku všem poznatkům, bývá uváděn ke skutečnému poznání obrazy intelligibilními (per species intelligibiles), které, jak již praví Aristoteles,[3]) jsou formami rozumovou potenci zdokonalujícími. Proto lidský rozum Kristův, jenž nemohl býti nedokonalý, musil hned v prvém okamžiku stvoření a spojení duše s osobou Božskou býti opatřen všemi možnými intelligibilními obrazy, k nimž rozum možný jest sám sebou v pouhé potenci. A jelikož duše Kristova nemohla si sama hned v prvém okamžiku své existence těchto obrazův opatřiti, nezbývalo, než že je rozumu jeho samo Slovo Boží vlilo podobně, jako andělům hned při jejich stvoření vštípilo rozumové obrazy všech věcí, jejichž poznání podle stupně přirozené a nadpřirozené

[1]) Jan 5, 22.
[2]) Jan 2, 25.
[3]) De anima 3.

dokonalosti jejich bylo jim nutno, aneb aspoň žádoucno.[1]) A proto mají andělé, jak praví sv. Augustin, dvoje poznání: ranní, jímž vidí všechny věci ve Slově Božím, a večerní, jímž je poznávají v intelligibilních obrazech Slovem Božím jejich rozumu neprostředně vštípených. A tak měl i Kristus mimo vědu neprostředního názoru podstaty Božské a všech obrazů věcí stvořených v této podstatě se zrcadlících také ještě vědu vlitou, jíž poznával všecky věci tak, jak v sobě jsou.

Ve vědě přímého názoru neměla duše Krista intelligibilních obrazů třeba, poněvadž jí byla sama podstata Božská jediným intelligibilním obrazem, jejž poznávala dokonaleji, než všecky skutečné a možné bytosti stvořené jej poznávají aneb mohou poznati tak, jak v sobě jest, a jak se ve viditelném světě jeví. Vědou vlitou poznával Kristus člověk tytéž věci, ne však přímo a neprostředně, nýbrž jen v jejich rozumových obrazech Bohem duši jeho vštípených. „Vědou názornou", praví sv. Tomáš, „viděl a vidí Boha a věci stvořené neprostředně bez intelligibilních obrazů, vědou vlitou poznává tytéž věci, ale nikoliv již v Bohu, nýbrž toliko v jejich obrazech, které Bůh do jeho rozumu vložil za tím účelem, aby v nich a skrze ně jak Boha, tak věci stvořené podobně jako každý člověk poznával. Jak patrno, není předmět vědy vlité (scientia infusa) jiný, než vědy názorné (scientia visionis), jen způsob a předmět, ze kterého obojí tato věda jeho svoje poznatky čerpá, jest různý".[2])

c) Kristus měl mimo to také ještě vědu získanou čili nabytou (scientiam acquisitam sive experimentalem).

Duše každého člověka čerpá své rozumové poznání z jednotlivých představ, které si tvoří ze smyslových dojmů věcí hmotných na její smyslné mohutnosti působících. Z těchto představ abstrahuje tak zvaný rozum činný (intellectus agens) intelligibilní obrazy v představách obsažené a tvoří sobě intelligibilní obrazy, které pak rozum možný (intellectus possibilis) v sebe přijímá a tak se ve své čiré potenciálnosti nelišné ke každému skutečnému poznání určuje a promítaje je ze sebe tvoří sobě pojmy, za kterých pak věci samé podle jejich ideální bytnosti myslí a vyjadřuje. Smyslové poznání stojí proto u každého člověka v nutném vztahu k jeho poznání intellektuálnímu. Poznání smyslové jest základ, na němž jest zbudováno veškero naše poznání nadsmyslné. Ze smyslů vychází naše vyšší duchové poznání a k němu se vrací. Člověk nemá tedy poznání čiře rozumového, jako použí andělé, nýbrž veškero jeho poznání jest smyslně rozumové, jakou jest samá přirozenost lidská. Člověk není ani pouhým duchem, ani pouhým tělem, nýbrž jest bytostí, v níž se obojí tato stránka pojí

[1]) Srv. sv. Augustina Super Genes, lib. 2, cap. 8.
[2]) Sv. Tom. III. qu. 9, art. 3.

a tvoří bytost tělesně duchovou. A poněvadž měl Kristus lidskou přirozenost ve všem mimo hřích nám podobnou, proto musila duše jeho míti také přirozené lidské poznání, které tak vzniká a se vyvíjí a pokračuje, jako poznání naše. Měl tedy i Kristus poznání hmotných věcí na jeho smysly působících, i on si svými smysly tvořil o nich představy, ke kterým se jeho činný rozum (intellectus agens) obracel, své duchové světlo na ně vyroňoval a tímto světlem odlušťoval z nich všechny vlastnosti nahodilé, případné a mimovolné a toliko to v nich podržel, co jest představám jistého druhu hmotných věcí společného, tedy bytnost jejich, která svůj intelligibilní obraz takto utvořený vtiskovala rozumu možnému, jenž pak ji pojmy a tyto zase slovy jim přiměřenými vyjadřoval. Jinak by mohutnosti smyslové, jakož i rozum činný a možný byly v Kristu zcela nečinné. Ale pak by nebylo možno pochopiti, proč Bůh duši Kristovu opatřil mohutnostmi, které se nikdy neměly jeviti činnostmi sobě přiměřenými.[1]) A tak měl Kristus mimo vědu názornou a vlitou také ještě vědu získanou (scientiam acquisitam).

Tu nastává otázka, zda-li tyto tři druhy vědy Kristovy měly různé předměty, aneb zda-li měly předmět jeden a týž. Poněvadž Kristus svým lidským rozumem patřil od prvého okamžiku svého lidského života na podstatu Božskou a tímto patřením poznával ji tak dokonale, jak jen ji bytost stvořená k důstojnosti osoby Božské povýšená může vůbec poznávati, proto nemohl ani vědou vlitou ani vědou empirickou, ani vědou intellectuální na empirii založenou nabyti nových poznatků, kterých jeho názorná věda čerpaná ze samé Božské podstaty v sobě již neobsahovala. A proto nebylo také ve vědě Kristově věcného a skutečného vývoje a pokroku, jakému jest poznání každého druhého člověka podrobeno. Ale k čemu měl Kristus tyto vědy, pak-li jimi nenabýval jiných vědomostí, než které již jeho názorná věda v sobě obsahovala?

Podle všeobecné nauky katolických theologů poznává Kristus vědou vlitou a nabytou čili získanou sice týž předmět, který již zná vědou názornou, ale poznává jej jiným způsobem. Vědou vlitou poznává z intelligibilních obrazů duši Kristově již při jejím stvoření Bohem vštípených Boha a věci Božské podobně, jako andělé je hned po svém stvoření poznávali. Toto poznání jest, jak samo sebou patrno, mnohem nedokonalejší, než poznání názorné. Nemá za přímý předmět Boha samého, jeho vnitřního trinitárního života, jeho světa ideálního, v němž Bůh poznává sama sebe ve své vlastní podstatě a ve svém vztahu k vnějšímu světu, nýbrž směřuje jen k intelligibilním obrazům Božských vlastností a činností, z nichž se duše teprv k jejím vzorům v Bohu obsaženým povznáší. Z toho patrno, že předmět obou těchto věd, názorné a vlité, jest týž, jen že každá z nich jiným způsobem k němu směřuje.

[1]) Sv. Tom. III. qu. 11, art. 2 in corp.

A totéž platí o vědě získané. I touto vědou Kristus nerozšiřoval a neobohacoval oboru svých vědomostí, nýbrž toliko mnohé z nich, kterých lze člověku přirozeně získati empirií a abstrakcí, poznal také ještě tímto způsobem, ačkoliv je od vtělení svého z názoru na Boha, jakož i z vlitých obrazův intelligibilních již zcela jasně znal. Praví-li sv. Lukáš o dvanáctiletém Ježíši, že po svém návratu z pouti Jerusalémské do Nazaretu, že „prospíval moudrosti a věkem a milosti u Boha i u lidí“,[1]) nelze slovům jeho tak rozuměti, že Kristus skutečně nabýval s pokrokem věku také více moudrosti a stával se ctnostnějším, tak že se Bohu a lidem stále více líbil, nýbrž sv. Lukáš chce jimi toliko říci, že Božské pachole, čím více tělesně rostlo, dávalo také tím více na jevo svou moudrost a konalo skutky ctnosti, které vydávaly svědectví o velikém zalíbení, které Otec nebeský měl v něm, a které mu také u lidí lásku získaly. Pokrok a vývoj vědy a ctnosti Kristovy nebyl tedy vnitřní, nýbrž jen zevnitřní. Čím více prospíval věkem a vývojem tělesným, tím více také dával na jevo svůj vnitřní život vědy a ctnosti. O skutečném pokroku tohoto života nemůže býti řeči.[2])

d) Lidská věda Krista Pána není nekonečná.

Ačkoliv věda Krista Pána jako člověka svým rozsahem a dosahem převyšuje nejen všecky pojmy naše, nýbrž i pojmy andělův, ano bytostí, které Bůh ještě nad anděly může stvořiti, přece není nekonečná. Vědá jest v Bohu jednou a touž věcí s jeho bytností a přirozeností. Jako Bůh nemůže se o svou přirozenost se žádnou bytostí stvořenou sděliti, tak nemůže také jí učiniti účastnou své vědy na veškerém jejím nekonečném rozsahu. Ačkoliv duše Krista Pána od prvého okamžiku svého stvoření a spojení s tělem nazírá ve světle slávy věčné neprostředně na podstatu Božskou, přece jí tímto nazíráním úplně nechápe a nevystihuje, podobně jako všechny stvořené bytosti, kterým se odměnou za jejich dobré skutky neprostředního patření na tvář dostalo. Nazíravá věda duše Krista Pána převyšuje sice nevýslovně svou dokonalostí a jasností vědu všech duchů blažených, přece však nerovná se nekonečné vědě Božské, poněvadž jest metafysicky nemožno, aby rozum stvořený a proto konečný vystihl předmět nekonečný, třeba by svou vědou převyšoval vědu všech duchů nejen stvořených, nýbrž i stvořitelných. A nemůže-li duše Kristova na Boha ve světle slávy nebeské nazírajíc úplně vystihnouti a vyčerpati jeho nekonečné poznatelnosti, tím méně jest tohoto vystížení schopna vědou vlitou a vědou experimentální. Neboť věda vlitá skládá se z jednotlivých intelligibilních obrazů, a podobně věda experimentální či získaná (scientia experimentalis, acquisita), záleží jen v jednotlivých představách

[1]) 2, 52.
[2]) Srv. sv. Tom. III. qu. 11, art. 2 in corp.

a z nich abstrahovaných pojmech. Co jest však složeno, není nikdy nekonečno, poněvadž skladba již pojmem svým předpokládá omezenost a konečnost částí. A z částí konečných nikdy nemůže vzniknouti celek nekonečný.

Ačkoliv nazíravá, vlitá a získaná věda duše Krista Pána jest naproti vědě Božské konečná a omezená, přece proniká bytnost a podstatu všech stvořených bytostí, nerozumných i rozumných, proniká jejich potence, fysické i duchové, poznává nejen co těmito potencemi působily v minulosti, co působí v přítomnosti a co budou působiti v budoucnosti, nýbrž také, co by jimi za jiných okolností působiti mohly. A jelikož Kristova věda proniká celý vesmír duchový i hmotný, jenž tvoří mystické tělo jeho v nejširším slova smyslu, a v tomto vesmíru není ho nic tajno, proto můžeme ji nazvati relativní vševědoucností, která vylučuje naprosto nejen každý omyl a blud, nýbrž i každou nevědomost. Praví-li Kristus v posledním soudu, že „o tom dnu neví nikdo, ani andělé v nebi, ani Syn, leč jediné Otec“,[1]) nemíní tím říci, že o tom dni vůbec neví, nýbrž že neví o něm za tím účelem, aby o něm poučil jiné. Nevěděl o něm toliko, jak praví theologové, „scientia communicabili“, věděl však o něm nejen jako Bůh, což se rozumí samo sebou, nýbrž také jako člověk, jehož jako hlavy veškerého tvorstva nemohlo býti nic tajno a nepovědomo, co se ho jak v jeho celku, tak i v jednotlivých jeho částech týká.[2])

Z poměru, v jakém stojí Kristus k Církvi a k člověčenstvu a ke tvorstvu vůbec, plyne, že nemohl od žádného člověka ani anděla se něčemu přiučiti. Kristus jest jako hlava člověčenstva také jeho nejvyšším učitelem. Naproti Kristu jsou „všichni lidé v Božské i profání vědě učení i neučení pouhými posluchači a žáky. A jelikož věda Kristova jak názorná, tak vlitá přesahuje nejen vědu každého jednotlivého člověka, nýbrž také všech lidí dohromady, není naprosto možno, aby Kristus od nějakého člověka byl o nějaké pravdě poučen a od něho přijal nějaký poznatek, kterého hned od počátku svého lidského života neměl. Závislost vědy Kristovy na vědě lidské příčí se zcela očividně jeho důstojnosti, k jaké byl povýšen jako hlava člověčenstva a jako jeho svrchovaný učitel, o němž již prorok Isaiáš předpověděl: „Aj, za svědka lidem dal jsem jej za vůdce a učitele (praeceptorem) národům“.[3])

Ale Kristus jako hlava veškerého tvorstva nemohl přijati své vědy ani od andělů. Což plyne již z jeho vědy názorné. Neboť duše Krista Pána hypostaticky z jeho osobou Božskou spojená jest světlem slávy (lumen gloriae) tak proniknuta a prozářena, že se rozumem svým do podstaty Božské nade všechny bytosti

[1]) Mar. 13, 32.

[2]) V tomto názoru nesouhlasíme se Sušilem, jenž jak se zdá, míní, že Kristus jako člověk o soudném dni nevěděl. Srv. Evang. sv. Mar., str. 60.

[3]) 55, 4.

rozumné, tedy i nad nejdokonalejší a nejvyšší kůry andělské, tak hluboko ponořuje, že v ní vidí všechnu pravdu, která vůbec duchu lidskému jest přístupna. A to platí také o jeho vědě vlité. Co se týká vědy experimentální, této nemohl vůbec přijati od andělů jako bytostí čiře duchových, kteří nejsou schopni, aby z představ smysly nabytých abstrakcí od jejich případných a nahodilých vlastností tvořili sobě všeobecné pojmy a těmito pojmy nějaké vědy nabývali. Ano, andělé sami přijali veškerou svou vědu jak přirozenou, tak i nadpřirozenou hned při svém stvoření od Slova Božího, které jim jako podstatný a osobní odlesk vědy Božské vštípilo veškerou pravdu, nejen tu, která jejich přirozené povaze byla přiměřena, nýbrž i tu, která jim jako údům mystického těla Krista Pána podle jejich nadpřirozeného určení přislušela.[1])

§ 23.

O svobodě Krista člověka.

Ačkoliv Kristus Pán jako člověk byl naprosto bezhříšný, t. j. ačkoliv byl nejen prost každého hříchu, prvotního i osobního, nýbrž vylučoval i veškeru možnost, každého hříchu přece byl úplně svobodný a proto byl také schopen zásluhy jak pro nás, tak i pro sebe.

Pravda tato, která souvisí jednak s osobou Krista Pána jako Boha a člověka, jednak s veškerým dílem vykoupení našeho, jest nad slunce jasněji doložena mnohými výroky Písma sv.

a) Důkaz z Písma sv.:

Již starozákonní proroci připisují Kristu svobodu. Tak píše prorok Isaiáš: „Máslo a med bude jísti, aby uměl zavrci zlé a vyvoliti dobré".[2]) A žalmista Páně předpovídá o Kristu, že bude Otce poslušen a jemu poddán. Tak praví: „Tehdy řekl jsem: Hle přicházím. Na počátku knihy psáno jest o mně, abych činil vůli tvou: Bože můj! chtěl jsem to a zákon tvůj byl uprostřed srdce mého".[3]) Tuto svobodu mu hlavně připisují na místech, kde jednají o díle našeho vykoupení, které Kristus dobrovolně na sebe přijme a vykoná. Tak praví o něm prorok Isaiáš: „Obětován jest proto, že sám chtěl".[4])

A s jasností ještě větší dotvrzují tuto pravdu knihy Nového zákona.

Tak praví o sobě sám Kristus u sv. Jana: „Proto miluje mě Otec, že dávám život svůj, abych jej zase (vzkříšením) ujal. Nikdo ho neodnímá ode mne, nýbrž já jej dávám sám od sebe. Mám moc jej dáti a mám moc jej zase ujati".[5])

[1]) Cf. st. August. Super Genes. ad liter. lib. 2.
[2]) 7, 15.
[3]) Žalm 39, 8—9.
[4]) 53, 7.
[5]) 10, 17, 18.

Kristus Pán praví tu, že proto ho miluje Otec, že se obětoval za naši spásu. Kdyby však k této oběti byl nějak nucen, neměl by žádné zásluhy a proto by také nebylo příčiny, aby ho Otec pro tuto oběť miloval. A na jiném místě: „Nehledám vůle své, nýbrž vůli toho, jenž mě poslal".[1]) A opět: „Já jsem tě oslavil na zemi, dokonav dílo, které jsi mi dal, abych je učinil. A nyní oslav mě ty, Otče, u sebe slávou, kterou jsem měl u tebe, prve nežli byl svět".[2]) Těmito slovy Kristus Pán poukazuje na své spasitelské dílo, které z poslušnosti k Otci svému vykonal, a žádá od něho oslavení sebe jako člověka touže slávou, kterou měl jako Bůh od věčnosti. Zasloužil-li sobě Kristus jako člověk slávy Božské, pak musil býti při vykonání díla spasitelského svoboden. Nutnost tohoto díla vylučuje všechnu zásluhu.

Bohoslovci dokazují svobodu Krista člověka také z výroku sv. Pavla k Židům, kde píše: „Patříce na vůdce a dokonatele víry, na Ježíše, jenž pro radost sobě předloženou přestál kříž, nedbaje potupy, a posadil se na pravici trůnu Božího".[3]) Smysl jest: Jako v zápasišti patří nesčetný počet divákův a svědků nejen na zápasníky, nýbrž i na toho, jenž zápas zařídil, tak i křesťané zápasí zde v životě o korunu slávy věčné. Aby však této koruny dosáhli, musí se stále posilovati a vzpružovati pohledem na Ježíše Krista, jenž každému křesťanu k tomuto zápasu živou vírou dodává potřebné síly. A v tomto zápase září jim sám Kristus svým příkladem. Neboť pro radost sobě předloženou, totiž aby došel radosti a blaženosti, již mu Otec předložil za cenu vítěznou, záležející v sezení na pravici jeho v království Božím, nedbal bolestí a strastí kříže, nedbal posměchu a potupy, které se mu na kříži od nepřátel jeho dostalo, nýbrž bojoval až k smrti a až smrtí došel věčné slávy na pravici trůnu Božího.

Podobně píše týž apoštol v listu k Římanům: „Vždyť Kristus zaliboval se ne sám sobě, nýbrž jako jest psáno (žalm 68., 10.): Potupy tvých tupitelů připadly na mne".[4]) Sv. Pavel napomíná tu věřící, aby měli péči o bratry strádající, majíce na zřeteli ne tak prospěch svůj, jako jejich. A aby tomuto napomenutí dodal účinné působnosti, staví jim za vzor samého Krista, jenž nedbal prospěchu svého, nýbrž věnoval nám život svůj, aby nás z poroby hříchu vyprostil a otevřel nám zase bránu království nebeského. — Sv. Pavel však nemohl nám Krista vystaviti za vzor obětivé lásky a nás vyzvati k jeho následování, kdyby se nebyl dobrovolně vydal za ovce své.

b) Důkaz z Tradice:

Sv. Ambrož vysvětluje výrok Kristův u sv. Jana svrchu uve-

[1]) Jan 5, 30.
[2]) Jan 17, 4—5.
[3]) 12, 2.
[4]) 15, 3.

dený (10, 17, 18) praví: „Jako Kristus slovy. že svou mocí dává život svůj, vyjadřuje svou svobodnou vůli, tak slovy, že tak činí podle rozkazu Otcova, dává výraz jednotě vůle své lidské a vůle Otcovy".[1]) A podobně sv. Jeroným: „Kristus nepodstoupil smrti kříže nutně, nýbrž dobrovolně, jak praví v evangeliu: „Nemám-liž píti kalich, který mi dal Otec?" (Jan 18, 11).[2]) A ještě jasněji vyjadřuje tuto pravdu sv. Jan Zlatoústý: „Měl na vůli netrpěti úhan, měl na vůli netrpěti, co trpěl, kdyby mu bylo šlo jen o jeho vlastní prospěch. Avšak toho nechtěl, nýbrž chtěl jen, co nám bylo užitečno, a nedbal, co se jeho týkalo".[3])

Mimo to dokazovali ss. Otcové nutnost svobody Krista Pána jako člověka z principu „Quod non est assumptum, non est sanatum", ze kterého dovozovali neporušenost jeho lidské přirozenosti proti bludařům, hlavně proti Apollinaristům, kteří tvrdili, že vyšší rozumnou stránku její zastupuje Logos. Poněvadž právě vůle lidská hříchem prvotným byla pokažena a ke zlému více nakloněna, než k dobrému, měla více potřebí nápravy a uzdravění, než ostatní mohutnosti přirozenosti lidské. A proto bylo nezbytno, že Kristus jako Vykupitel člověčenstva musil býti opatřen svobodnou, jen k dobru obrácenou vůlí, aby vyhojil zkaženou vůli lidskou ze všech ran, kterými byla od dobra odvrácena a k hříchu nakloněna. Tak píše sv. Maxim: „Poněvadž Adam dobrovolně obrátil sluch k slovům (Eviným) a dobrovolně popatřil (na ovoce zapovězené) a dobrovolně z něho jedl, proto byla tu hlavně vůle jeho, která upadla do hříchu. Nebylo-li však Slovo, jak tito bludaři míní, opatřeno svobodnou vůlí, pak ani já nejsem zbaven hříchu. Nejsem-li však zbaven hříchu a jeho skvrny, pak nedojdu spásy, poněvadž to, co Slovem nebylo přijato, ve mně nebylo uzdraveno".[4]) Jinými slovy vyjadřuje tuto pravdu také sv. Jan Damašský: „Kdyby byl Bůh stvořil přirozenost lidskou, opatřenou svobodnou vůlí, ale Slovo jí na sebe nepřijalo, pak by bylo buď dílo své (totiž stvoření svobodné přirozenosti lidské) jako nedokonalé zavrhlo, aneb nám jeho napravení záviděl a nás připravilo o úplnou a dokonalou spásu a tak nám svým utrpením dalo na jevo, že nás spasiti buď nechtělo aneb jistě nemohlo".[5])

Ostatně svobodu lidské přirozenosti Kristovy dokazuje již přirozený rozum jakožto nutný sousledek ze základní christologické pravdy, že Kristus jest pravý člověk, jako jest pravý Bůh v jedné osobě Božské. Neboť svoboda jest naprosto nutnou vlastností každé rozumné bytosti. Je-li Kristus pravý člověk, jak

[1]) Defide, lib. 4, cap. 10.
[2]) In Is. 53, 7.
[3]) In epist. ad Rom. 15, 3.
[4]) Disp. cum Pyrrh. apud Müller, l. c. p. 464.
[5]) Defide orth. lib. 3, cap. 14. Op. cit. p. 228.

Zjevení Boží nade vši pochybnost hlásá, pak musí míti nejen lidské tělo, nýbrž i lidskou duši opatřenou všemi mohutnostmi bytně k její přirozenosti náležejícími. A mezi mohutnostmi, kterými se člověk jediné povznáší nad nerozumného živočicha, stojí v popředí rozum a svobodná vůle. A poněvadž tyto mohutnosti náležejí k samé podstatě duše lidské, proto jich nemůže býti člověk nikdy zbaven. Z toho plyne, že člověk jest svoboden nejen in statu viae", nýbrž také „in statu termini". A proto jest také Kristu, jenž byl za pozemského svého života zároveň „viator" a „comprehensor", svobodu připisovati.

Mimo to učí nás Boží Zjevení, že Kristus zásluhou svých skutků, především svým utrpením a svou smrtí, nás vykoupil. Avšak zásluha předpokládá s naprostou nutností svobodu. Kde není svobodných, není také záslužných skutků, jak již sv. Jeroným praví: „Bůh nás stvořil svobodné, jinak, kde jest nutnost, není koruny".[1]) Této pravdy Církev proto hájila se vší rozhodností proti všem kacířům, kteří ji buď úplně popírali neb aspoň více méně seslabovali, jako proti Wiklefovi[2]), protestantům, Bajánům a Jansenistům, tvrdícím, že k povaze skutku záslužného stačí, není-li zevnějším násilím vynucen. Neboť Pius V. odsoudil 39. větu Bájovou, jež zní: „Co člověk dobrovolně činí, i když to nutně činí, činí to přece svobodně"[3]); pak větu 66.: „Pouze násilí odporuje přirozené svobodě člověka,"[4]) a větu 67.: „Člověk hřeší a zasluhuje odsouzení i v tom, co nutně činí."[5]) A papež Inocenc X. a po něm Alexander III. a Kliment XI. zavrhli jako bludnou třetí větu Janseniovou, která zní: „K povaze zásluhy a viny ve stavu padlé přirozenosti není třeba svobody od (vnitřního) nutkání, nýbrž stačí svoboda od (vnějšího) násilí."[6]) A poněvadž Kristus, jak Zjevení Boží učí, nás vykoupil tím, že za naše viny učinil zadost Otci nebeskému a sobě zasloužil slávu věčnou a nám nebeskou blaženost a všecky prostředky k ní potřebné, musil býti svoboden. Neb jen svobodné skutky mohou míti cenu zadostčinící a záslužnou.[7])

Než tu jest další otázku řešiti, jak jest možno naprostou bezhříšnost Kristovu (absolutam impeccabilitatem) srovnati s jeho svobodou.

Obě tyto pravdy jsou „de fide". Běží jen o vysvětlení, jak jest možno, že tyto dvě pravdy se vespolně nejen nevylučuji, nýbrž co nejladněji souvisí a souhlasí.

Jest rozeznávati, jak jsme již svrchu se zmínili, trojí svobodu: kontradikce (protiřečnosti), specifikace (rozdruživosti) a kontrariety

[1]) Contr. Jovinian, lib. 2, n. 3.
[2]) Blud 27, Denzinger 607.
[3]) Denzinger 1039.
[4]) Ibid. 1066.
[5]) Ibid. 1067.
[6]) Ibid. 1094.
[7]) Cf. Stentrup l. c. p. 1188 sq.

(příčnosti). Svoboda sama o sobě jest možností volby aspoň mezi dvěma předměty. Tedy svoboda podle svého vlastního pojmu záleží ve volbě a proto jest vlastně jen jedna svoboda, která u bohoslovců sluje „libertas exercitii". Uvedené rozdíly svobody závisí na předmětech, mezi kterými jest volba možná. Jsou-li těmito předměty klad a jeho pouhá negace, mezi kterými jest volba možná, pak sluje svoboda ta svobodou protiřečnosti. Na příklad Bůh mohl svět buď stvořiti neb nestvořiti. Volba mezi stvořením a nestvořením závisela úplně na jeho vůli. Jakmile se odhodlal svět stvořiti, projevil svobodu protiřečnosti, kterou by byl ostatně právě tak osvědčil, kdyby se byl od věčnosti rozhodl, že vůbec nepoužije své tvůrčí moci a světa žádného nestvoří. Proto svobodu kontradikce projevuje rozumná bytost stejnou měrou, ať již volí mezi nějakou činností aneb mezi jejím záporem. Rozhodla-li se svobodná bytost k činnosti, pak může tato činnost směřovati k různým předmětům či terminům (výmezům), mezi kterými může voliti. Tak na př.: Když Bůh se od věčnosti rozhodl k vnější činnosti tvůrčí, mohl voliti mezi nesčetným počtem světů možných dokonalejších a nedokonalejších světa našeho. A když se rozhodl stvořiti svět nynější proti všem ostatním světům možným, pak užil svobody specifikace (rozdružitosti). Svoboda tato není již volbou mezi kladem a prostým jeho záporem, nýbrž jest volbou mezi kladem a kladem, mezi dobrem a dobrem. A dobra, mezi nimiž bytost rozumná vykonává svobodu specifikace, mohou býti buď sobě rovna, aneb mohou stupněm dokonalosti se od sebe lišiti. A svobodná bytost není nikterak ani fysicky, ani mravně nucena, voliti dobro vyšší místo dobra nižšího. Jinak by nebyla již v této volbě svobodna. — Konečně jest se ještě zmíniti o svobodě kontrariety (příčnosti), která záleží ve volbě mezi mravním dobrem a mravním zlem (hříchem). Kdežto první dva druhy svobody: kontradikce a specifikace náležejí k podstatě svobody, jest svoboda příčnosti (kontrariety) nedokonalostí svobody. — Že Bůh jakožto bytost naprosto dokonalá nemůže voliti mezi mravním dobrem a zlem, jest samozřejmo. Ale i bytosti stvořené, jakmile dokončily běh vezdejšího života a došly mety své, nemohou již hřešiti a přece zůstávají úplně svobodnými.

Kristus jako člověk byl za vezdejší pouti zároveň „viator" a „comprehensor". Měl proto svobodu kontradikce a specifikace, ale jako „comprehensor" nebyl schopen svobody příčnosti, podobně jako všechny rozumné stvořené bytosti, které neprostředně na tvář Boží patří. Ale Kristus Pán tuto svobodu ještě z jiného důvodu vylučoval. Neboť jako člověk jest Božskou osobou, proto vylučuje s touže naprostou nutností každý hřích a proto i svobodu příčnosti a při tom jest právě tak svobodný, jako jest Bůh svobodný ve všech vnějších skutcích svých.

Kristova naprostá nehříšnost a úplná svoboda veškerého jeho pozemského života jsou dvě základní pravdy, na nichž

jest založena veškera nauka christologická a soteriologická. Kdyby Kristus nebyl naprosto nehříšný, nemohl by jako člověk býti osobou Božskou, a na druhé straně, kdyby nebyl naprosto svoboden, nebylo by jeho utrpení a jeho smrt dílem záslužným, a kdyby nebyla dílem záslužným, nemohl nás tímto dílem vykoupiti. V této otázce nebylo, a jak se samo sebou rozumí, ani nemohlo býti mezi theology sporu.

Spor mezi nimi počíná teprv v otázce, jak vysvětliti shodu mezi svobodou utrpení a smrti Krista Pána a mezi rozkazem Boha Otce, kterým bylo mu uloženo za člověčenstvo se obětovati. O tomto rozkazu zmiňuje se sám Kristus Pán, když praví: „Mám moc jej (život) dáti a mám moc jej zase ujati. Příkaz ten dostal jsem od Otce svého".[1]) A na jiném místě: „To činím, jak mi Otec přikázal."[2]) Obdržel-li však Kristus přísný rozkaz obětovati se za spásu naši, pak již neměl volby mezi dvěma předměty: sebe obětovati a neobětovati, sebe obětovati tímto neb jiným způsobem. Neměl-li však volby, nebyl svoboden, a nebyl-li svoboden, nebylo výkupné dílo jeho, utrpení a smrt, dílem záslužným.

Že Kristus se za nás zcela svobodně obětoval, jest pravda v pramenech Zjevení Božího tak jasně a určitě vyjádřená, že naprosto nelze o ní pochybovati aneb ji nějak mírniti a seslabovati. A proto nezbývá, než rozkaz Otcem Kristu daný, aby se za spásu naši obětoval, tak vysvětliti, aby s ním svoboda a záslužnost utrpení a smrti Kristovy nestály v odporu. Jest hermeneutické pravidlo, že nejasná a neurčitá místa Písma sv. jest vždy vysvětlovati podle výroků jasných a určitých. Ostatně i v samém Písmě sv. má slovo: rozkaz (mandatum) různý význam. Neznamená vždy přísného rozkazu, jímž ten, komu byl udělen, jest zhola a úplně vázán, nýbrž znamená často jen úchvalu a zálibu v díle, jež jest poddanému podle přání představeného vykonati. Na důkaz uvedeme jen některé doklady. Tak na př. v II. knize královské, král David pravil na útěku před Absolonem k Abisajovi chtějícímu setnouti hlavu Semejovi za to, že Davidovi zlořečil: „Nestarejte se o mne tolik, synové Sarviini! Nechte ho, nebo Hospodin přikázal mu, aby Davidovi zlořečil: a kdo se smí tázati proč tak učinil?"[3]) Nebude zajisté nikdo tvrditi, že Semej obdržel od Boba přímý rozkaz, aby zlořečil Davidovi v jeho pokoření, které mu vlastní jeho syn za všecka dobrodiní připravil. A v Novém zákoně vypravuje sv. Marek o Kristu, že uzdraviv u moře Galilejského hluchoněmého přikázal zástupu tomuto zázraku přítomnému, „aby nikomu o tom neříkali."[4]) Avšak zástup nedbal tohoto příkazu, nýbrž „čím více jim to

[1]) Jan 10, 18.
[2]) Jan 14, 31.
[3]) II. Král. 16, 9, 10.
[4]) 7, 36.

přikazoval, tím více to rozhlašovali."[1]) Ale ještě patrnější doklad podává sv. Matouš na místě, kde Kristus prohlásil naprostou nerozlučitelnost svazku manželského a na námitku Fariseů: „Proč tedy rozkázal Mojžíš (muži) dáti (ženě) list rozlučovací a ji propustiti," odpověděl: „Pro tvrdost srdce vašeho dopustil Mojžíš propouštěti manželky vaše, ale s počátku nebylo tak."[2]) Tedy v samém Písmě sv. znamená slovo: rozkaz často jen rozhodné přání, jako když Kristus zakázal zástupu, aby nerozhlašovali zázraku na hluchoněmém vykonaného, aneb znamená jen dovolení či připuštění, jako byl rozkaz podle domnění Fariseů Mojžíšem mužům daný, aby propouštěli manželky své listem propustným. Podle toho jest také příkaz, který Kristus obdržel od Otce nebeského, aby ku spáse naší trpěl a zemřel, vykládati v mírnějším smyslu, tak aby i přes tento příkaz úplná svoboda utrpení a smrti Krista Pána úplně ostála.

To plyne již ze samých výroků Písma sv., kde sám Spasitel jedná o rozkazu Otce nebeského, aby za spásu naši trpěl a zemřel. Praví-li u sv. Jana: „Proto miluje mě Otec, že dávám život svůj, abych jej zase ujal. Nikdo neodnímá ho ode mne, nýbrž já jej dávám sám od sebe. Mám moc jej dáti a mám moc jej zase ujati. Rozkaz tento dostal jsem od Otce svého"[3].) Těmito slovy připisuje sobě Kristus úplnou svobodu zemříti a nezemříti. Svoboda tato vylučuje však každý přísný rozkaz zavazující Krista k podstoupení smrti a vylučující opak její. Neboť kdyby byl Kristus rozkazem Boha Otce zavázán za nás zemříti, pak by byl zhřešil, kdyby byl za nás nezemřel. A proto musil zemříti a nemohl již říci, že „má moc život dáti a zase jej ujmouti". Sousledek tento plyne také ještě z jiných důvodů.

Kristus jako Božská osoba stal se dobrovolně člověkem a proto také naprostým Pánem nad svým lidským životem. Měl tedy fysickou svobodu zemříti i nezemříti. Avšak tato fysická svoboda zahrnuje v sobě již také mravní svobodu od každého rozkazu. Neboť kdyby byl Kristus rozkazem ve vlastním smyslu vázán za nás zemříti, pak již neměl moci nad svým lidským životem, nemohl ho tedy smrtí obětovati a vzkříšením opět přijati. Mimo to připisuje sobě Kristus moc, nejen život svůj obětovati, nýbrž vzkříšením jej opět přijati. Ale poněvadž Kristus nemohl z mrtvých vstáti svou lidskou, nýbrž jen svou Božskou mocí, proto se nemůže rozkazu Boha Otce, jejž dal Kristu, aby třetího dne po své smrti v oslavené své přirozenosti lidské zase vstal z mrtvých, rozuměti ve vlastním, nýbrž jen v nevlastním a širším smyslu. Neboť Bůh Otec nemůže Kristu jako Bohu poroučeti, poněvadž jsou oba jedné přirozenosti, jedné vůle, jedné moci. A poněvadž Kristus stejnou měrou vztahuje rozkaz Otcův nejen ku svému vzkříšení, nýbrž také ku své smrti, proto se musí mu

[1]) Ibid.
[2]) 19, 7–8; cf. sv. Mark. 10, 3, 4, 6.
[3]) 10, 18.

i vzhledem k smrti rozuměti rovněž jen ve smyslu širším a nevlastním.

Že rozkazu Boha Otce, podle kterého bylo Kristu zemříti a zase vstáti z mrtvých, musí se rozuměti jen v nevlastním smyslu, plyne také ze samých slov Spasitelových. Když apoštol Petr v zahradě Getsemanské před zajetím Kristovým uťal ucho služebníku nejvyššího kněze, pokáral jej Božský Spasitel za tento ukvapený čin slovy: „Vtas svůj meč na jeho místo . . . Či myslíš, že nemohu prositi Otce svého, a dá mi nyní více než dvanáct plukův andělův".[1]) Kdyby však Kristus obdržel přesný rozkaz, za nás zemříti, pak nelze již přiměřeně vysvětliti, jak mohl apoštolu Petrovi říci, kdyby chtěl, že by mu Otec nebeský na jeho přání poslal na pomoc více andělů, než bylo třeba, aby se vyprostil z rukou nepřátel, kteří přišli vydat ho na smrt.

Že rozkazu Otce nebeského daného Kristu, aby za nás zemřel, jest rozuměti jen o radě, kterou Otec dal Kristu, a úchvalné zálibě, kterou měl v jeho díle výkupném, potvrzují také ss. Otcové.

Tak vysvětluje sv. Jan Zlatoústý slova Spasitelova: „Budete-li zachovávati přikázání má, zůstanete v lásce mé, jakož i já jsem zachoval přikázání Otce svého a zůstávám v lásce jeho"[2]), takto: „opět Kristus vede si ve své řeči způsobem lidským; neboť zákonodárce nemůže býti podroben přikázáním"[3]). A sv. Cyrill Alexandrinský praví rovněž, že rozkazu, který Kristus obdržel od Otce nebeského podle své přirozenosti lidské, jest rozuměti jen ve smyslu rady, které se mu stran našeho vykoupení dostalo, a podle které se v díle tomto řídil. „Ačkoliv Kristus", tak píše, „byl pravý Bůh, přece sama sebe ponížil stav se poslušným až k smrti. Poněvadž však Bůh Otec se rozhodl, že lidské pokolení spasí, . . . vzal Syn tento úkol na sebe. Neboť poznal, že jest to vůle jeho. A této vůli se sám dobrovolně podřídil, tak že snížil až k smrti nejpotupnější . . . Vidíš tedy v dobrovolné podřízenosti jeho vyplnění úradků Otcových. Poněvadž Kristus jako Božské Slovo rady Otcovy zná a zpytuje jeho hlubokosti, poněvadž jest moudrostí a mocí Otcovou, vykonává vůli jeho, pokládaje ji takřka za rozkaz a nazývaje ji tak jistým přizpůsobením myšlení a mluvě lidské."[4])

A ss. Otcové hájíce proti Arianům Božství a soupodstatnosti Syna Božího s Bohem Otcem vykládali vesměs výroky Písma, ve kterých je řeč o rozkazech daných od Otce nebeského Synu Božímu, o pouhých radách, o které se Otec se Synem sdílí nikoliv způsobem rozkazovacím, nýbrž zrozením, kterým na

[1]) Mat. 26, 53.
[2]) Jan 15, 10.
[3]) In Joan, hom. 76, al. 75, n. 2.
[4]) In Joan 15, 10.

něho Božskou přirozenost a s touto přirozeností i všecky své rady přenáší. Tak píše sv. Basilius: „Přikázání danému Kristu Bohem Otcem jest nám rozuměti způsobem Boha důstojným ve smyslu sdělení vůle Otcovy, která od věčnosti z Otce na Syna přechází podobně jako když osoba podobu svou v zrcadle obráží“.[1]) Ostatně u ss. Otců často se naskytají výroky, že Otec poroučí, a že Syn tyto rozkazy vykonává nikoliv způsobem otrockým, nýbrž synovským (οὐ μὲν δουλικῶς, ἀλλὰ υἱικῶς).[2])

Konečně učí ss. Otcové výslovně, že každému rozkazu, kterého se podle svědectví Písma sv. Kristu jako člověku od Otce nebeského dostává, jest rozuměti jen jako úchvale (beneplacitum) Boha Otce, kterou schválil a potvrdil vůli Kristovu utrpením a smrti spasiti veškeré lidské pokolení. Tak píše sv. Jan Zlatoústý: „Praví-li Kristus, že obdržel rozkaz od Otce nebeského, pak tím nic jiného nevyjadřuje, než že se Otci líbí, co činí, aby (Židé) později se nedomnívali, že při své smrti byl od od Otce opuštěn a zrazen, aby mu nevytýkali, jak skutečně vytýkali: „jiným pomáhal, sám sobě nemůže pomoci“[3]) a: „jsi-li Syn Boží, sestup s kříže“.[4]) A proto nesestoupil, poněvadž jest Syn Boží. A abys slyše slova: „Rozkaz dostal jsem od Otce“, se nedomníval, že jest mu toto dílo cizí, proto již dříve pravil: „Dobrý pastýř dává život svůj za ovce“; čímž dosvědčuje, že ovce jsou jeho a že celé dílo pro jejich spásu vykonané jest rovněž jeho a že k tomu nemá potřebí rozkazu. Neboť kdyby měl potřebí rozkazu, nač pak pravil: „já jej (život) dávám sám od sebe.“ Kdo dává život sám od sebe, nepotřebuje rozkazu. A proto rozkaz nemá tu jiného smyslu, než projeviti úplný souhlas s Otcem. A vyjádřil-li to Kristus způsobem lidským, přihlížel při tom toliko k slabosti posluchačů“.[5])

Ss. Otcové odůvodňují tento svůj výklad takto: Dříve než Kristus se odhodlal člověčenstvo svou smrtí vykoupiti, byly mu Bohem Otcem předloženy různé způsoby vykoupení, mezi kterými mohl zcela svobodně voliti. A Bůh Otec předvídaje od věčnosti, že zvolí utrpení a smrt, schválil úmysl Kristův. A toto odvěčné schválení úmyslu Kristova, člověčenstvo utrpením a smrtí na kříži vykoupiti a spasiti, nazývá se v Písmě sv. obyčejně: „praeceptum“ neb „mandatum“. Tak na př. praví sv. Ambrož: „Jako Kristus praví, že má ve své svobodné moci život svůj dáti, tak rozumí slovy, že tak činí na rozkaz Otcův,

---

[1]) De Spiritu St. c. 8, n. 19.
[2]) Cf. Franzelin Tract. De Verbo incarnato. Romae 1869, p. 443 sq.
[3]) Mat. 27, 42.
[4]) Ibid. v. 40.
[5]) Hom. 60 in Joan.

úplný souhlas své vůle s vůlí Otcovou".[1]) A sv. Augustin: „Duch Krista prostředníka nebyl žádnému trestu za hříchy podroben. A od těla svého se při smrti neodloučil proti své vůli, nýbrž že tak chtěl, kdy chtěl a jak chtěl".[2])

Že Kristus požíval po veškeren svůj život, jmenovitě při svém utrpení a své smrti úplné svobody, lze také dokázati z rozumu vírou osvíceného. Poněvadž Bůh Otec předvídal, že Kristus mezi různými způsoby, kterými bylo možno člověčenstvo vykoupiti, zvolí vtělení, život chudý, konečně nejbolestnější umučení a nejpotupnější smrt na dřevě kříže, a schválil tuto jeho vůli, proto byla od věčnosti svoboda výkupného díla se strany Syna Božího člověkem učiněného zabezpečena. A když Syn Boží v plnosti času stal se skutečně člověkem, tu v okamžiku, ve kterém ho Blahoslavená Panna působností Ducha Svatého v lůně svém počala, svobodně potvrdil úmysl svůj, že podle úchvaly Otcovy jako Bůh a člověk, lidskou přirozeností vezme na sebe všechny tresty za hříchy naše a že za ně hlavně svou smrtí Otci nebeskému místo nás učiní zadost a nám zase zjedná spásu, kterou jsme hříchy ztratili. Samo vtělení Syna Božího bylo úplně svobodné a proto také záslužné. A byl-li jeho lidský život od prvého počátku v lůně mateřském již záslužný, bylo záslužné i další jeho pokračování: jeho narození, jeho obřízka, jeho obětování, útěk do Egypta, jeho skrytý život v Nazaretě, pak jeho veřejný život, hlavně pak jeho umučení a smrt. Kristus jako Bůh znal od věčnosti tento svůj budoucí lidský život a jako člověk měl jej od prvého okamžiku svého vtělení na paměti. Ale poněvadž jej dobrovolně obětoval Otci nebeskému za naši spásu a toto obětování stále opětoval, byla každá myšlenka, každý cit, každý úmysl, každý skutek jeho pro nekonečnou důstojnost jeho Božské osoby také nekonečně záslužný.

Kristus byl sice jako člověk ve veškerém svém životě lidském Boha Otce úplně poslušen, ale poněvadž této poslušnosti se sám dobrovolně podrobil, proto nebyla na závadu záslužnosti jeho života, nýbrž právě naopak byla hlavní podmínkou této záslužnosti, jak výslovně praví sv. Anselm: „Otec nepřinutil Krista člověka, aby zemřel, nýbrž Kristus sám dobrovolně vykonal, o čem sám byl přesvědčen, že se Otci zalíbí a člověčenstvu prospěje".[3])

Také sv. Tomáš připisuje poslušnosti dobrovolné větší zásluhu, než poslušnosti plnící povinnosti, které představený ukládá podřízenému. Argumentuje takto: Řeholníci jsou podle svého slibu zavázáni svým představeným k poslušnosti ve věcech, které se týkají řeholního života. A poslušnost tato stačí k dosažení života věčného. Jsou-li však poslušni také ještě v jiných věcech, které se nepříčí ani vůli Boží ani řeholnímu životu, pak dostupují touto

[1]) De fide lib. 4, cap. 10.
[2]) De Trinit. lib. 4, cap. 13.
[3]) Cur Deus homo, lib. 2, cap. 11.

poslušností vrcholu dokonalosti. Jest tedy trojí poslušnost: jedna dostatečná k životu věčnému a to jest ta, která plní, co jest přesně přikázáno, jiná jest dokonalá, která dobrovolně poslouchá ve všech věcech dovolených, a konečně třetí, ta jest však nerozumná, která poslouchá i ve věcech nedovolených.[1])

Jasněji nemohl sv. Tomáš vyjádřiti pravdy, že poslušnost, které nevynucuje přímý a přesný rozkaz, nýbrž která dobrovolně plní to, co se představenému líbí, má větší mravní cenu a jest také záslužnější. A proto jest rozhodně popírati názor, že by byl Kristus jen tenkráte prokazoval Otci nebeskému poslušnost v pravém a vlastním smyslu, kdyby by byl k ní jeho přímým rozkazem zavázán.

Ačkoliv Kristus jako člověk byl pro důstojnost své Božské osoby prost vší nedokonalosti svobody a proto neměl volby mezi mravním dobrem a zlem, přece nebyl nucen, voliti skutky vždy nejdokonalejší a nejzásluhnější, nýbrž měl úplnou svobodu kontradikce vzhledem k mravním skutkům a jejich negací a svobodu specifikace vzhledem k skutkům nestejné dokonalosti.

Kdyby byl Kristus musil voliti ze všech skutků možných vždy nejdokonalejší a nemohl se rozhodnouti pro skutky méně dokonalé, pak by byl vůbec neměl svobody ani kontradikce ani specifikace, nebo jinými slovy: pak byl determinován vždy jen k jednomu předmětu či výmezu. Svoboda však záleží ve své nejvniternější podstatě v možnosti volby aspoň mezi dvěma předměty. Kde této možnosti není, není také svobody.

Pro nutnost volby skutků nejdokonalejších mezi všemi ostatními skutky dokonalými nelze u Krista Pána uvésti ani jediného platného důvodu. Tato nutnost neplyne:

a) Z unie hypostatické.

Neboť Syn Boží přijav na sebe lidskou přirozenost a učiniv ji přirozeností své Božské osoby, přijal ji tak, jak ji má člověk, mimo hřích a co z hříchu pochází a k němu zase nakloňuje a vede. Mimo volbu mezi mravním dobrem a zlem byl Kristus ve všem jiném právě tak svoboden, jako každý jiný člověk. Mohl tedy zcela svobodně voliti mezi různými dobrými skutky. Mohl působiti různé zázraky, ale právě tak, jak je působil, mohl jich také nepůsobiti. Dále mohl voliti mezi různými skutky buď stejné aneb různé mravní dokonalosti.

b) Nutnost volby skutků nejdokonalejších neplyne ani z blaživého nazírání na tvář Boží, jehož duše Krista Pána od prvého okamžiku svého stvoření požívala. „Visio beatifica“ vylučuje pouze skutky, které se přímo příčí tomuto nazírání a lásce s ním spojené, a to jsou jediné skutky hříšné. Jinak „visio beatifica“ ponechává každému blaženému duchu úplnou volnost rozhodnouti se k těm aneb oněm skutkům místo jejich

[1]) II.—II. qu. 104, art. 5. ad. 3.

kontradiktorického opaku, aneb k určitým skutkům místo jiných skutků, které jsou buď stejné, neb větší neb menší mravní dokonalosti.

c) Konečně Kristus nemohl býti ani rozkazem Otce nebeského zavázán ke skutkům, které jsou proti ostatním možným skutkům dobrým mravně nejdokonalejší. Vnější skutek ať Božský, ať lidský nemůže býti nikdy nejdokonalejší. Optimismus Leibnitzův, podle něhož nemohl Bůh nad tento svět stvořiti světa dokonalejšího, tak že tento skutečný viditelný i neviditelný svět jest ze všech možných světů nejdokonalejší, jest, jak patrno, očividným bludem, jenž popírá vševědoucnost a všemohoucnost Božskou. Ale ani ve stupnici mravních skutků lidských nelze udati skutků nejdokonalejšího, nad nejž by ještě dokonalejšího nebylo možno pomysliti. A proto ani Kristus nemohl býti Otcem nebeským zavázán voliti vždy skutek nejdokonalejší. Měl tedy Kristus úplnou svobodu kontradikce a specifikace.

Každý lidský skutek Kristův má sice pro nekonečnou důstojnost jeho Božské osoby nekonečnou cenu. A proto mohl Kristus, jak Církev podle sv. Otců všeobecně učí, každým i nejmenším skutkem svým za člověčenstvo učiniti zadost. Nicméně volil Kristus s úchvalou Otcovou k tomuto účelu přehořké utrpení a přebolestnou smrt, ale nikoliv proto, že jen takto mohl člověčenstvu zjednati zase ztracenou spásu, nýbrž jen proto, aby mu jednak ukázal nekonečnou ohyzdnost a trestuhodnost hříchu, jednak mu také projevil nekonečnou dobrotu a lásku Božskou, kterou Bůh tak miloval svět, že svého jednorozeného Syna vydal, aby nikdo, kdo v něho věří nezahynul, ale měl život věčný.[1])

Nauka, že Kristus dobrovolně volil za naši spásu trpěti a zemříti, nejen se úplně srovnává s vlastnostmi Božské a lidské přirozenosti Kristovy, nýbrž staví také dílo vykoupení našeho, které na sebe Kristus přijal, do tak velebného světla, že každý, kdo se do něho jen poněkud zadívá, v něměm úžase kořiti se musí nevystihlé lásce Krista Pána k nám lidem, jenž volil na důkaz této své lásky mezi všemi způsoby, kterými mohl ji nám osvědčiti, způsob, jenž přesahuje svou hrůzou všecky naše pojmy. Syn Boží nemohl nám skvělejším způsobem svou lásku osvědčiti, než že za nás dobrovolně zemřel. Smrtí, které se dobrovolně podrobil, zajisté způsobem mnohem skvělejším a zářnějším nám prokázal lásku svou, než kdyby ji byl na sebe přijal z rozkazu Otce nebeského. A pak, jak se zdá, nedá se ani srovnati s láskou Boha Otce k Synu jeho, aby nehledě k jeho nekonečné svatosti vylučující i nejslabší stín každé mravní viny uložil mu státi se člověkem, vzíti na sebe tresty za všechny hříchy lidské a za jejich odpuštění podrobiti se nejbolestnější a nejpotupnější smrti. Ale pak-li Syn Boží jako člověk dobrovolně tuto smrt vzal na sebe, pak se nikterak nepříčí dobrotě Otce nebeského, že toto dobro-

[1]) Jan 3, 16.

volné rozhodnutí Syna svého, které od věčnosti předvídal, také od věčnosti schválil, aby tím dal nám na jevo jak svou nekonečnou ošklivost nad hříchy našimi, tak i svou nekonečnou lásku.

Že Kristus nemohl nám způsobem ještě skvělejším projeviti své lásky, než že za nás zemřel, potvrzuje sám, když praví u sv. Jana: „Větší lásky nemá nikdo nad tu, aby kdo položil život svůj za své přátele".[1]) Ano láska Kristova k nám lidem jest ještě větší, než sám praví. Neboť Kristus nepoložil života za své přátele, nýbrž za své nepřátele. Neboť lidské pokolení ztratilo již v Adamovi milost posvěcující a tím i přátelství Boží a postavilo se proti Bohu v odboj a nepřátelství. Kristus mluví o přátelích, poněvadž mluví k apoštolům, o jejichž lásce k sobě byl přesvědčen. Že však zemřel i za nepřátele, praví výslovně sv. Pavel. Píšeť k Římanům: „Proč zemřel Kristus za nás, když jsme byli ještě mdlí, v čas to příhodný pro bezbožné?.,. Bůh ukazuje svou lásku k nám tím, že Kristus zemřel za nás, když jsme byli ještě hříšníky".[2])

Že Kristus nám dokázal svou nekonečnou lásku hlavně svou smrtí, dosvědčují také ss. apoštolé. Tak píše sv. Pavel k Efeským: „Buďte následovníky Božími jako dítky milé a žijte v lásce, jakož i Kristus miloval nás a vydal sebe sama za nás v dar a to v oběť krvavou Bohu k vůni líbezné."[3]) A sv. Jan ve svém Zjevení: „(Kristus) jest svědek věrný, prvorozenec mrtvých a kníže králů pozemských, jenž nás miluje a nás obmyl od hříchů našich krví svou".[4]) Ze všech těchto výroků jest zřejmo, že Božský Spasitel právě tím chtěl člověčenstvu projeviti svou nekonečnou lásku, že dobrovolně za ně položil život svůj. Položil-li však dobrovolně život svůj, pak jest každý přímý i nepřímý rozkaz Boha Otce, kterým byl k této oběti zavázán, zhola vyloučen.

Tohoto názoru byl také sv. Tomáš, což jasně vysvítá z jeho menší Summy, kde na námitku: Nechce-li Bůh smrti bezbožného, jak praví u proroka Ezechiela (33. 11), ale aby se obrátil bezbožný od cesty své a živ byl, jak může chtíti, aby člověk nejsvětější smrt podstoupil?, odpovídá: Ačkoliv vůle Boží nechce smrti člověka, může přece chtíti, aby se jí z lásky podrobil a tak dal na jevo ctnost statečnosti. A proto není se strany Otcovy žádnou ukrutností, chtěl-li, aby Kristus zemřel. Neboť nenutil ho k smrti proti jeho vůli, nýbrž toliko se zálibou schválil vůli jeho, kterou smrt z lásky podstoupil.[5])

Nauky, že rozkazu Bohem Otcem Kristu danému jest rozuměti toliko ve smyslu záliby a úchvaly, hájí také přečetní bohoslovci jak středověcí, jako mimo sv. Tomáše také sv. Anselm a

[1]) 15, 13.
[2]) 5, 6, 8.
[3]) 5, 1—2.
[4]) 1, 5.
[5]) Contr. Gent. lib. IV., cap. 55.

bl. Albert Veliký, tak i pozdější a i nejnovější, jako Paludanus,[1]) Dionysius Cisterciensis,[2]) Salmerou,[3]) Velasquez,[4]) Stentrup,[5]) Müller[6]) atd.

Než nechybějí theologové zvučného jména, kteří sice hájí svobody a záslužnosti utrpení a smrti Kristovy, ale při tom se drží slovného významu slova: rozkaz, kterého se Kristu od Otce nebeského stran našeho vykoupení skrze umučení a smrt jeho dostalo.

Tohoto názoru jsou četní theologové thomističtí, kteří rozkaz Otcův berou v pravém a vlastním smyslu a svobodu a záslužnost výkupného díla takto vysvětlují:

Kristus obdržel sice od Otce přísný rozkaz, svým umučením smrtí člověčenstvo vykoupiti, jak Písmo sv. na mnohých místech zcela výslovně a zřejmě praví, ale při tom bylo jeho umučení a jeho smrt dílem úplně svobodným a záslužným a to proto, poněvadž rozkaz Otcův zněl jen všeobecně, že musí za člověčenstvo zemříti, při čemž bylo jeho svobodné vůli ponecháno, z jakého podnětu, kterého času a s jakými bolestmi, většími neb menšími, chce tuto smrt podstoupiti. A poněvadž Kristus mohl se smrti v jiné době, za jiných okolností a za větších neb menších bolestí podrobiti, byla i smrt sama svobodná a záslužná. Byly-li tyto okolnosti svobodné a záslužné, byla svobodná a záslužná i smrt Kristova. K těmto bohoslovcům jest počítati jmenovitě Řehoře z Valencie,[7]) Vasqueze[8]) a Lessia.[9])

Nauku tuto jest však rozhodně odmítnouti. Neb podle ní byl Kristus k smrti na kříži rozkazem Otcovým jednoduše zavázán. Byl-li však k ní zavázán, pak jí neučinil zadost za hříchy, ani nám nezasloužil milostí ztracených a sobě slávy věčné. V čem byl svoboden a schopen zásluhy, byly jen vnější okolnosti, za kterých se smrti podrobil. Než tyto okolnosti, i když se od smrti samé nedají odloučiti, přece jsou samy v sobě něčím vedlejším a podstaty díla výkupného se vlastně nedotýkají. Podle tohoto názoru nevykoupil nás Kristus svým utrpením a svou smrtí, nýbrž jen svým rozhodnutím, že se smrti podrobí z nekonečné lásky k Bohu a k nám lidem, že se jí podrobí v Jerusalémě o velikonočních svátcích, v přítomnosti velikého davu poutníků jerusalémských ze všech končin Země zaslíbené atp. Že tento názor se příčí nejen nauce zjevené, nýbrž i náboženskému citu veškerého křesťanského světa, netřeba dokazovati. S přísným rozkazem Otcovým nedá se dobrovolná a záslužná smrt Kristova srovnati.

[1]) In 3, dist. 12, qu. 2, art. 3.
[2]) In 3, qu. 3, art. 2.
[3]) T. 10, tract. 2.
[4]) In Phil. 2, 8.
[5]) L. c. thes. LXXII.
[6]) L. c. p. 476. Ostatní viz u Francelina De Deo Incarnato p. 447 sq.
[7]) Disp. 1, qu. 29, p. 2, in fine.
[8]) Disp. 74, c. 5.
[9]) De Summo bono lib. 2, n. 185.

A poněvadž svoboda a záslužnost smrti Kristovy jest de fide, proto se musí rozkaz Otcův vzhledem k této smrti vykládati ve smyslu mírnějším, totiž o pouhé zálibné úchvale, kterou Bůh vůli Krista člověka, jíž se chtěl dobrovolně za nás obětovati, od věčnosti předvídal a schválil.

Jiní theologové, v jejichž čele stojí hlavně kardinál de Lugo,[1]) vycházejí rovněž z vlastního rozkazu Otcova daného Kristu, by se za hříchy naše na kříži obětoval, avšak poměr tohoto rozkazu k svobodnému rozhodnutí vysvětlují poněkud jinak, než theologové předešle uvedení. Cítíce, že přísný rozkaz nedá se úplně srovnati se svobodou a záslužností smrti Kristovy, domnívali se, že Kristus obdržel sice rozkaz od Otce nebeského za člověčenstvo trpěti a zemříti, ale že měl zároveň moc prositi Otce nebeského o prominutí tohoto rozkazu a jiným způsobem lidské pokolení vykoupiti. Kristus však této moci nepoužil a proto zcela svobodně se za člověčenstvo obětoval, jak prý sám naznačuje, když sv. Petra v zahradě Getsemanské za ukvapenost, s jakouž jal se Krista zbraní hájiti a utal ucho služebníku nejvyššího kněze, pokáral slovy: „Vtas meč na jeho místo . . . Či myslíš, že nemohu prositi Otce svého, a dá mi nyní více než dvanáct plukův andělů?“[2])

Než ani toho mínění, jež nauku předešle uvedených theologů poněkud mírní, nelze připustiti a to z těchto důvodů:

Podle tohoto názoru neměl Kristus svobody za lidské pokolení umříti neb neumříti, nýbrž byl toliko svoboden, prositi neb neprositi Otce o prominutí jeho přísného rozkazu, kterým mu smrt uložil. A proto také formálně Kristus neučinil za hříchy naše zadost a nezasloužil nám svým utrpením a svou smrtí slávy věčné a prostředků k dosažení jejímu potřebných, nýbrž jen svým svobodným rozhodnutím, že nepoužije své svobody a nebude žádati na Otci, aby ho od uložené sobě smrti uchránil.

Než tento nutný sousledek z domněnky vyslovené kardinálem de Lugo příčí se náboženskému citu každého věřícího křesťana a proto nelze vůbec domněnky této připustiti.

Mimo to jest názor de Lugův nemístný ještě také z jiného důvodu:

Již sama myšlenka, že Kristus obdržel od Otce moc prositi ho, aby byl od smrti uchráněn, jest nerozumná. Neboť kdyby byl dal Otec Kristu moc, prositi ho o prominutí uložené jemu smrti, již tím by byl dal na jevo, že jeho přísný rozkaz za nás trpěti a zemříti, nebyl úplně přiměřen fysickým a mravním silám lidské přirozenosti Kristovy a následovně že nebyl také úplně dokonalý. Poněvadž však úradky a skutky Božské jsou dokonalé, není možno rozumně mysliti, že by byl dal Otec nebeský Kristu přísný rozkaz, pokolení lidské vykoupiti smrtí, a při tom ponechati mu na vůli, prominutí žádati.

[1]) Disp. 26, sect. 8, n. 102.
[2]) Mat. 26, 52, 53.

Konečně jest se ještě zmíniti o zvláštním názoru, kterým slovutný theolog z Tovaryšstva Ježíšova Kristián Pesch vysvětluje shodu mezi přísným rozkazem Otcovým a mezi svobodou smrti Kristovy.[3])

V Kristu člověku jest prý rozeznávati dvojí vůli: předně vůli blaženou, kterou jako „comprehensor" již zde na světě požíval nebeské blaženosti, a pak vůli, která mu příslušela „tanquam viatori", a která byla zázrakem zbavena vlivu „visionis beatificae". Podle této vůle byl Kristus svoboden a mohl tedy rozkaz Otce vyplniti a nevyplniti. Poněvadž jej dobrovolně vyplnil, byla jeho smrt jak svobodná, tak i záslužná. Ačkoliv Kristus vůlí „viatoris" mohl prý rozkaz Boha Otce vyplniti i nevyplniti, byl přece naprosto nehříšný (inpeccabilis). Neboť pro hypostatickou unii musil Bůh Krista člověka chrániti každého hříchu a také ho chránil tím, že tak zvanou „scientia media" předvídal od věčnosti, kterých milostí přirozených i nadpřirozených, řádných i mimořádných bude míti potřebí, aby se i nejmenšího hříchu nedopustil, a dle tohoto předzvědu určil mu tyto milosti dáti a v čase mu jich také podle potřeby udělil.

Nebude nesnadno dokázati, že i tento názor o vlastním a přísném rozkazu Otcově a svobodě a záslužnosti smrti Kristově jest zhola nepřípustný. Jest nesprávný jak filosoficky, tak i theologicky. Neb není možno, jak psychologie učí, aby v jedné a téže mohutnosti duše lidské byl možný současný dvojí sobě příčný kon: blaživá láska k Bohu (amor Dei beatificus) a zároveň těžký hřích. Kdyby však Kristus jako člověk měl mimo vůli blaživou ještě také vůli, jako má zde na zemi každý jiný člověk, tedy vůli hříchu podrobenou, pak by se Kristu připisovaly v jedné a téže mohutnosti současně dva příčné, sobě odporné kony, což jest nemožno.

Ale názor Peschův jest i theologicky nepřípustný.

Neboť každá hříšnost jest ze života Kristova nejen fysicky, nýbrž i metafysicky vyloučena a to z dvojího důvodu. Předně vylučuje každý hřích již unie hypostatická, pro kterou jest naprosto nemožno, aby Kristus, jenž jest i jako člověk Božská osoba, byl vůbec schopen hříchu. Mimo to vylučuje každý hřích i „visio beatifica", se kterou jest spojena blaživá láska, která duši na Boha neprostředně nazírající uchvacuje a unáší s takovou silou a mocí, že naprosto vylučuje možnost každého hříchu. A Boha milovati celou silou duše jakožto naprosté dobro a dávati mu bezvýminečnou přednost přede všemi dobry stvořenými a zároveň se od něho odvraceti jest naprosto nemožno. Toť jsou dva kony v jedné mohutnosti duševní, které se naprosto vylučují. — Kdyby však Bůh jen „per scientiam mediam" předvídal, jakých milostí Kristus jako člověk bude míti potřebí, aby do žádného

[3]) Tract. De Verbo Incarnato tom. IV., th. 26, n. 334, opp. edit. Brisgov. 1896, p. 164 sq.

hříchu neupadl, a kdyby mu Bůh Otec podle této své vědy v čase také těchto milostí byl udílel, pak by se v této příčině nehříšnost a svatost Krista Pána podstatně nelišila od svatostí všech ostatních lidí spravedlivých ku spáse věčné „per scientiam mediam" předurčených. Mimo to nelze souhlasiti také s názorem, že vliv „visionis beatificae" na lidskou vůli Kristovu (in voluntatem viatricem) byl jen zázrakem zadržen a přerušen. — Jak známo, není dovoleno bráti útočiště k zázrakům, pokud jest možno zjev, o nějž běží, vysvětliti jiným způsobem. Naprostá nehříšnost lidské vůle Kristovy plyne s naprostou nutností jednak již z hypostatické unie, jednak také z blaživého nazírání duše Kristovy na tvář Boží již v tomto životě, a není proto třeba nějaký zvláštní zázrak na vysvětlení její předpokládati.

Také není pravda, jak Pesch se domnívá, že podobným způsobem, jako Kristus i přes unii hypostatickou podrobil se dobrovolně bázni, zármutku a jiným pocitům podobného druhu, mohl míti také moc rozkaz Otcův vyplniti aneb nevyplniti. Než něco jiného jest zármutek a něco jiného hříšnost.

Zármutek a podobné city nestojí proti blaživému patření na podstatu Božskou příčně (kontrérně), jako stojí proti němu svoboda, jednati proti rozkazu Božímu. A proto mohl Kristus vyšší stránkou své přirozenosti lidské patřiti na Boha a nižší se rmoutiti a býti ve smrtelných úzkostech. Avšak možnost rozkazu Božímu se protiviti a hřešiti, nedá se naprosto srovnati s neprostředním patřením na tvář Boží. Kristus mohl sice vliv blaženosti rozumové stránky duše své na stránku její obživnou a smyslovou zastaviti a zameziti, ale nemohl pro svou blaživou lásku, kterou miloval Boha nade všecko, připustiti ve své vůli možnosti se zprotiviti vůli Boží a zhřešiti. Láska blaživá (amor beatificus) a možnost hříchu jsou dvě protivy, které se vespolně vylučují.

A poněvadž názor, že Kristus byl vlastním a přísným rozkazem podroben smrti za spásu naši, vylučuje svobodu a záslužnost smrti jeho, proto nezbývá, než onen rozkaz vysvětlovati, jak přemnozí theologové činí, ve smyslu záliby a úchvaly, s jakou Otec nebeský vůli Kristovu, za naši spásu se podrobiti přebolestné smrti, schválil a potvrdil.[1])

§ 24.

O lidské moci Kristově.

Ačkoliv Kristus hypostatickou unií spojil svou lidskou přirozenost se svou Božskou osobou, přece jí neproměnil v přirozenost Božskou. I v tomto spojení zůstala jeho lidská přirozenost při vší své nekonečné důstojnosti přirozeností lidskou a proto také přirozeností omezenou a konečnou. Ž toho nutně plyne,

[1]) Cf. Müller, l. c. p. 481 sqq.

že Kristus jako člověk nebyl schopen skutku, k němuž jest potřebí moci nekonečné. O nekonečnou moc, která jest totožná se samou podstatou Božskou, nemůže se Bůh s žádnou bytostí stvořenou věcně sdíleti. Jinak by se stala samou bytostí Božskou, což jest nemožno rozumně pomysliti.

Proto nemůže Kristus jako člověk žádné věci z ničeho stvořiti. Neboť uvésti nějakou věc ze stavu ideální možnosti do skutečné existence pouhým pokynem vůle, jest konem inentně Božský, kterým Bůh hlavně a popředně svou svrchovanost zevně projevuje a uskutečňuje. Totéž platí také o zachovávání věcí stvořených v jejich existenci stvořením nabyté. Neb zachovávání tvorstva v jeho existenci není než pokračováním jednoho a téhož tvůrčího konu Božského, který má toliko dvojí různý termín čili účin: jednak prvý vznik věcí stvořených, jednak další trvání tohoto vzniku. A proto jako Kristus člověk nemůže nic stvořiti (ex nihilo sui et subjecti), tak nemůže také věcí stvořených v jejich dalším bytu udržovati a zachovávati. Podobně vymyká se také z jeho lidské moci každá annihilisace věcí stvořených, kterou ztrácejí svou skutečnou existenci a vracejí se zase ve stav čiré možnosti, kterou měly před svým stvořením ve věčných ideách rozumu Božského.

Kristus jako Bůh a člověk jest však obdařen dvojí mocí: Božskou a lidskou, první jest nekonečná, druhá jest konečná. O jeho Božské moci, kterou má společnou s Otcem a Duchem Sv., jednáno v traktátu o Bohu jednom podle přirozenosti a o Bohu trojjediném. V této úvaze jest nám přihlížeti toliko k jeho lidské moci.

Kristus jako člověk byl již svým vtělením povýšen nade všecko tvorstvo a nabyl moci, která veškeru moc stvořených bytostí, hmotných i duchových, převyšuje. Ale jako poměr lidské přirozenosti k jeho Božské osobě jest pro nás nevystihlým tajemstvím, tak nemůžeme také pochopiti moci, kterou Bůh opatřil Kristovu přirozenost lidskou pro její povýšení k důstojnosti jeho Božské osoby. A tajemství toto převyšuje ještě více náš rozum i milostí Boží ozářený, uvážíme-li, že v Kristu obojí jeho moc, Božská i lidská, jest mocí jedné a téže osoby Božské. A v tomto smyslu jest jak Božská, tak i lidská moc mocí Bohačlověka. V Kristu člověku jest proto rozeznávati mezi mocí a skutky, které působí jako účinkující příčina, a mezi mocí a skutky, které jeví jako nástrojná čili lépe, jako služebná příčina (causa instrumentalis vel ministerialis) v rukou Božích. Moc, která přísluší Kristu člověku jako účinkující příčině, i když přesahuje všecky naše pojmy, jest přece jen konečná. Přihlížíme-li však ke Kristu člověku jako k nástrojné či služebné příčině, pak jest moc Kristova tak nekonečná, jako jest nekonečně dokonalá účinkující příčina Božská, která lidské přirozenosti Kristovy používá jen jako nástroje k provedení účinů přesahujících fysické i duševní síly vnějšího hmotného a hmotně duchového světa. Proto

všecky zázraky, které Kristus působil jak ve hmotném světě, tak i v mravním řádu lidského pokolení, působil vlastně jako Božská osoba skrze svou lidskou přirozenost. A poněvadž jest Božská osoba jeno všemohoucí, proto také moc její nemá mezí.

Poněvadž obojí moc Kristova, Božská i lidská, má jediný princip (principium quod), Božskou osobu, jest obojí tato moc v Kristu v naprostém souladu. Proto nelze vůbec mysliti možnosti, aby lidská vůle Kristova chtěla na Božské jeho osobě, aby vykonala za účelem jeho vykupitelského poslání nějaký zázrak, a vůle Božská odepřela jej vykonati, aneb aby jeho vůle Božská chtěla vykonati nějakou výjimku od přirozeného řádu světového, a jeho vůle lidská se nechtěla k tomuto vykonání propůjčiti za služebnou příčinu.

Obě tyto vůle jsou v mravním smyslu jen jednou vůlí. Z tohoto důvodu lze lidské vůli Kristově do jisté míry připisovati moc samé vůle Božské.

Ačkoliv moc, kterou Kristus jako člověk byl opatřen, jest jedním z největších tajemství naší svaté víry, přece učiníme sobě o ní aspoň přibližný pojem, uvážíme-li o výsadách, které Kristu jako člověku náležejí.

§ 25.

Kristus jako člověk jest hlavou:

a) Církve,
b) veškerého lidského pokolení,
c) andělů,
d) všeho hmotného tvorstva.

a) Poměr Kristův k Církvi líčí sv. Pavel na několika místech.

Tak praví v listu k Římanům: „Jako v jednom těle máme mnoho údů . . ., tak i my mnozí jsme jedním tělem v Kristu“.[1]) Podle slov apoštolových jest Církev duchovním tělem Krista Pána a Kristus jest její hlavou. Hlava vyniká nad tělem trojím způsobem: α) důstojností. Neboť hlava jest prvním a nejdůležitějším údem lidského těla, které bez ní přestává býti lidským tělem. Dále vyniká hlava nad tělem β) působností. Neboť v hlavě jsou soustředěny všecky smysly. A poněvadž smysly jsou podkladem a vychodištěm veškerého duchového života lidského, proto lze říci, že v hlavě se soustřeďuje a sjednocuje jak život smyslný, tak i duševní. Z hlavy vychází pohyb údů a vláda nad veškerým tělem. V hlavě sedí jako na trůně duše a odtud přiděluje a přikazuje jednotlivým údům jejich přiměřenou činnost, a aby si vespolně nepřekážely, drží je v přirozených mezích a řídí je k společnému cíli. — Konečně jest hlava s tělem spojena γ) nejtěsnějším svazkem, pro který tvoří s ním jediný

[1]) 12, 4; cf I. Kor. 12, 12.

celek, jediný organismus. Tuto trojí přednost jeví také Kristus naproti Církvi.

α) Kristus vyniká nad Církvi svou důstojností. Neboť svým vtělením povýšil svou přirozenost lidskou k důstojnosti své vlastní Božské osoby. Nad vtělení Syna Božího nemohla Nejsvětější Trojice aspoň v nynějším světovém řádu vytvořiti díla vznešenějšího. Neboť člověk nemohl býti ještě výše povznesen a k větší ještě důstojnosti povýšen, než jaké se dostalo Kristově přirozenosti lidské tím, že se stala hypostatickým spojením přirozeností Božské osoby. A této Božské důstojnosti Krista člověka stává se účastnou také Církev sv. jako jeho duchovní tělo.

Kristus má takto dvojí tělo: jedno skutečné a přirozené, vzaté z Marie Panny, kterým jsa oděn sedí v nebeské slávě na pravici Otce nebeského a zároveň jest také přítomen v každé konsekrované hostii, a mimo své skutečné tělo má druhé tělo, tělo duchovní, jímž jest Církev sv., která jest jen duchovně rozšířeným a rozvětveným tělem Kristovým. A poněvadž Církev sv. jako duchovní tělo Krista Pána jest co nejtěsněji spojena s jeho skutečným tělem, proto lze vším právem tvrditi, že Církev jest analogickým způsobem spojena s Božskou osobou Krista Pána, jako jeho skutečné tělo, a že proto také se stává účastnou nekonečné důstojnosti a svrchovaného majestátu Božské osoby Krista Pána. V tomto smyslu tvoří Církev s Kristem jedinou mravní osobu. Kristus jest Církev a Církev jest Kristus. Jako od Krista od okamžiku vtělení nelze odmysliti jeho lidské přirozenosti, tak od založení Církve v den letnic nelze Krista jinak si představovati než jako hlavu Církve a Církev jako duchovní tělo Kristovo. Kdo trhá a ruší tento svazek, jímž se Kristus sám na všechny věky k Církvi připoutal, ten nemá ani o Kristu ani o Církvi správného pojmu. Kdo popírá lidskou přirozenost Kristovu, popírá nutně samého Krista, a podobně také kdo nevěří v Církev jako v duchovní tělo Kristovo, ten rovněž popírá Krista. Víra v Krista s vírou v Cirkev stojí a padá.

Je-li Kristus hlavou Církve a Církev tělem jeho, pak tento svazek nezáleží toliko ve spojení Krista s Církvi podle tělesné stránky hlavy a těla, nýbrž vztahuje se k celé lidské přirozenosti jak Krista Pána, tak všech jednotlivých údů Církve sv. A mluvíme-li o hlavě a tělu v duchovním spojení Krista s Církví, pak vyjadřujeme tento poměr synekdochou, jíž klademe část lidské přirozenosti, hlavu neb tělo, za celou přirozenost z těla a duše složenou. Ano jelikož přední a hlavní podstata přirozenosti lidské tkví v duši, jež jako podstatná forma těla sdílí se s ním o život svých nižších vegetativních a smyslových potencí, proto Kristus jest také předně a hlavně hlavou Církve podle svého duševního života, k jehož projevu užívá těla svého jen jakožto nástrojné příčiny. A totéž platí o Církví a jejích údech naproti Kristu jako hlavě. Tak vyniká Kristus nad jednotlivými údy Církve své celou svou lidskou přirozeností, nejen tělem,

nýbrž i duší a to duší, která jest s tělem jako podstatná forma jeho hypostaticky s Božskou osobností Kristovou spojena. Hlavou Církve jest tedy Bůh a člověk v jedné Božské osobě a Církev béře jako mystické tělo jeho účast nejen v jeho lidském, nýbrž také v jeho Božském životě, nejen v jeho utrpení, nýbrž také v jeho slavném z mrtvých vstání zde na světě a v jeho blaženosti na nebesích, jak již sv. Pavel, učí když píše k Římanům: „Je-li Kristus ve vás, tělo sice jest mrtvé pro hřích, duch však žije pro ospravedlnění. A přebývá-li ve vás Duch toho, jenž vzkřísil z mrtvých Ježíše, zajisté ten jenž vzkřísil Krista Ježíše, oživí také smrtelná těla vaše pro svého Ducha, jenž přebývá ve vás".[1])

β) Jako hlava se sdílí se všemi údy těla o svou působnost, podobně i Kristus vlévá svůj boholidský život všem údům duchovního těla svého, jak sám praví u sv. Jana: „Jako mne poslal živý Otec a já živ jsem pro Otce, tak i ten, kdo jí mne, živ bude pro mne".[2]) Ještě názorněji vyličuje tuto pravdu podobenstvím o vinném kmeni a ratolestech.[3]) Jako ratolesti nemají ze sebe plodné mízy, která je oživuje a uschopňuje, že vydávají ze sebe listí, květ a konečně hrozny, nýbrž čerpají ji z kmene vinného, jenž ji ze sebe vyroňuje a vlévá v ratolesti, podobně čerpají také údové Církve sv. z Krista veškeren svůj nadpřirozený život.

A jako hrozny, ačkoliv neprostředně jsou ovocem ratolestí, přece konečně mají svůj první původ v míze vinného kmene, tak všechny dobré skutky živých údů duchovního těla Krista Pána jsou ovocem, účinem milosti posvěcující z Krista jako z vinného kmene v údy jeho duchovního těla se vylévající. Údové tohoto těla Kristova nežijí proto svým životem přirozeným, nýbrž sdílejí se o boholidský život samého Krista.

Z Krista jako ze své hlavy čerpá celé tělo, t. j. celá Církev životní silu, svůj rozvoj a svůj vzrůst. A život, který v ni Kristus vlévá, jeví se jednak v poznání pravdy zjevené a jednak v lásce, již věřící chovají ke Kristu, k sobě a k bližnímu, jak sv. Pavel poučuje Efeské, když k nim píše, „aby vyznávajíce pravdu v lásce rostli ve všem k němu (εἰς αὐτὸν) ke Kristu, jenž jest hlavou, z něhož celé tělo jsouc spojováno a svazováno každým svazem služebným podle působivosti v míře jednoho každého údu béře vzrůst svůj ke vzdělání svému v lásce".[4]) Podle slov apoštolových vývoj v Církvi neděje se stejně při každém údu, nýbrž různě podle různé míry milosti, jaké se jednotlivým údům dostává, a podle spolupůsobení s touto milostí. A když úd sám sebe vzdělává a zdokonaluje, vzdělává a zdokonaluje zároveň také duchovní tělo Kristovo, jímž jest Církev.

[1]) 8, 10, 11; cf. sv. Tom. III. qu. 8. art. 2. in cap.
[2]) 2, 6, 58.
[3]) Jan, 15, 1 slov.
[4]) Efes. 4, 15 sl.

A aby různý vývoj jednotlivých údů mystického těla Kristova vespolně se nerušil, nýbrž harmonicky se podporoval a doplňoval, musí se díti v lásce, která vyrovnává, mírní a ladí všecky protivy jednotlivých projevů tohoto všestranného vývoje. Láska jest duší duchovního těla Kristova, Církve sv. Ano sv. Pavel nazývá Církev doplňkem Kristovým, když píše o ní k Efeským: „že jest tělem jeho a plností toho, jenž všecko ve všem naplňuje".[1])

Sv. Tomáš Akvinský místo toto duchaplně vysvětluje, když praví, že tělo jest učiněno pro duši, a ne duše pro tělo a proto jest tělo takořka doplňkem duše. Nebo kdyby duše neměla těla nemohla by jeviti přemnohých činností, k nimž má tělesných, orgánů nezbytně potřebí. Podobně se má s Kristem a s Církví. Církev byla založena pro Krista, jenž v ní a skrze ni pokračuje ve svém boholidském životě a o něj se sdílí s jednotlivými údy. A v tomto smyslu sluje doplňkem Kristovým[2]). V Kristu jest jako ve zdroji a v zářném ohnisku veškeren nadpřirozený život se všemi ctnostmi obsažen a soustředěn, jeho moudrost, spravedlnost, svatost, mírnost, dobrota, trpělivost atd. A tyto své ctnosti vlévá do jednotlivých údů svého duchovního těla různým sice, ale přece mezi sebou souladným způsobem. Tak se stkvěl Šalomoun moudrostí, David mírností, Job trpělivostí, sv. Petr vírou, sv. Jan panictvím, sv. Pavel horlivostí pro čest a slávu Boží a spásu duší nesmrtelných. A proto Kristus v každém jednotlivém údu jeví jen jednu neb druhou svoji ctnost a teprv v celém duchovním těle svém po všeobecném vzkříšení bude, jak praví sv. Pavel, „všecko ve všem".[3])

γ) Konečně jest Kristus sloučen s Církví svazkem nejtěsnějším, jaký vůbec lze mezi nimi mysliti, svazkem podobným spojení hlavy s tělem lidským. Jako hlava odloučená od těla jest jen mrtvým údem těla lidského, a tělo oddělené od hlavy pouhým trupem, tak nelze Krista jinak mysliti, než jako hlavu Církve a Církev jako tělo Kristovo. Mezi Kristem a Církví jest tak těsný svazek, že všechny vlastnosti a ctnosti Kristovy jsou vlastnostmi a ctnostmi Církve sv. Ano Kristus s Církvi se sdílí i o své jméno. Proto sluje Církev u ss. Otcův a theologů často: „alter Christus", „Christus continuatus", „Christus mysticus". Tuto pravdu dovozují namnoze již ze slov apoštola Pavla ke Korintským, kde praví: „Jako tělo jest jedno a přece mnoho údů má, všecky pak údy těla, ač jich mnoho jest, (jen) jedním tělem jsou, tak i Kristus".[4]) Kdokoliv čte, jak již sv. Jan Zlatoústý poznamenává,[5]) předvětí tohoto výroku apoštolova, každý očekává, že závětí bude zníti: „tak i Církev". Než

[1]) 1, 23.
[2]) In IV. Dist. 44. qu. 1. art. 2. qu. 1.
[3]) I. Kor. 15, 28.
[4]) I. Kor. 12, 12.
[5]) Hom. 30. n. 1.

sv. Pavel praví: „tak i Kristus", čímž poměr mezi Kristem a Církví prohlašuje za tak těsný, že Krista s Církví zaměňuje, takže Krista jest nazývati Církví a Církev Kristem.

Ale Kristus nesdílí se s Církví toliko o své jméno, nýbrž také o svůj život, o svou moc a působnost. Proto jest Církev obdařena ve svém učitelském úřadě neomylností, ve svém kněžském úřadě jevícím se hlavně v konání oběti novozákonné a udílení ss. svátostí působností Božskou a ve svém pastýřském úřadě autoritou Božskou. Všechny tyto vlastnosti jsou vlastnostmi Božskými náležejícími hlavně a popředně Kristu, a Kristus je na Církev toliko přenáší, podobně jako hlava lidská vlévá svůj život v jednotlivé údy svého těla. Kristus a Církev jest proto jen jedinou duchovní osobou, v níž se Kristus přetvořuje v Církev a Církev v Krista. Proto také Kristus mluví někdy jménem údů svého duchovního těla a praví, že bez něho nic nemohou činiti, někdy zase jménem svým vlastním a podotýká, že všechnu svou moc má sám od sebe. Tuto pravdu vyjadřuje jasně a určitě především sv. Pavel na různých místech. Tak píše ve svém listu ke Koloským: „Nyní se raduji z utrpení pro vás, neboť vyplňuji na svém těle to, co zůstává z útrap Kristových pro jeho tělo, kterým jest Církev".[1]) Kristus tedy dosud trpí různé útrapy a strasti, tak uvažuje sv. Pavel, ne však ve svém vlastním skutečném těle, ve kterém vstoupil na nebesa a sedí na pravici Otce svého, nýbrž trpí dosud v těle mém, ve kterém dosud na zemi strádám. A co praví sv. Pavel o sobě, platí o každém členu Církve sv. A v tomto smyslu může každý křesťan o sobě říci, co o sobě pravil sv. Pavel: „žiji nikoliv více já, nýbrž žije ve mně Kristus".[2]) Kristus tedy v každém člověku spravedlivém od počátku světa pracuje, trpí, ale také se raduje. V Abelu byl od bratra zabit, v Noemovi synem potupen, v Abrahámovi putoval z vlasti do země zaslíbené, v Isáku byl obětován, v Jakubu konal práci služebnou, v Josefu byl prodán, v Mojžíšovi odložen a k útěku přinucen, v prorocích kamenován a řezán, v apoštolech na pevnině a moři zmítán a různými způsoby mučen. A i nyní všechny strasti a kříže, které jest snášeti Církvi, snáší v ní a skrze ni sám Kristus. Život Církve jest životem Kristovým a život Kristův jest životem Církve. A proto také učí sv. Augustin, „že všichni křesťané se svou hlavou, která vstoupila na nebesa, jsou jeden Kristus, takže on není jeden a my mnozí, nýbrž že my mnozí jsme v onom jednom rovněž jedno".[3]) Obzvláštně krásně vyjadřuje tuto pravdu na jiném místě, kde praví: „Jeden jest člověk s hlavou a tělem svým, Ježíš Kristus, Spasitel svého těla a svých údů, dva v jednom těle, v jednom jménu a v jed-

[1]) 1, 24.
[2]) Gal. 2, 20.
[3]) In ps. 127, n. 3.

nom utrpení, a až přejde nepravost, v jednom odpočinku".[1])

Theologové, jmenovitě theologové scholastičtí nazývají Církev mystickým tělem Kristovým a to z různých důvodů. Chtějí totiž tímto slovem vyjádřiti rozdíl mezi skutečným tělem, které Kristus vzal na sebe z Marie Panny, a které jest složeno ze svalů, kostí atd., jako každé jiné tělo lidské, a mezi Církví, která jest společností převyšující každý přirozený řád. A proto společnost církevní není pouhým organismem mravním, jako na př. kterýkoliv spolek a stát. Ačkoliv každý mravní organismus rovněž se skládá z hlavy, ať již touto hlavou jest jen jedna osoba aneb osob více, a z údů, přece hlava může působiti na údy společnosti jen zevně: rozkazy, radami, příkladem. Ačkoliv i Kristus těmito prostředky působí na údy svého duchovního těla, přece není jeho vliv na ně tím již úplně vystížen a vyčerpán. Neboť Kristus působí na údy v jeho tělo zaštípené také vniterně svou milostí, jíž osvěcuje jejich rozum a k dobrému nakloňuje jejich vůli a posvěcuje jejich duše a samé své Božské přirozenosti činí účastnými. Tohoto působení nechápe ovšem člověk animální, nýbrž jen duchovní, jak praví sv. apoštol Pavel.[2]) Neboť poměr Krista k Církvi a Církve ke Kristu jest jedním z nejvznešenějších tajemství nauky křesťanské, tajemstvím dobroty, moudrosti, milosrdenství a všemohoucnosti Božské. Neboť tyto dokonalosti Božské jeví se v Církvi a skrze Církev mnohem velebněji a velkolepěji, než ve veškeré hmotné přírodě. A proto sluje Církev mystickým čili duchovním, neb ještě lépe tajůplným a divůplným tělem Krista Pána. Neboť Církev tajemstvím vznikla, tajemstvím trvá a se řídí, tajemstvím žije a působí. Ačkoliv se skládá z pouhých křehkých lidí a tak ve svém životě zahrnuje živel všem slabostem a hříšnostem lidským podrobený, přece svým Božským zřízením, svými prostředky milosti atd. povznáší se nade všecko hmotné tvorstvo do sféry, v níž svůj život čerpá ze samého Krista Bohočlověka a proto nežije již životem přirozeným, nýbrž životem nadpřirozeným, životem samého Krista, Boha člověka. Jelikož tento boholidský život Církve sv. jest tajemstvím, přesahujícím svou hlubokostí, vznešeností, krásou a velebností veškeren rozum lidský, proto nemáme ani výrazu, jímž bychom je vystížně mohli vyjádřiti. Theologové užívají, jak již řečeno, na vyjádření jeho slova „mystický", které však nepraví, v čem vznešenost Církve jako těla Kristova záleží, nýbrž naznačuje jen její tajůplnost. Kdybychom chtěli vnitřní povahu a vnitřní život Církve pochopiti, pak bychom musili vystihnouti dokonalost samého boholidského života Krista Pána, což jest ve vezdejším životě rozumu lidskému i milostí Boží osvícenému nemožno a stane se teprv údělem blažených duší, které na Krista jako Boha a člověka a hlavu

[1]) Colos. 1, 24; cf. sv. Aug. in ps. 61, n. 4.
[2]) I. Kor. 2, 14 sld.

veškerého tvorstva po vzkříšení ve věčné slávě jeho neprostředně budou patřiti.

b) Kristus jest hlavou Církve vítězné, trpící, bojující, ano celého pokolení lidského.

Mystickému tělu Krista Pána jest v různém smyslu rozuměti. Ve smyslu nejužším jsou tělem Kristovým jen údové viditelné Církve katolické, a těmi jsou, jak praví katechismus „všichni pravověřící křesťané, kteří jedno učení vyznávají, jedněch svátostí užívají a římského papeže za svou nejvyšší hlavu uznávají.“ Jako živý organismus lidský skládá se z těla a duše, tak i Církev má dvojí stránku: tělesnou, zevnitřní, viditelnou a duchovou, vnitřní, neviditelnou. Kdežto k tělu Církve náležejí všichni pokřtění, kteří v jednotě nauky a svátostí jsou s římským papežem spojeni, jsou údy duše Církve všichni spravedliví bez rozdílu, jsou-li členy viditelné Církve katolické aneb bez své viny vyznávají některé jiné náboženství a žijí podle hlasu svého svědomí a hříchů svých dokonale litují.

Proto má duše Církve širší rozsah než tělo její, k němuž náležejí jen katoličtí křesťané, kdežto k duši její příslušejí všichni spravedliví, t. j. všichni lidé, kteří jsou s Kristem milostí posvěcující spojeni. A poněvadž milostí touto jsou s ním spojeny duše blažené v nebeském království a duše trpící v očistci, proto i tyto duše náležejí k duši Církve sv. a tím také k mystickému tělu Krista Pána. Ano údové obojí této Církve vítězné a trpící jsou s mystickým tělem Kristovým spojeny mnohem těsněji, než členové Církve katolické zde na zemi. Neb katoličtí křesťané ať náležejí k tělu Církve, aneb jen k její duši, mohou těžce zhřešiti, a hříchem vnitřní svazek života nadpřirozeného, kterým byli s Kristem spojeni, přerušiti, kdežto duše blažené v nebi a trpící v očistci nemohou již nikdy býti zbaveny milosti posvěcující a své spojení s Kristem zrušiti.

Spojení údů Církve katolické zde na zemi, která sluje Církví bojující, čili jak naši předkové říkali, Církví rytířující, má různé stupně. „In actu“ čili skutečně náležejí k Církvi nejen katolíci ať jsou již v milosti posvěcující postaveni aneb jí těžkým hříchem jsou zbaveni, nýbrž i všichni spravedliví, ať již jakoukoliv víru vyznávají. Všichni jsou údy mystického těla Kristova. Neb i katoličtí křesťané třeba v hříchu těžkém postaveni, kteří neztratili bohoslovné ctnosti víry, po případě také naděje, a zevně odpadem od Církve aneb vyloučením z ní příslušnosti k ní nebyli zbaveni, náležejí k mystickému tělu Kristovu a mohou zase pravým pokáním nabyti milosti posvěcující a státi se účastnými nadpřirozeného života Kristova a tím se spojiti také s duší Církve katolické.

Ale poněvadž Bůh chce všecky lidi spasiti a Kristus zemřel za všecky lidi, tedy i za nevěřící mimo Církev žijící, proto náležejí

v tomto smyslu všichni lidé bez výjimky k mystickému tělu Kristovu, ne sice „in actu", ale „in potentia". Z těchto nevěřících se mnozí pokáním k Bohu obrátí a stanou se pak „in actu" údy mystického těla Kristova, ne-li podle viditelné, tedy aspoň podle neviditelné stránky jeho. — Ostatní setrvají v nevěře až do smrti a potenciální jejich příslušnost k Církvi sv. nestane se nikdy konem či skutečností. Ale dokud jsou zde na světě, stále jejich příslušnost k mystickému tělu Krista Pána trvá, a při dobré vůli mohou vždy hříchů litovati a s Kristem jako živí údové jeho těla se spojiti. Jen tenkráte, když zemřeli v úplné nekajicnosti, nemají s Kristem nic společného. Jsou to suché ratolesti, které byvše odříznuty od vinného kmene nehodí se k ničemu jinému, než aby byly do ohně k spálení vrženy.

Podle toho jest příslušnost k mystickému tělu Kristovu různá: Kristus jest hlavou 1. duší patřících ve světle slávy (in lumine gloriae) přímo na Boha a požívajících v tomto patření věčné blaženosti; 2. duší v očistci, které sice na Boží tvář ještě nepatří, ale vytrpěvše si časné tresty, jistě dosáhnou slávy věčné; 3. těch, kteří jsou s ním zde na zemi spojeni milostí posvěcující, ať již náležejí také k tělu aneb jen k duši Církve sv.; 4. těch katolických křesťanů, kteří jsou ve hříchu smrtelném, ale neztratili víry v Boha odplatitele. To platí také o akatolících, pokud jsou nadpřirozenou vírou v Boha s Kristem spojeni, a 5. nevěřících, kteří se obrátí a spásy dojdou, a konečně 6. těch, kteří se nikdy neobrátí a v nekajicnosti zemrou.[1]) Jen mezi bytostmi odsouzenými k věčným trestům a Kristem není nic společného.

c) *Kristus jest hlavou také andělů.*

Bytosti, které mají vytknutý společný cíl, ku kterému svorně jednotnou součinností směřují, tvoří vždy jistý řád. Jsou-li však tyto bytosti svobodné, pak musí míti nad sebou hlavu, která je řídí, aby se ve své snaze, dojíti společného cíle, nejen nerušily, nýbrž se vespolně podporovaly. Kde se jeví jeden jednotný řád, který jest podobně zřízen a uspořádán jako lidské tělo, tam může býti také jen jedna hlava.

K poslednímu cíli všech bytostí rozumných, jenž záleží v neprostředním patření na Boha a v nekonečné nebeské blaženosti z tohoto patření plynoucí, jsou určeni nejen lidé, nýbrž i andělé. A proto mystické tělo Krista Pána musí v sobě obsahovati také čiré duchy, kteří na Boha patříce, jej jednak velebí, jednak lidem slouží, aby i oni překonajíce všechny překážky, které se jim k dosažení věčné spásy v cestu stavějí, s nimi se jednou spojili v blaženosti nebeské. A tak jest Kristus hlavou nejen lidí, nýbrž i andělů, kteří dohromady tvoří jediné velebné tělo jeho, jež veškeren svůj život z něho čerpá.

[1]) Srv. sv. Tom. III. qu. 8. art. 3, in corp.

Poněvadž podle výroku sv. Jana „všecky věci povstaly skrze Slovo a bez něho nepovstalo nic (z toho), co učiněno„,[1]) proto lidé i andělé mají svůj život a všechny své přirozené i nadpřirozené vlastnosti a dokonalosti jediné skrze Krista. Kristus i jako člověk jest tak Boha blízek, jako žádná jiná stvořená bytost a jest proto darů Božských ve svrchovanější míře účasten, než každý jednotlivý člověk a anděl, ano než všichni lidé a všichni andělé dohromady. A pro tuto svou vyvýšenost nad veškerým duchovým tvorstvem působí nejen na lidi, nýbrž i na všechny kůry andělské, řídí je, sděluje se s nimi o svou moc a slávu a tak je povznáší k životu téměř Božskému. Moc a sláva jeho jest tak veliká, že Otec nebeský, jak píše sv. Pavel, „posadil jej na pravici své v nebesích vysoko nade všecko knížectvo, nade vši mocnost i sílu, nade všecko panství a nade všecko jméno, které se jmenuje nejen ve věku tomto, nýbrž i budoucím. A všecko poddal pod nohy jeho.“[2]) A proto jest Kristus hlavou nejen lidí, nýbrž i andělů, kteří mu i podle jeho lidské přirozenosti slouží jako Pánu a Bohu svému, jak píše sv. Matouš: „I opustil ho ďábel, a hle andělé přistoupili a sloužili jemu.[3])

d) Kristus jest hlavou veškerého hmotného tvorstva.

Kristus jest hlavou nejen bytostí rozumných, lidí a andělů, nýbrž v jistém smyslu jest také hlavou všeho hmotného tvorstva. Neboť člověk jakožto bytost nejen duchová, nýbrž i tělesná souvisí svou přirozeností co nejtěsněji s hmotnou přírodou, z níž čerpá nejen prostředky svého vegetativního a animálního života, nýbrž i látku svého smyslného poznání, na němž pak buduje své vyšší poznání duchovní.

Proto má vnější hmotná příroda v člověku svůj neprostředný cíl. Bez člověka by neměla rozumného účelu. Příroda hmotná souvisí s životem lidským tou měrou, že ji vším právem lze nazvati rozšířeným tělem lidským. A je-li Kristus hlavou lidské přirozenosti nejen podle duše, nýbrž i podle těla, pak nelze pochybovati, že Kristus jest také hlavou veškerého hmotného světa. Z toho patrno, že Kristus stojí v čele veškerému tvorstvu: kůrům andělským, lidskému pokolení zde na světě s veškerou hmotnou přírodou, pak duším oslaveným na nebi a trpícím v očistci. Všecky bytosti Bohem stvořené (mimo duchy a duše pekelné) spojuje Kristus v sobě jako údy svého mystického těla, všecky k sobě povznáší, všem svůj život vlévá, na všecky svou nekonečnou dokonalost a krásu ze sebe vyroňuje a přenáší. Všecky bytosti tonou takořka v září jeho nebeské pravdy a v žáru jeho Božské lásky. Kristus jest původcem a také neprostředným cílem veškerého tvorstva. V něm jest vše, co mimo Boha

[1]) 1, 3.
[2]) Efes. 1, 20, 21.
[3]) 4, 11.

jest, jako v hlavě souborně zahrnuto. V plnosti času Bůh konečně spojí „pod jednou hlavou v Kristu vše, co jest na nebi i co jest na zemi".[1])

Po stvoření světa bylo veškero tvorstvo, andělé i lidé, nejvroucnější páskou přisvojených (adoptivních) synů Božích s Bohem spojeno. Hříchem andělů byla tato synovská páska mezi tvorstvem a Bohem natržena a hříchem prvých rodičů pak dotržena. Bůh však ve svém nevystihlém milosrdenství ustanovil, že zase sváže tuto roztrženou pásku mezi sebou a tvorstvem a že v Kristu jakožto středu a hlavě spojí opět všecko tvorstvo v krásný soulad, v jakém bylo při svém stvoření. V Kristu mají se lidé i andělé zase v úplné harmonii spojiti, a do této harmonie má býti pojata i nerozumná příroda, aby člověku sloužila a byla mu nápomocna k dosažení jeho posledního cíle, cti a chvály Boží a vlastní jeho spásy. Řecký text místa z epištoly sv. Pavla k Efeským svrchu uvedeného vyjadřuje spojení tvorstva s Kristem slovy „ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ", která Vulgata překládá: „instaurare omnia in Christo". Ačkoliv překlad tento jest potud správný, pokud spojení všech věcí v Kristu jako v hlavě bude míti také jejich nápravu a obnovu (instauraci) za následek, přece význam řeckého časoslova „ἀνακεφαλαιώσασθαι" jest hlubší, než význam latinského: „instaurare", poněvadž vyjadřuje také způsob spojení tvorstva s Kristem. Neboť „ἀνακεφαλοῦν" znamená: „in compendium redigere", něco zkrátiti, ve výtahu podati, souborně soustřediti, jako v hlavě zahrnouti. Jako v hlavě lidského těla jsou všecky údy jeho jako ve společném členu takořka spojeny, tak jest v Kristu všecko tvorstvo v ladné jednotě zahrnuto a sjednoceno. Toto sjednocení stalo se v Kristu do jisté míry již při jeho vtělení, kterým mu jako Bohu a člověku byla Bohem Otcem dána veškera moc na nebi a na zemi. Dokonale stane se toto spojení až po vzkříšení, kterým Kristus moc ďábla úplně zlomí a veškero tvorstvo: lidi, anděly a s nimi celý vesmír představí Bohu Otci v sobě jako hlavě tvorstva, aby mu na věky věkův s veškerým světovým sborem Svatý, Svatý, Svatý prozpěvoval.

Že jest Kristus hlavou nejen Církve a pokolení lidského, nýbrž i veškerého hmotného tvorstva, jest pravda, kterou Písmo sv. často zcela jasně a určitě vyjadřuje. Tak píše Apoštol národů v listu ke Kolosským: On (Kristus) jest obrazem Boha neviditelného, prvorozencem nade všecko tvorstvo, neboť v něm bylo stvořeno všecko na nebi i na zemi, bytosti viditelné i neviditelné, buď že to jsou trůnové neb panstva neb knížactva neb mocnosti, všecko jest stvořeno skrze něho a pro něho. A on jest přede vším a všecko v něm stojí. A on jest hlavou těla Církve, (neboť) on jest počátkem, prvorozencem z mrtvých vstalých, aby ve všem on měl přednost".[2]) Je-li však Kristus hlavou Církve,

[1]) Efes. 1, 10.
[2]) Kolos. 1, 15 sldd.

ano všeho tvorstva, pak z toho plyne, že jest také neprostředním účelem všech stvořených věcí, což ostatně sv. Pavel výslovně potvrzuje, když píše ke Korintským: „Neboť všecko jest vaše; ať Pavel, neb Apollo, neb Petr, neb svět, neb život neb smrt, ať věci přítomné neb budoucí, všecko jest vaše, vy pak jste Kristovi a Kristus Boží“.[1]) Podle slov apoštolových jest vše od Boha stvořeno a určeno k naší službě, my však máme povinnost věřiti, doufati a milovati Krista a tak jemu náležeti, a Kristus konečně má jak jménem svým, tak i jménem ostatního tvorstva Boha na věky chváliti, velebiti a jemu za všecka přijatá dobrodiní věčné díky vzdávati. Až Kristus v nebeském království spojí v sobě jako v hlavě všecko tvorstvo: lidi, anděly a i nehmotnou přírodu, pak teprv dokoná dílo vykoupení a dosáhne cíle stvoření nejen člověčenstva, nýbrž andělův a všeho ostatního tvorstva.

§ 26.

IV. O vtělení Syna Božího.

Slovo „vtělení“ (incarnatio, σάρκωσις), jest vzato z evangelia sv. Jana, jenž praví o Slovu či Loga: „A Slovo tělem učiněno jest a přebývalo mezi námi“,[2]) a znamená spojení Slova s jeho lidskou přirozeností vzatou z Blahoslavené Panny a Matky v jednotě jeho Božské osoby.

Vtělení Syna Božího náleží k nejzákladnějším pravdám náboženství křesťanského. Neb v této pravdě se soustřeďuji jako v zářném ohnisku všecky ostatní pravdy zjevené. Pravda tato předpokládá víru v Nejsvětější Trojici, hřích prvopočátečný. Bez vtělení Syna Božího nelze si pomysliti vykoupení člověčenstva a všech ostatních Božských pravd a institucí, které s vykoupením člověčenstva souvisí, jako jest založení Církve sv., ustanovení svátostí atd. A poněvadž vtělením Syn Boží přijal na sebe lidskou přirozenost a spojil ji se svou Božskou osobou, zůstal po vtělení tím čím byl před ním, totiž druhou Božskou osobou v Nejsvětější Trojici, a stal se, čím dříve nebyl, totiž člověkem. A Syna Božího učiněného člověkem nazýváme Kristem. Proto před vtělením nelze Syna Božího nazývati ve vlastním smyslu Kristem, i když Kristus jest touž osobou Božskou, jako Syn Boží. Kristus jest tedy Bůh a Člověk v jedné Božské osobě, kdežto Syn Boží, Logos, Slovo jest toliko Bůh.

Sv. Jan nepraví, že Slovo se stalo člověkem, nýbrž že se stalo tělem, užívaje známé synekdochy, pars pro toto[3]) a to hlavně proti doketům, kteří Kristu pravého těla božského upírali a toliko tělo zdánlivé a napohledné mu přikládali. Mimo to se zdá, že přihlížel také ku gnostikům, kteří jako Cerinth se do-

[1]) I. Kor. 3, 22, 23.
[2]) 1, 14.
[3]) Cf. Řím. 1, 3, I. Tim. 3, 16.

myšleli, že aeon Kristus se s Ježíšem člověkem při křtu jeho v Jordáně spojil, ale při smrti jej zase opustil.

Vtělení Syna Božího jest neprostředním dílem celé nerozdílné Nejsvětější Trojice, které se působnosti Ducha Sv. jako dílo nejvyšší lásky Boží přivlastňuje. Tajemství tohoto díla Božího záleží v tom, že Duch Sv. beze vší mužské součinnosti v okamžiku, ve kterém Blahoslavená Panna vyřkla k archandělu Gabrielu slova: „Aj, já děvka Páně, staniž se mi podle slova tvého“,[1]) vytvořil v jejím přesvatém lůně tělo Kristovo, stvořil jeho duši, spojil ji s tělem a tělo duší oživené spojil s jeho Božskou osobou, tak že v témže okamžiku Syn Boží, pravý Bůh, stal se také pravým člověkem. Syn Boží se neproměnil v člověka. Neb jest nemožno, aby bytost nekonečná se stala bytostí konečnou, nýbrž Syn Boží přijal toliko v jednotu své Božské osoby lidskou přirozenost, které před vtělením neměl. Jeden jest Kristus, praví symbolum Athanasiánské, ne smíšením podstat, nýbrž jednotou osoby; nebo jako rozumná duše a tělo jest jeden člověk, tak Bůh a člověk jedním jest Kristem. Sv. Augustin na vysvětlení spojení lidské přirozenosti s Božskou osobou Kristovou praví: „jako slovo naše (t. j. slovo vnitřní, pojem), když je zevně vyslovíme, se stává zvukem či hlasem, avšak při tom se v hlas nemění, tak Slovo Boží se stalo tělem, ale v tělo se neproměnilo“.[2])

Vtělení Syna Božího obsahuje v sobě *a)* tajemství všech tajemství, *b)* div a zázrak všech divů a zázraků, jest, *c)* vrcholem lásky Boží, *d)* studnicí všech jeho milostí, a *e)* nejvyšší důstojností lidské přirozenosti.

a) jest největším tajemstvím. Rozum lidský byl by sám ze sebe nikdy se nepovznesl k myšlence, že by bylo vůbec možno, aby Bůh se stal člověkem a člověk Bohem. A když nám Bůh toto vznešené tajemství Kristem Pánem zjevil, přece nikdy aspoň v tomto vezdejším životě nepochopíme, jak jest možno, aby nekonečnost a konečnost, bytost nestvořená a stvořená, Bůh a člověk, mohli se tak spojiti, aby tímto spojením se stali jednou bytostí.

b) Vtělení jest zázrak všech zázraků. V každém zázraku působí Bůh odchýlku od přirozeného světového řádu. Vtělení Syna Božího přesahuje však všecky zázraky tím, že Bůh jím spojil v jednu bytost dvě nejrůznější bytosti, které vůbec lze jen pomysliti. Vtělením stal se Bůh člověkem, čili jak praví Sušil, se včlověčil, aby se člověk vbožil. Nediv se, dí sv. Augustin, že stáváš se dítětem Božím, nebo se jim stáváš z Boha Logem jeho. Dříve chtělo se Slovo naroditi z člověka, abys ty bezpečně se mohl zroditi z Boha. Syn Boží se stal člověkem, Logos dítětem, život věčný vešel ve smrtelnost a Světlo ve tmu. V Kristu

[1]) Luk. 1, 38.
[2]) De Trinit. cap. 15, n. 11.

jest částka, jest tělo a krev jednoho každého z nás. Kdež částka má kraluje, věřím, že i já kralovati budu. Kdež tělo mé jest oslaveno, tam i já sebe oslavena cítím.[1])

c) Vtělení jest vrcholem lásky Boží k nám lidem. Charitas est sui diffusiva, láska jest sdílná, praví theologové, t. j. lásce nestačí, aby sama požívala a kochala se v dobru svém, nýbrž touží o toto dobro se také ještě s jinými sdíleti. Proto Bohu nestačilo dáti člověku život přirozený k obrazu a podobenství jeho vytvořený, jemu ani nestačilo učiniti ho účastným nadpřirozeného života milosti posvěcující, jak vidíme u andělů Božích, nýbrž dal mu, co měl nejmilejšího a nejdražšího, dal mu vlastního Syna svého, Nad tuto lásku nelze pomysliti větší, obětivější a vroucnější lásky. Vtělením Bůh takořka vyčerpal poklady své lásky a dobroty. Neb co mohl dáti ještě člověku, když mu dal Syna svého, jenž vzal na sebe jeho přirozenost, aby se v ní za spásu jeho mohl obětovati Otci svému?

d) Zdrojem všech milostí a darů, kterých se nám od Boha dostává jest jeho láska. Z tohoto zdroje vylévají se na nás všecky milosti a dary Boží. A poněvadž nám nemohl Bůh prokázati větší lásky, než vtělením Syna svého, vložil do tohoto vtělení zdroj všech svých nebeských milostí, kterých nám pro život věčný zapotřebí. Ve větším a cennějším dobru jsou již všechna ostatní menší a méně cenná dobra obsažena, jak praví sám sv. apoštol Pavel, když píše k Římanům: „Ten jenž ani vlastního Syna neušetřil, nýbrž za nás všecky jej vydal, — kterak i s ním nedá nám všeho"?[2]) Vydal-li Bůh za nás vlastního Syna svého, jenž jest s ním jedné a též bytnosti a přirozenosti, na smrt potupnou a hroznou, kterak by nám s ním nedal všech ostatních darů a statků, které co do ceny své k Synu Božímu nemohou ani zdaleka se přirovnati? S Kristem dal nám Bůh všecko, dal nám pro vezdejší život všecky milosti, zajistil nám slávu věčnou a naši budoucí blaženost, a jediné na nás jest, abychom tyto milosti pro zásluhy Kristovy z rukou jeho pokorně a vděčně přijímali a s nimi podle sil svých spolupůsobili. Bůh vtělením Syna svého podal nám důkaz, nad nějž není důkazu jasnějšího a jistějšího, že nechce smrti člověka i sebe hříšnějšího a zvrhlejšího, nýbrž aby se od hříchů svých odvrátil a měl život věčný. Láska, kterou nám vtělením Syna svého prokazuje, jest tak bezmezná, že proti ní všechny hříchy člověka prchají a mizí, jako prchá a mizí noční tma před světelnou září slunce na nebeském blankytu vzešlého. Se strany hříšníkovy stačí jednoduchý povzdech srdce kajícného: Bože buď milostiv mně hříšnému. Vtělením Syna Božího založil a podepřel Bůh Otec všecku naši víru, naději a lásku, založil a podepřel všecko naše blaho a štěstí, všecku naši spokojenost a všecky ostatní mravní ctnosti naše,

[1]) Srv. Sušil, Evangelium sv. Jana, str. 22.
[2]) 8, 32.

opatrnost, spravedlnost, statečnost a mírnost, pokoru, štědrost, čistotu, příznivost, střídmost, tichost a horlivost, jakož i všech sedmero blahoslavenství, jimiž již v tomto vezdejším životě se připodobňujeme a přizpůsobujeme životu samého Krista a tak s ním a v něm žijeme již zde na světě životem v pravdě nebeským.

e) Vtělením Syna Božího povýšil Bůh člověka k důstojnosti, nad niž vyšší a vznešenější důstojnost nedá se vůbec ani pomysliti. Všecka dokonalost a důstojnost stvořených bytostí, především bytostí rozumných, záleží ve spojení s Bohem. Čím toto spojení jest bližší, užší a těsnější, tím větší jest důstojnost bytosti stvořené. Nad spojení přirozenosti lidské s osobou Syna Božího nelze pomysliti spojení velebnějšího a vznešenějšího. Neboť tímto spojením nabyla lidská přirozenost Kristova v pravém a vlastním smyslu samé důstojnosti Božské. Neboť Kristus člověk jest právě tak nekonečný, vševědoucí a všemohoucí Bůh, jako Kristus Bůh, V jeho osobě Božské jsou obě jeho přirozenosti, Božská i lidská, jednou a touže osobou a vzhledem k této osobě jest Kristus člověk pravý Bůh mající všecky vlastnosti a dokonalosti Božské, jako Kristus Bůh. Ale tato důstojnost není toliko vlastností individuální lidské přirozenosti Kristovy. Neboť Syn Boží svým vtělením z Marie Panny přisvojil si přirozenost samého lidského pokolení, tedy lidskou přirozenost naši. A proto také Božská důstojnost, které lidská přirozenost Kristova svým hypostatickým spojením s Božskou osobou Syna Božího nabyla, přechází v jistém, ale zcela pravdivém a večném smyslu na veškero lidské pokolení vůbec a na každého jednotlivého člověka zvlášť. Vždyť Kristus jako člověk stal se hlavou lidského pokolení, jež jest jeho tělem. A poněvadž podle důstojnosti hlavy měří se důstojnost těla a jeho jednotlivých údů, proto má každý člověk již svou lidskou přirozeností, kterou má společnou s Kristem člověkem, účast v Božské důstojnosti, ku které jest lidská přirozenost Kristova povznesena svým spojením s jeho Božskou osobou. A tato důstojnost ještě více se zvyšuje a roste u člověka, jenž mimo tuto sourodnost druhovou, jakou má s Kristem jako člověk, svým nadpřirozeným životem v Krista se ponořuje a jeho vlastní bohoholidský život v sobě vytváří a Kristu se připodobňuje. Již jako lidé jsme bratřími Kristovými, ale ještě větším právem můžeme se jimi nazývati, hledíme-li veškerým svým náboženssko-mravním životem jemu se připodobniti. Důstojnost, kterou se vyznamenává člověk v milosti posvěcující postavený, jest pro nás zde na zemi hlubokým tajemstvím, jehož vznešenost můžeme jen poněkud tušiti, veškerá velebnost jeho nám teprv zazáří, až na Syna Božího vtěleného budeme ve slávě věčné neprostředně nazírati.

§ 27.

Způsob, jakým jest Božská a lidská přirozenost v jednotě Božské osoby Kristovy spojena.

Tajemství tohoto spojení záleží v jednotě Božské osoby Kristovy a ve dvou podstatně různých přirozenostech, nekonečné přirozenosti Božské a konečné a stvořené přirozenosti lidské. Božská přirozenost subsistuje v osobě Kristově sourodně čili přirozeně (konnaturálně), lidská přirozenost však nadrodně čili nadpřirozeně. Lidská přirozenost nemá v Kristu své sourodné a v tomto smyslu přirozené osobnosti a subsistuje místo ní nadpřirozeně v osobnosti Božské, druhé v Nejsvětější Trojici. Touto subsistencí jest povýšena lidská přirozenost Kristova k důstojnosti osoby Božské, z níž na ni, ačkoliv zůstává vždy přirozeností lidskou, opatřenou všemi podstatnými a integrálními vlastnostmi a dokonalostmi přirozenosti lidské, přecházejí a s ní se sdělují v jistém smyslu všecky vlastnosti a dokonalosti Božské. A poněvadž v Božské osobě Kristově subsistuje přirozenost Božská a lidská, jest Kristus pravý Bůh a má proto všecky dokonalosti Božské, a jest zároveň také pravý člověk se všemi vlastnostmi lidskými mimo hřích.

Ss. Otcové a spisovatelé církevní vyjadřují toto tajůplné spojení obou přirozeností v jednotě druhé Božské osoby různými terminy. Nazývají je fysickým, přirozeným, bytným a podstatným (unionem physicam, naturalem, essentialem et substantialem), čímž nepopírají, že jest spojením nadpřirozeným, ani netvrdí, že obě přirozenosti jsou v Kristu sloučeny neprostředně, jakoby z obou vznikla přirozenost jen jediná. Hájíce nade vši pochybnost neporušenosti a celistvosti obou přirozeností, chtějí oněmi terminy toliko vyloučiti pouhé mravní spojení obou přirozeností, jako by byly v Kristu dvě osoby, mající každá svou vlastní přirozenost, a jako by mezi dvojí osobou v Kristu bylo jen jakési spojení podle affektu neb podle působnosti, jak se Nestorius bludně domníval. Při tom chtějí zároveň oněmi názvy zcela určitě vytknouti, že spojení ono jest co nejtěsnější a nejvniternější, jaké si vůbec lze jen pomysliti, takže vtělením Syna Božího lidská přirozenost přijatá z lůna Blahoslavené Panny jest s jeho osobou Božskou tak pevně a nerozlučně spojena, že Krista po vtělení nelze si jinak představovati, než jako osobu Božskou, druhou v Nejsvětější Trojici, jež jest zároveň Bohem a člověkem. Proto odporuje Zjevení Božímu každá nauka, která buď Krista dělí v osobu Božskou a v osobu lidskou aneb mísí jeho dvojí přirozenost Božskou a lidskou. Syn Boží měl ovšem od věčnosti až do svého časového vtělení jen přirozenost Božskou číselně totožnou s Otcem a Duchem Sv. Avšak vtělením přisvojil své Božské osobě také přirozenost lidskou, se kterou zůstane spojen na všechny věky věkův. Otec a Duch Sv. jest jen Bůh, Syn Boží jest od věčnosti Bohem, týmž, jako Otec a Duch

Sv. a zůstává jím na věky, v okamžiku však, kdy učiněn tělem, stal se také člověkem a zůstane jím rovněž na věky. Proto také schválila synoda efeská (r. 431) 3. anathematismus sv. Cyrilla Alexandrinského, jenž zní: „Kdo v jednom Kristu po spojení (Božské a lidské přirozenosti v jednotě osoby Božské) rozlučuje podstaty a spojuje je mezi sebou svazkem, jenž záleží v pouhé důstojnosti, aneb autoritě aneb moci, a popírá onen svazek, jenž se děje podle přirozeného spojení (καθ' ἕνωσιν φυσικήν), budiž z Církve vyloučen" A sv. Jan Damašský praví: „Podstatným (οὐσιώδη) nazýváme ono spojení proto, že jest skutečným a nikoliv toliko zdánlivým v tom smyslu, jakoby dvě přirozenosti vytvořily ze sebe jednu toliko sloučenou přirozenost, neboť obě přirozenosti jsou v jediné složené[1]) hypostasi Syna Božího spojeny. Z toho následuje že jest podstatný rozdíl obou přirozeností zachovati zcela neporušený".[2])

Ss. Otcové učí také, že obě přirozenosti v Kristu nejsou od sebe odloučené (separatae), nýbrž toliko rozličné, a že při tom rozličnost tato jest jen pomyslná (κατὰ θεωρίαν čili κατ' ἐπίνοιαν).

Na prvý pohled mohlo by se zdáti, že rozeznávajíce obě přirozenosti v Kristu toliko „ἐπινοίᾳ" neb „θεωρίᾳ" ji slučují v jedné přirozenosti, jak učili monofysité. Avšak o sv. Cyrillu, jenž veškeren svůj život všemi silami bojoval proti bludu Nestoriovu, nelze naprosto předpokládati, že by byl chtěl výrazem „κατὰ θεωρίαν" obě přirozenosti jen jaksi v pomyslu od sebe rozeznávati. Ačkoliv rozdíl pomyslu stojí proti rozdílu věcnému, nicméně ss. Otcové, kteří tohoto výrazu užívají, nevyjadřují jím smíšení obou přirozeností v Kristu, nýbrž chtějí toliko říci, že v Kristu jsou v jeho Božské osobě obě přirozenosti naprosto nerozlučně spojeny, a tím zamítnouti blud Nestoriův, podle něhož jsou v Kristu nejen dvě podstatně různé přirozenosti, nýbrž také dvě podstatně různé osoby, Božská a lidská. Neboť jako jest Syn Boží, druhá Božská osoba, od věčnosti pravý Bůh, tak jest od okamžiku, kdy přijal na sebe lidskou přirozenost, pravým člověkem. A poněvadž Božství a člověčenství jest v osobě Kristově jednou a touže věcí, není vzhledem k této Božské osobě rozdíl mezi nimi věcný, jak Nestorius učil, nýbrž jen pomyslný. A přirovnávajíce tajemství vtělení Syna Božího k tajemství Nejsvětější Trojice učí, jako tři Božské osoby, ačkoliv se věcně od sebe liší, přece pro numericky jednu a touže přirozenost či podstatu jsou mezi sebou tak těsně spojeny, že se nedají od sebe rozloučiti, podobně že jsou v Kristu od okamžiku vtělení obě přirozenosti jeho, Božská a

[1]) V jakém smyslu ss. Otcové nazývají hypostasi či osobu Kristovu osobou složenou, vysvětlíme později.

[2]) De fide orthod. lib. 3, cap. 3, Opp. edit. Venet. 1748. tom., I. p. 208; Cf. Klentgen Theol. der Vorzeit n. 98 sq., Stentrup, Christologia thes. 14; Thomassinus: lib. 3, cap. 7.

lidská, tak úzce sloučeny, že jen v pomyslu je lze od sebe odloučiti.

Ano sv. Cyrill chtěje vyjádřiti ještě s větší určitostí naprostou jednotu, ve které jest v Kristově Božské osobě obojí přirozenost spojena, praví, že v Kristu jest jen jedna vtělená přirozenost (μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη). Než ani tato formule neobsahuje bludu monofysitského. V době sněmu efeského, kdy sv. Cyrill žil a hájil nauky zjevené o jednotě Božské osoby a dvojici přirozenosti, nebyla vědecká terminologie ani na východě ani na západě tak vytříbena a ustálena, jako jest nyní, kde by se sotva některý katolický theolog odvážil tvrditi, že jest v Kristu jen jedna vtělená přirozenost. Slovo „φύσις" neznamenalo tenkráte u spisovatelů církevních pouze přirozenosti abstraktní v nynějším smyslu, nýbrž měla také význam přirozenosti konkrétní, čili hypostase, supposita a osoby v pozdějším smyslu scholastickém. Sv. Cyrill praví tedy slovy zmíněnými, že jedna a táže Božská hypostase či osoba Slova, která od věčnosti měla Božskou přirozenost, přijala na sebe v čase také lidskou přirozenost a stala se člověkem. Že sv. Cyrill slovům „μία φύσις" nerozuměl ve smyslu monofysitickém, nýbrž že jimi chtěl toliko proti Nestoriovi vyjádřiti nauku zjevenou o jednotě Božské osoby v Kristu, vysvítá nad slunce jasněji z jeho 12 anathematismů proti Nestoriovi postavených a sněmem efeským dogmaticky schválených, především z anathematismu 2., v němž výslovně praví, že má býti z Církve jako kacíř vyloučen každý, kdo by nevyznával, že Slovo Boha Otce jest s tělem spojeno podle subsistence, (text řecký praví: „καθ' ὑπόστασιν") a že jest jen jeden Kristus s vlastním svým tělem, a že jeden a týž jest zároveň Bohem a člověkem.[1]) A proto jest smysl slov sv. Cyrilla „μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη" zcela správný, i když užívá terminu, jenž v pozdější době tohoto smyslu nemá.

Jelikož slovo „φύσις" nevyjadřuje na prvém místě ani hypostase ani osoby, nýbrž přirozenost vůbec, zneužívali ho pozdější monofysité na obhájení svého bludu, že v Kristu po vtělení není toliko jedna hypostase či osoba, nýbrž také jedna přirozenost, a proto ss. Otcové znenáhla počali vyjadřovati způsob spojení mezi dvojí přirozeností v Kristu slovy: „καθ' ὑπόστασιν", „secundum subsistentiam" nazývajíce je „unionem hypostaticam". Tím však nechtějí učiti, že se hypostase lidská spojila v Kristu s hypostasí Božskou, nýbrž chtějí toliko vyjádřiti jednotný termin (výmez) tohoto spojení, jímž jest hypostase či osoba Božská. A jelikož hypostase tato jest podstatou, proto jest i spojení obou přirozeností v Kristu také podstatným, fysickým, bytným, subsistentním a osobním.

Jelikož nejvniternější tajemství vtělení Syna Božího záleží právě v hypostatickém spojení obou přirozeností v Kristu, jest

[1]) Denzinger 114.

nezbytno u pojmu hypostase a pojmů s ním souvislých poněkud déle se pozdržeti.

S hypostasí souvisí pojem podstaty (substantiae) a do jisté míry také pojem případků (případností, accidentium), pak pojem bytnosti (essentiae) a přirozenosti (naturae). Také nelze se tu obejíti bez výkladu a vysvětlení terminů, které v nauce o vtělení Syna Božího ve scholastice zobecněly, jako jest „suppositum", „ens subsistens" a „subsistentia", „persona", „personalitas". Rozbor a výklad těchto terminů náleží sice do filosofie (do ontologie), nicméně míníme je také v této stati pokud možno stručně vysvětliti, aby čtenář poučení o smyslu jejich nemusil v jiných knižních pomůckách hledati. Znalost těchto pojmů však v nauce o vtělení Syna Božího jest naprosto nutná, poněvadž bez ní není rozumu lidskému možno se ponořiti do tajemství tohoto, pokud mu vůbec přístupno.

§ 28.

Výklad pojmů: a) podstaty, b) bytnosti, c) přirozenosti, d) hypostase (supposita, subsistensis, subsistence) a osoby (osobnosti).

a) Pojem podstaty.

Naše poznání věcí počíná z jejich vnějších jevů. Zkušenost jak zevnitřní, tak i vnitřní podává nám nezvratný důkaz, že každá věc, dokud zůstává tou věcí, kterou jest, trvá v sobě beze změny, ačkoliv její vlastnosti jsou ustavičné změně podrobeny. Tuto pravdu potvrzuje nám vlastní naše sebevědomí. Ačkoliv celý náš život jest pohřížen v neustálý tok nejrůznějších myšlenek, citů, tužeb, které se stále mění, přece naše úsoba, naše „já" v tomto toku zůstává beze změny. Podobně pozorujeme i mnohé změny na předmětenstvu vnějšího hmotného světa. Tak se strom na jaře odívá listím, kvete, vydává ovoce, na podzim zase vše se sebe skládá a přece dokud neuschne, zůstává jedním a týmž stromem.

To, co na věci se nemění, nazýváme podstatou (substantia), co však na ní jest podrobeno změně, případkem (případností accidens). Podstata jest tedy podmětem čili nosičem vlastností na věci se stále měnících. To značí etymologicky již jméno její „podstata", t. j. to, co stojí pod případnostmi (quod substat accidentibus).

Slovo podstata, jehož užíváme v analogickém smyslu také o Bohu, jest vzato z věcí stvořených, které jsou vždy jistými více méně měnivými vlastnostmi opatřeny a určeny. V tomto smyslu nemůžeme ovšem Boha, jenž nemá případných toku měny podrobených vlastností, nazývati podstatou. Proto bytnost podstaty záleží v tom, že existuje sama v sobě nepotřebujíc nosiče, na němž by existovala. A v tom se liší od případností, které neexistují v sobě, nýbrž existují na podstatě, která stojí takořka

pod nimi jako jejich držitelka a nositelka. U věcí stvořených jest podstata pojmem relativním k případnostem, podobně jako tyto jsou pojmem relativním k podstatě. Jinak u Boha. Poněvadž Bůh nemá případností, která by k jeho podstatě připadaly ji místněji určujíce a vymezujíce, nýbrž jest vším, co jest a co má, sám v sobě, proto musíme u něho vylučovati každý vztah jeho podstaty k jakékoliv případné vlastnosti a dokonalosti. A nazýváme-li jej nicméně podstatou, pak slovo to béřeme ve smyslu absolutním a vyjadřujeme jím jestotu (ens), která jednoduše stojí v sobě (ens in se čili per se subsistens).

Ve věcech stvořených zahrnuje podstatu (substantia) dvojí moment. Předně nepotřebuje podstata jiného nosiče, jenž by ji na sobě držel, nýbrž udržuje se sama sebou. Proto se o ní praví, že sama sebou a skrze sebe subsistuje. Mimo to jest podstata podkladem, podmětem či nosičem všech případných vlastností, které jí náležejí. A v tom záleží její druhý moment.

Rozvrh podstaty.

α) Podstaty jsou buď podstaty prvé aneb druhé (substantiae primae et secundae). Tento rozdíl podstaty činili již Plato a Aristoteles, avšak v jiném smyslu. Kdežto Plato pokládal za podstatu prvou všeobecné idee od věčnosti jaksi nad jednotlivými věcmi vnějšího hmotného světa existující jako jejich vzory, za podstatu druhou však jednotlivé věci podle odvěčných ideálních vzorů vytvořené, rozuměl Aristoteles podstatami prvými jednotlivé a individuální bytosti, podstatami druhotnými však to, co jest všem jednotlivým bytostem jednoho a téhož druhu a rodu společného, tedy jejich podstaty specifické a generické a proto také podstaty abstraktní a všeobecné. Ve smyslu Aristotelově rozuměli také scholastikové podstatám prvým a druhým.

β) Podstaty jednoduché a složené (substantiae simplices et compositae).

Jednoduchou jest podstata, není-li z částí složena. A tato jednoduchost může býti buď fysická neb metafysická. Vylučuje-li podstata každou skladbu z částí fysických, sluje fysicky jednoduchá, jako jest anděl, duše lidská. Vylučuje-li však také každé metafysické složení, především složení z potence a konu, jest metafysicky jednoduchá.

Zahrnuje-li však podstata různé části fysické aneb metafysické, pak jest složena fysicky neb metafysicky. Fysicky složeno jest každé hmotné těleso, jež má části vedle částí, z nichž nejsou jedny části částmi druhými, jako jest na př. každé hmotné těleso. Metafysicky složen jest každý duch stvořený, jenž nemá sice různých částí vedlebylých a proto jest fysicky jednoduchý, ale poněvadž byl před svým stvořením jen v idei Božského rozumu obsažen, z níž teprv všemohoucností Božskou byl v konkretní byt uveden, proto jest

metafysicky složen z potence a konu. Tak jest jediný Bůh podstatou jak fysicky, tak metafysicky jednoduchou.

γ) Co se týká podstaty individuální či konkretní (substantia prima), může býti specificky (druhově) buď úplná neb neúplná (substantia specifice completa et incompleta).

Specificky úplnou jest podstata, která vylučuje nejen každý jiný subjekt, na němž by existovala, nýbrž i každou druhou podstatu, s níž by v podstatu třetí byvši spojena nabyla teprv povahy druhové. Tak jest každá jednotlivá hmotná bytost, rovněž i každý stvořený čirý duch podstatou druhově úplnou.

Specificky neúplná jest podstata, která sice existuje v sobě a nepotřebuje proto ku své existenci nosiče, na němž by existovala, jako ho potřebují případnosti, avšak přirozeně jest k tomu určena, aby s jinou podstatou rovněž specificky neúplnou se sloučila a sloučíc se přirozenost třetí specificky teprv úplnou utvořila. Tak není duše ani tělo lidské o sobě podstatou úplnou, jíž jest teprv člověk jako podstatná skladba z těla a duše. Člověkem není duše, nerci-li tělo, nýbrž duše a tělo a to nikoliv jako dvě podstaty vedle sebe existující, nýbrž jako dvě neúplné podstaty v jedinou lidskou podstatu se slučující.

Proto nemohou podstaty specificky neúplné o sobě a samy sebou jeviti všech svých specifických činností, ku kterým teprv po svém spojení s druhými rovněž neúplnými podstatami stávají se schopnými. Jako nemá tělo lidské o sobě žádných lidských činností, tak i duše, ačkoliv jest svou vyšší duchovou stránkou nad tělesný život povznesena, nemůže přece bez těla jeviti svých nižších vegetativních a animálních činností.

Tyto rozdíly podstaty nám k porozumění, v čem záleží podstata Božská a lidská v Kristu, stačí.

Jen budiž zde ještě podotknuto, že pojmy podstaty a případnosti náležejí k nejvyšším pojmům rodovým (generickým), ve kterých všechna jestota nahodilá a konečná jest ve vlastním a stejném smyslu obsažena. A proto nelze v tomto generickém smyslu Boha nazývati podstatou. Jinak by se podstata Božská lišila od podstat ostatních bytostí jen vlastnostmi specifickými aneb individuálními, jak pantheismus o Bohu učí. Mluvíme-li o podstatě Božské, pak rozumíme názvu tomu jen ve smyslu analogickém a vylučujeme jím z Boha jednak všechny případné vlastnosti a dokonalosti určující podstatu Božskou v její vnitřní jestotě, a jednak jím vyjadřujeme, že Bůh jest bytost konkretní, individuální, zvláštní, a že jest proto podstata prvá ve smyslu aristotelsko-scholastickém.

b) Pojem bytnosti (essentiae vel quidditatis).

Bytnost (essentia) v širším smyslu jest to, čím jest věc věcí, kterou jest. V tomto smyslu jest bytností nejen podstata, nýbrž také všechny její nahodilé vlastnosti a případnosti. Jako podstata jest podstatou tím, že subsistuje sama v sobě a nepo-

třebuje jiného nosiče, na němž by subsistovala, tak záleží bytnost případností v tom, že nesubsistují samy v sobě, nýbrž že subsistují jen na podstatě jako na svém nosiči, který je drží. Tak nemá toliko stříbro své vlastní bytnosti, které je činí stříbrem a liší je od každého jiného kovu, nýbrž i každá jeho jednotlivá vlastnost, jako jest velikost, barva, tvar, váha a to nejen každá tato vlastnost o sobě, nýbrž i celkový souhrn a soubor jejich, jak se nám na př. jeví v každém uměleckém díle ze stříbra vytvořeném.

Ale poněvadž každá případnost předpokládá podstatu, na níž toliko subsistuje, jest její jestota na podstatě tak závislá, že bez ní aspoň přirozeně nemůže ani existovati ani se mysliti. Případnost jest jestotou takořka jen druhého řádu. Proto ji také nazývají scholastikové nikoliv „ens", jako podstatu, nýbrž jen „ens entis", vyjadřujíce tím nejen její poměr k podstatě jakožto něčeho, co k ní přistupuje a připadá (accidit, odtud latinské „accidens" a naše případnost neb případek), nýbrž také co bez ní nemůže ani existovati. Případnost jest takořka jen doplňkem a dodatkem podstaty, který ji místněji omezuje a určuje, a proto také bytností v užším smyslu rozumí se ve filosofii jen podstata a nikoliv případnost. Bytnost v tomto užším smyslu jest tedy to, co činí věc podstatou v sobě a skrze sebe existující a co ji také věcně liší a rozeznává od případností, které neexistují samy v sobě a skrze sebe, nýbrž které existují jen v podstatě a skrze podstatu. Podstata a bytnost (v užším smyslu) jest jedna a táž věc, kterou jen v pomyslu lišíme, vyjadřujíce podstatou to, co stojí v sobě a vylučuje každého druhého nosiče, kdežto slovem bytnost rozumíme, co podstatu činí podstatou a liší ji od případností. Ale poněvadž podstata jest podstatou právě tím, že subsistuje v sobě a vylučuje každý podmět či podklad, na němž by existovala, proto oba tyto terminy vyjadřují jednu a touž věc, na niž toliko ve svém myšlení patříme s dvojího hlediska a proto také ji dvojím výrazem vyjadřujeme. A poněvadž bytnost znamená poslední ve věci samé obsažený důvod určující její vnitřní jestotu, proto ji můžeme definovati jakožto „ultimum essendi principium intrinsecum". Na bytnosti závisí jak nutné, tak i nahodilé vlastnosti každé věci, majíce v ní prvý původ, z něhož vycházejí, a poslední důvod, k němuž se zase vracejí.

c) Pojem přirozenosti.

Ačkoliv přirozenost má různé významy, znamená v ontologii bytnost věci samu, pokud tato jest posledním důvodem její činnosti, pokud se týče, trpnosti. Bytnost tedy nazýváme přirozeností, pokud ji (bytnost) myslíme činnou neb trpnou. Jakou má věc bytnost, takovou má také činnost a trpnost. Proto praví scholastikové: agere (nominativ) sequitur esse (akusativ).

Přirovnáme-li k sobě podstatu, bytnost a přirozenost v užším a vlastním smyslu, pak z rozboru těchto pojmů, jak jsme viděli, plyne, že není mezi nimi věcného rozdílu a proto jest možno

je zaměňovati. Proto také lze v Kristu mluviti o dvou podstatách, Božské a lidské, právě tak, jako o dvou bytnostech a přirozenostech, a všecky tyto tři různé výrazy znamenají vždy jednu a touž věc, toliko logické stanovisko, se kterého na ni pohlížíme, jest různé, a podle tohoto stanoviska se význam jejich toliko ve věcech vedlejších poněkud pozměňuje.

d) Hypostase (suppositum, ens subsistens, subsistentia) a osoba (osobnost).

V nauce o Nejsvětější Trojici a vtělení Syna Božího jest předůležitý rozdíl mezi podstatou, bytností a přirozeností na jedné a hypostasí (suppositem) a osobou na druhé straně. V rozdílu těchto pojmů jest obsažen nejvniternější smysl těchto tajemství. Bludy, které v Církvi za jejího dosavádního trvání vznikly, mají často svůj původ v nesprávných pojmech, které si různí kacíři o přirozenosti a hypostasi utvořili, a které pak přenášeli na poměr mezi jednou přirozeností (bytností podstatou) Božskou a mezi třemi Božskými osobami v Nejsvětější Trojici, jakož i mezi dvojí přirozeností a jednou osobou v Kristu.

Podstata, bytnost, přirozenost znamená, jak jsme pravili, to, co subsistuje v sobě, co činí věc věcí a co ji činí činnou neb trpnou. Podstatu můžeme mysliti buď ve smyslu abstraktním jakožto soubor všech podstatných známek a vlastností, kterými se věc řadí do jistého rodu a druhu. Tuto abstraktní všeobecnou podstatu vyjadřuje každá správná logická definice. Pravíme-li na př. že člověk jest „animal rationale", pak nepřihlížíme touto definicí k jednotlivým lidským jedincům, k Sokratovi, Platonovi, Aristotelovi atd., nýbrž máme na zřeteli jen to, co jest každému člověku bez rozdílu společného a vlastního a bez čeho není člověk již člověkem. Vypustíme-li z definice člověka animálnost, pak se člověk mění v čirého ducha, a vyloučíme-li z ní rationálnost, pak přechází v pouhé nerozumné zvíře. Aneb znamená podstata (subsistentia) konkretní podmět, v němž podstata abstraktní a všeobecná individuálně subsistuje. V tomto smyslu sluje podstata u řeckých ss. Otcův a spisovatelů „ὑπόστασις" (aspoň po sněmu efeském) „hypostase", u spisovatelů latinských, jmenovitě u scholastických, buď „suppositum" neb „ens subsistens". Rozdíl mezi podstatou a hypostasí jest poznati již z otázky, kterou se tážeme. Všeobecně lze říci, že otázkou: čím jest ta neb ona věc (quid aliquid sit), chceme poznati podstatu či přirozenost její, otázkou však, co jest (quis sit), jeji hypostasi (suppositum čili ens subsistens). Subsistuje-li v hypostasi čili suppositu podstata či přirozenost rozumem a svobodnou vůlí obdařená, pak sluje hypostase (suppositum, ens subsistens) osobou (persona, πρόσωπον). Hypostasi (suppositum) můžeme definovati: „est substantia completa, quae est sui juris, alteri incommunicabilis, habens in se proprium adaequatum principium suarum operationum."[1])

[1]) Cf. sv. Tom. In lib. III. Leat. dist. 6 qu. 1. art. 1.

Z definice uvedené patrno, že hypostasí (suppositem, ens subsistens, persona) může býti vždy jen podstata úplná. Specificky neúplné podstaty, které přirozeně směřují k vespolnému spojení a teprv v tomto spojení docházejí povahy podstaty úplné, nemohou býti hypostasemi (osobami). Proto tělo lidské od duše oddělené není osobou lidskou, není člověkem, ba ani tělem lidským, rovněž duše odloučena od těla, ačkoliv má v sobě svou vlastní subsistenci, není rovněž osobou lidskou, není člověkem, který vzniká teprv podstatným spojením obou těchto konstitutivních částí přirozenosti lidské, spojením duše a těla.

Hypostase, v níž podstata či přirozenost, konkretně a individuálně subsistuje, jest proto také bytostí svéprávnou, žádné jiné bytosti nesdělitelnou. Kdežto abstraktní specifická podstata a přirozenost náleží všem třeba nesčetným jedincům náležejícím k jednomu a témuž druhu a to úplně stejnou měrou a může se také jim sděliti, jest hypostase, v níž se abstraktní podstata takořka konkretně a individuálně vtělila, již vzhledem ke každé jiné hypostasi naprosto nesdělitelná. V hypostasi jest podstata a přirozenost tak omezena a ohraničena, že náleží jen této jediné hypostasi a žádné jiné. Z tohoto důvodu subsistuje jen o sobě a skrze sebe a proto také všechny činnosti (a trpnosti) jsou výlučně jen jejími činnostmi (a trpnostmi). Pracuje-li na př. člověk A, jest jeho práce jen jemu vlastní a nemůže býti prací osoby B, C, atd. Kdežto podstata a přirozenost in abstracto náleží všem jedincům téhož druhu, jest podstata „in concreto" jen jedinému a zvláštnímu jedinci vlastní vylučujíc ze sebe a od sebe každého druhého jedince. A jako jest podstata konkretní (hypostase) vlastní jen jedinci, jehož jest individuální a zvláštní podstatou, tak přináleží i činnost její jen této konkretní a zvláštní hypostasi.

Než však slovo hypostase nabylo tohoto zvláštního významu nyní jak ve filosofii tak i theologii katolické obecně užívaného, zakusilo v křesťanském starověku několika proměn smyslu svého. Etymologicky jest od vozenood řeckého časoslova „ὑφίστημι", které znamená tolik jako latinské suppono, subjicio, substituo = podkládám, podvrhuji, zastupuji, a má týž význam, jako latinské „substantia" čili „natura" a nikoliv jako později od scholastiků utvořené a užívané slovo „suppositum" čili „ens subsistens", někdy také „res naturae" neb „hoc aliquid" zvané. A tak se stalo, že ve staré Církvi mělo různý význam, znamenajíc někdy nynější „hypostasi" čili osobu, někdy však podstatu a přirozenost. A jelikož tohoto různého významu zneužívali různí bludaři buď na zatajení neb obhájení svých heresí, hlavně o Nejsvětější Trojici a osobě Kristově, Bohu a člověku, byli ss. Otcové a spisovatelé církevní nuceni význam a smysl těchto terminů tou měrou vymeziti a určiti, aby nebylo v Církvi samé a v její nauce naproti kacířům žádné pochybnosti, v jakém smyslu jest na vysvětlení a obhájení oněch tajemství užívati slova podstata, bytnost a přirozenost a slova „hypostase" čili „ens subsistens".

11*

Že slovo hypostase ve staré Církvi znamenalo i v samých jejích dekretech dogmatických podstatu či přirozenost, patrno ze samého sněmu nicejského I. (r. 325), jenž ve svém symbolu proti Ariovi praví, že Církev katolická ze svého lůna vylučuje každého, kdo by tvrdil, že byla doba, kdy nebylo Syna, aneb že ho nebylo před jeho narozením, aneb že z jiné podstaty aneb bytnosti vznikl, než z podstaty Božské. Řecký text tohoto symbolu praví: „τοὺς δὲ λέγοντας· ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν . . . ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι.“ Z těchto slov je zjevno, že sněm nicejský rozuměl slovu „ὑπόστασις“ v jeho etymologickém smyslu a proto také latinský překladatel textu řeckého (Hilarius Pictaviensis) zcela správně praví: „ex alia substantia aut essentia.“

Tedy hypostase v symbolu nicejském má týž smysl jako latinská „substantia“ a proto se klade vedle slova „οὐσία“ (essentia), jakožto termin synonymní. Neznamená tedy konkretního a zvláštního individua, které výraz ten v pozdější době vyjadřoval.[1]) Po sněmu tomto počal však převládati význam slova „οὐσία“ ve smyslu podstaty či přirozenosti, kdežto slovo „hypostase“ znamenalo pravidelně tolik, co osoba (persona), ačkoliv Thomassin a Petavius praví, že až do IV. století ss. Otcové a spisovatelé církevní oba tyto terminy zpravidla zaměňovali. Než proti nim svědčí na př. sv. Basilius a sv. Cyrill Alexandrinský, z nichž prvý praví, že v témže poměru stojí „οὐσία“ k „ὑπόστασις“, jako pojem všeobecný k věci zvláštní.[2]) A sv. Cyrill se rovněž kloní k témuž názoru o poměru mezi „οὐσία“ a „ὑπόστασις“, když praví: „Podstata (οὐσία), jak se zdá, znamená vždy něco všeobecného, kdežto „ὑπόστασις“ jest jméno vyjadřující každou jednotlivou věc ve všeobecném pojmu podstaty zahrnutou“.[3])

Mimo slovo „οὐσία“ užívali řečtí spisovatelé církevní na označení Božské a lidské podstaty v Kristu často také slova „φύσις“ (přirozenost). Ačkoliv jestotu Božskou jest vyjadřovati případněji slovem „οὐσία“, než slovem „φύσις“, které mimo vlastní smysl, podle něhož věcně znamená totéž, co „οὐσία“, má ještě mnohé jiné významy,[4]) přece slovo to zobecnělo vedle „οὐσία“ tou měrou, že se ho u Řeků namnoze v témže smyslu užívalo podle příkladu samého sv. Pavla, jenž píše ke Galatským: „Sed tunc quidem ignorantes Deum iis, qui natura (φύσει) non sunt dii, serviabetis“.[5]) Téhož slova ve smyslu podstaty či bytnosti užívá také sv. Petr.[6])

Vedle hypostase na vyjádření rozumné bytosti individuální zobecněl u Řeků namnoze výraz „πρόσωπον“ a v Církvi latinské

[1]) Cf. I. Tixeront: Histoire des Dogmes, II. sv., 3. vyd. Paříž 1909, str. 36.
[2]) Epist. 349.
[3]) Dial. I. de Trinitate.
[4]) Cf. Moji filosofii dle zásad sv. Tom. I. díl (2. vyd.) str. 520 sld.
[5]) 4. 8.
[6]) II. Petr 1, 4.

slovo „persona", jež jest jen opis smyslu řeckého slova „πρόσωπον". Slovo „πρόσωπον" (od πρός a ὤψ, oko) znamená masku či nátvařku, kterou herci zastírají svůj obličej, kdykoliv představují na jevišti nějakou osobu. A poněvadž skrze tuto nátvařku osoba na jevišti představovaná mluví, nazvali Římané masku „persona" od slova „personare", což znamená zníti či zvučeti skrze něco. Z toho patrno, že ani řecké „πρόσωπον" ani latinské „persona" podle svého významu etymologického neznamená rozumné konkretní a individuální bytosti, nýbrž že jen nahodilým užíváním nátvařky čili masky k hereckému představování různých zvláštních osob nabyla významu individuální rozumné bytosti. V našem českém jazyku máme pro vyjádření tohoto pojmu převýznamné slovo: „osoba". Ačkoliv v širším a méně vlastním smyslu existuje i každá hmotná bytost „o sobě" a tak jest jistou měrou také osobou, přece duch jazyka našeho nepřipouští tohoto smyslu a užívá ho výhradně jen na vyjádření rozumné individuální bytosti, ať již tato bytost jest fysická, jako osoba A, B, C atd., aneb mravní, jako jest církevní a státní společnost a různé spolkové organisace atd. Neboť jen rozumná a svobodná bytost jest v pravém a vlastním smyslu „o sobě", jsouc takořka zvláštním, zcela samostatným světem, jenž jen z jejího vlastního nitra vytryskuje a v tomto nitru se vyvíjí, zdokonaluje a svého aspoň neprostředního cíle dochází. A proto naše české slovo „osoba" má hluboký filosofický smysl, vyjadřujíc jasně a určitě, jako snad v žádné jiné řeči, pojem duchové bytosti nade vši hmotnou přírodu nevýslovně povýšené a povznesené.

V nejvlastnějším a nejvýlučnějším smyslu jest osobou ovšem jen Bůh, jenž jakožto bytost naprosto dokonalá nepotřebuje ani ku své existenci ani ku své činnosti žádné jiné bytosti vedle sebe a proto existuje a působí naprosto sám „o sobě". V tomto smyslu jest Bůh „osobou" „per excellentiam", nemaje vedle sebe bytosti druhé sobě rovné. Ale poněvadž i andělé a lidé jsou podle obrazu Božího stvořeni a proto Bohu, bytosti nekonečně rozumné a naprosto svobodné, podobni, proto také vším právem nazýváme je naproti všem ostatním bytostem vnějšího hmotného světa „osobami", bytostmi totiž, jež jsouce obdařeny duchovým životem a majíce v tomto životě vlastní princip všech svých činností jsou samosprávny a proto také za své skutky zodpovědny.

Ještě zbývá vysvětliti význam slova „subsistentia" a „personalitas" (osobnost). Slovo „subsistentia" liší se od supposita (ab ente subsistente) a osobnost od osoby jako pojem bytosti abstraktní od bytosti konkretní. Subsistence znamená tedy způsob jestování (modum essendi), jímž podstata (úplná) stává se samoprávnou (sui juris), druhé podstatě nesdělitelnou a má svůj vlastní princip činnosti a trpnosti. Je-li tato podstata rozumná, pak subsistence sluje osobností. Každá osobnost jest subsistencí, nikoliv však naopak. Pojem subsistence jest tedy širší,

než pojem osobnosti, poněvadž každé „ens subsistens“ (suppositum) není supposite m rozumným.

Přehlédneme-li ke konci jaksi souborně všechny tyto pojmy, pak jest hlavně na zřeteli míti podstatu věcí „in abstracto“ a „in concreto“. Prvá znamená podle terminologie nyní v dogmatice a filosofii úplně ustálené a všeobecně přijaté podstatu (substantiam), bytnost (essentiam) a přirozenost (naturam). Druhá podstata vyjadřuje hypostasi (suppositum, ens subsistens, řecky také ὑποκείμενον) a je-li hypostase bytostí rozumem a svobodnou vůlí obdařena, pak sluje u Řeků „πρόσωπον“ aneb také „ὕπαρξις“, v latinské Církvi pak osobou (persona).

V nauce jak o Nejsvětější Trojici, tak i o Bohu vtěleném jest přísně míti na zřeteli, že každé věcné stotožňování pojmu přirozenosti a hypostase jest nejnebezpečnějším kacířstvím vyvracejícím z nejhlubších základů zjevenou nauku jak o Nejsvětější Trojici tak i o vtělení Syna Božího. Neboť podle nauky zjevené jsou v Božské Trojici tři věcně odlišné hypostase či osoby a jedna jen přirozenost a v Kristu po jeho vtělení jedna hypostase či osoba a dvě podstatně různé přirozenosti. Kdyby však přirozenost byla s hypostasí či osobou naprosto jednou a touž věcí, pak by v Nejsvětější Trojici musily býti právě tak tři přirozenosti, jako jsou v ní tři osoby, a Bůh by nebyl již trojjediným, nýbrž trojím, jak tritheismus hlásá. Připustí-li se však v Bohu jen jedna přirozenost, pak jest v něm také jen jedna osoba, jak antitrinitáři bludně učili. A podobně také v Kristu bylo by z totožnosti přirozenosti a osoby nutně souditi buď z jednoty osoby také na jednu jen přirozenost, jak učili o Kristu monofysité, aneb z dvojice přirozenosti také na dvojici osob, jak nestoriáni o Kristu smýšleli. Proto zcela správně jim vytýká Maxentius v první polovici 6. století, že jejich blud, jenž Krista ve dvě osoby dělí, nutně plyne z totožnění pojmů přirozenosti a osoby. „Toť jest příčina vašeho bludu“, tak píše, „že nedovedete rozpoznati, jaký jest rozdíl mezi osobou a přirozeností, zaměňujíce oba tyto pojmy. Neboť nechápete, že může býti přirozenost bez (sourodné) osoby.“[1]) Přirozeně subsistuje ovšem každá přirozenost ve své vlastní sourodné hypostasi, tak že jest konkretní přirozenost a její hypostasi pokládati za jednu a touže věc. Na tomto stanovisku stála filosofie řecká, jak patrno z jejího nejhlavnějšího representanta Aristotela. Avšak Zjevení Boží nás poučilo, že jest přesně lišiti přirozenost a osobu, a že proto mohou býti tři osoby v jedné přirozenosti, jako jest v Nejsvětější Trojici, a že opačně může také jedna Božská osoba subsistovati ve dvou různých přirozenostech, v Božské od věčnosti

[1]) Dial. 1. (Srv. Hurter Theol. spec. tom. II. [edit. 3.] Oeniponte 1885, p. 378.) Migne Series Patr. graec. tom. 86, p. 115—158.

a v lidské v čase, jak jest v Kristu. Zjevení Boží potvrdilo, co přirozeně v pojmech podstaty (přirozenosti) a hypostase či osoby jest správného, avšak naukou o Nejsvětější Trojici a vtělení Syna Božího rozšířilo jejich přirozenou pravdu a tím zdokonalilo názor, jehož rozum lidský přirozenými svými silami může o poměru mezi osobou a jednotlivou a zvláštní přirozeností nabýti. Přirovnáme-li k sobě tyto dva pojmy, pak seznáme mezi nimi tyto protiklady: 1. Hypostase znamená vždy celou bytost konkretní a individuální, přirozenost však to, co činí hypostasi tou neb onou bytostí. 2. Hypostase značí podmět, jenž jest vlastníkem, majetníkem a držitelem přirozenosti, kdežto přirozenost vyjadřuje to, co jest hypostasi vlastního; 3. hypostase jest to, co jeví činnosti své přirozenosti vlastní (principium quod agit), přirozenost však jen to, čím hypostase působí (principium quo agit).[1])

Z poměru mezi hypostasí a individuální přirozeností plyne již také, co jest souditi o Boëthiových definicích o pojmu přirozenosti a osoby, které mnozí theologové a filosofové za své přijali. Podle Boëthia jest „natura unamquamque rem informans specifica differentia." Tato definice však, jak se zdá, vylučuje z pojmu přirozenosti „genus proximum" a klade její bytnost pouze do specifické známky, která „genus proximum" v jeho rodové všeobecnosti určuje a řadí jej do jistého určitého druhu. A proto se nám tato definice nezamlouvá, což jest také říci o jeho definici osoby, o níž praví, že jest „naturae rationalis individua substantia." I tato definice jest sama o sobě, tak jak zní, nesprávná, poněvadž nevyjadřuje hypostatické povahy osoby. Jen tenkráte bylo by možno ji připustiti, kdyby slova: „individua substantia" vyjadřovala zvláštní a jednotlivou podstatu, která jen v jisté určité konkretní bytosti subsistuje a touto subsistencí kdyby ze sebe vylučovala nejen každé rozmnožení, nýbrž také každé spojení s kteroukoliv vyšší hypostasí, jímž by se stala její skutečnou aneb aspoň logickou částí.[2])

§ 29.

V. O unii hypostatické.

Vysvětlivše pojmy přirozenosti a hypostase a osoby můžeme již přistoupiti k vysvětlení a odůvodnění tajemství vtělení Syna Božího, jež právě záleží ve spojení obojí přirozenosti Kristovy, Božské a lidské, v jedné a též jeho Božské osobě. Tímto spojením se stýkají a slučují v Božské osobě Kristově obě přirozenosti jeho tou měrou, že po tomto spojení stávají se jedním suppositem, jednou hypostasí, jednou osobou. Proto sluje také toto spojení obou přirozeností Kristo-

[1]) Cf. Lehmen. Lehrbuch der Philosophie I. Band Freib. im Br. 1899. S. 391 fl.

[2]) Cf. Lehmen. l. c. S. 392; l. Tixeront l. c. 349 sq.

vých v jeho Božské osobě spojením hypostatickým čili osobním. Lidská přirozenost, kterou Syn Boží na sebe přijal všemohoucí působností Ducha Sv. z nejčistšího lůna Panny přesvaté, nesubsistuje přirozeně v sourodné lidské hypostasi, jako subsistuje u každého jiného člověka, nýbrž subsistuje nadpřirozeně v hypostasi Božské, druhé v Nejsvětější Trojici, tak že tato hypostase od okamžiku vtělení jest nejen hypostasí Božské, nýbrž také lidské přirozenosti Kristovy. Tato druhá Božská osoba stala se vtělením také držitelkou a ředitelkou lidské přirozenosti. A proto jest Kristus v jedné osobě Bůh a člověk, čili Bohočlověk. Kristus jako druhá osoba Božská, v níž subsistuje od věčnosti přirozenost Božská, jsa mimo svou notionální vlastnost ve všem Otci a Duchu Sv. roven, má všecky vlastnosti a dokonalosti Božské. Ale poněvadž táž Božská osoba přijala na sebe v čase také přirozenost lidskou, učinivši ji od okamžiku, kdy ji na sebe přijala, svou vlastní přirozeností, jest Kristus právě tak pravý člověk, jako jest pravý Bůh. A poněvadž přirozenost Božská a lidská subsistuje v jedné a téže osobě Božské, druhé v Nejsvětější Trojici, proto všecky činnosti Kristovy, ať je působí skrze svou Božskou neb lidskou přirozenost, působí vždy osoba Božská. A poněvadž Syn Boží vtělením svým povznesl svou přirozenost lidskou k důstojnosti své Božské osoby, tedy k důstojnosti nekonečné, má všecko, co souvisí s přirozeností lidskou v Kristu, cenu nekonečnou. Proto má také každý i sebe nepatrnější skutek, každé i nejmenší utrpení Kristovo cenu nekonečnou.

§ 30.

Kristus jako Bůh a člověk jest jedna fysická Božská osoba.

Dokázali jsme, že Kristus jest člověk se všemi dokonalostmi lidskými a zároveň také Bůh se všemi vlastnostmi Božskými. Nyní jest nám podati důkaz, že Kristus jako člověk a Bůh jest jedna a táže Božská osoba, tak že v této osobě jsou obě přirozenosti, Božská a lidská něčím jedním. Abychom této jednotě, kterou Církev sv. nazývá jednotou osobní či hypostatickou, správně porozuměli, jest nutno, pojem jednoty zevrubněji vysvětliti.

Jednota jest buď mathematická (numerická) neb ontologická.

Mathematická jednota vylučuje množství a to buď ve smystu relativním aneb naprostým. Ve smyslu relativním vylučuje mathematická jednota skutečné množství, ale připouští možnost jeho. Tak existuje jen jeden vesmír. Kdyby však Bůh chtěl, mohl by v každém okamžiku tvořiti nové všemíry. Proto mathematická jednota skutečného všehomíru jest jen relativní. Naprostá jednota vylučuje nejen skutečné množství, nýbrž i možnost jeho. A takovouto naprostou mathematickou jednotou jest jen Bůh, jenž jest nejen jeden, nýbrž také jediný, poněvadž vedle Boha nelze vůbec druhé bytosti Božské ani pomysliti.

A poněvadž Kristus Bůh a člověk jest Božská osoba, druhá v Nejsvětější Trojici, která naprosto vylučuje možnost jiné druhé Božské osoby, proto jest i Kristus jako Bůh a člověk mathematicky či numericky naprosto jen jeden.

Mimo mathematickou jednotu jest také jednota ontologická (bytoslovná), která vylučuje rozdělenost. Co jest v sobě nerozděleno, jest ontologicky jedno. A poněvadž věc může různým způsobem býti v sobě nerozdělena, proto rozeznáváme jednotu ontologickou buď přírozenou, (bytnou, podstatnou, unitas per se) aneb případnou (unitas per accidens).

Přirozená jednota tkví v přirozenosti věci samé. Tak jest rostlina, živočich, člověk „unum per se".

Co však tak jest jedno, že jednoty nemá samo sebou, nýbrž toliko ze zevnější příčiny, sluje „unum per accidens". Tak jest na př. hromada písku (unitas aggregationis), knihovna, zahrada atd. (unitas ordinis) jednotou případnou (unum per accidens). K případné jednotě náleží také jednota mravní, jakou jsou různé spolky, manželé, dva přátelé atp.

Tážeme-li se, v jakém smyslu jest Krista, Boha a člověka nazývati ontologicky jedním (unum), musíme z něho vyloučiti každou případnou jednotu ať jest to jednota aggregační, neb řadová, neb mravní. Neboť v každé této jednotě zůstávají jednotliví členové v této jednotě obsažení vždy samostatnými jedinci či supposity a stávají se něčím jedním a jednotným toliko zevně, ať jsou jen na sobě pouze bez ladu a skladu nakupeni, aneb jsou spojeni podle jistého rozumného plánu, pokud se týče, podle mravního zákona.

Jednota Božké a lidské přirozenosti v Kristu může býti jen přirozená, bytná a podstatná a to nejen v tom smyslu, že jsou v něm dvě přirozenosti či bytnosti a podstaty spojeny, nýbrž že i termin či výmez tohoto spojení jest přirozeně, bytně či podstatně něčím jedním. A poněvadž termin, ve kterém jest Božská a lidská přirozenost v Kristu něčím jedním, jest Božská osoba, proto sluje spojení jejich spojením osobním či hypostatickým.

Ježíš Kristus jest pravý člověk a pravý Bůh v jedné Božské osobě. A proto Kristus, jenž jest pravý člověk, jest týž, jenž jest také pravý Bůh. Obě přirozenosti Kristovy, ačkoliv jsou rozdílné, nejsou od sebe odděleny čili rozděleny, nýbrž jsou od okamžiku vtělení druhé Božské osoby nerozdílně se sebou spojeny. Z toho patrno, že Kristus jest jen jedna osoba a to osoba Božská, druhá v Nejsvětější Trojici, a tato osoba Božská není toliko osobou Božské, nýbrž i lidské přirozenosti Kristovy, která proto subsistuje místo své konnaturální či sourodné osoby lidské v osobě Božské. A poněvadž v této Božské osobě subsistuje dvojí přirozenost, Božská od věčnosti, lidská od okamžiku vtělení, proto vším právem Zjevení Boží připisuje jednomu a témuž Kristu vlastnosti a činnosti jak lidské tak i Božské.

Jedná-li však o něm jako o Bohu, neupírá mu přirozenosti lidské, nýbrž toliko k ní „hic et nunc" výslovně nepřihlíží, a připisuje-li mu naopak vlastnosti a činnosti lidské, nevylučuje z něho přirozenosti Božské a jejich vlastností a dokonalostí, nýbrž toliko jich mlčením pomíjí. A kdykoliv zároveň jedná o obou přirozenostech a jejich vlastnostech a činnostech, vždy je vztahuje jen k jedné osobě Božské, jež jest Bohem a člověkem.

a) Důkazy z Písma sv.:

Na důkaz uvedeme jen některé texty Písma sv.

Tak praví Božský Spasitel v rozmluvě s Nikodemem sám o sobě: „Nikdo nevstoupil na nebe, leč jen ten, jenž s nebe sestoupil, (totiž) Syn člověka, který jest v nebi".[1]) Těmito slovy praví zcela jasně, že on, Syn člověka, jenž k Nikodemovi mluví, jest zároveň Syn Boží, jenž sestoupil s nebe, a jest zároveň v touž dobu, kdy s Nikodemem rozmlouvá, nejen na zemi, nýbrž i v nebi.

Podobně praví Kristus, že jest Bůh a člověk, když na slavnosti stánků v podloubí chrámu Šalomounova na otázku Židů, kteří ho tu obstoupli a na něho naléhali, aby jim otevřeně řekl, zda-li on jest Krlstus, přislíbený Messiáš, odpověděl mezi jiným také: „Já a Otec jedno jsme",[2]) aneb když při jiné příležitosti prohlašuje, že není na něm hříchu,[3]) že má moc působiti zázraky, jako Otec,[4]) že mu náleží táž úcta Božská, jako Otci,[5]) že udělí těm, kdož v něho věří, života věčného.[6]) Těmito a podobnými výroky praví o sobě Kristus, že jest nejen člověk, za jakého ho Židé pokládali, nýbrž že jest zároveň také Bůh v jedné a téže osobě.

Jednoho a téhož Krista mají také ss. apoštolé na zřeteli, kdykoliv o něm buď jako o Bohu neb o člověku jednají.

Tak praví sv. Jan hned v prvé hlavě svého evangelia: „A Slovo tělem učiněno jest a přebývalo mezi námi".[7]) O Slovu hned na počátku této hlavy praví, že bylo od věčnosti, že jest osobou odličnou od Osoby Otcovy, že jest pravý Bůh, Stvořitel nebe i země. A nyní o témže Slově dokládá, že se stalo člověkem a přebývalo mezi námi. A proto Slovo Božské a Slovo člověkem učiněné jest jedna a táže osoba Božská, jeden a týž Kristus.

Touž pravdu hlásá sv. Jan také ve svém prvém listu, v němž hned na počátku píše: „Co bylo od počátku, co jsme slyšeli, co jsme viděli svýma očima, co jsme prohlédli a ruce naše ohmataly, o Slově života, — zvěstujeme také

[1]) Jan 3, 13.
[2]) Jan 10, 30.
[3]) Jan 8, 46.
[4]) Jan 5, 19—23.
[5]) 8, 49.
[6]) 8, 51.
[7]) 1, 14.

vám".[1]) A opět: „Kdokoli vyznává, že Ježíš jest Syn Boží, Bůh zůstává v něm a on v Bohu."[2]) A „Kdo jest, jenž přemáhá svět, leč ten, kdo věří, že Ježíš jest Syn Boží."[3]) Není tedy jiný Ježíš, Syn Marie, jehož apoštolé viděli, slyšeli a jehož viděli na kříži umírati, jehož po vzkříšení rukama ohmatali, a jiný Syn Boží, jenž jest věčný a není smrti podroben, nýbrž ten, jenž jest Synem Božím, jest také člověkem, a ten, jenž jest člověkem, jest také Synem Božím. Kristus není tedy dvojí osobou, nýbrž jen jednou ve smyslu fysickém a numerickém.

Tuto zásadní pravdu veškerého křesťanství hlásá s naprostou jasností také sv. apoštol Pavel.

V listu k Římanům píše: „Z nichž (Židů) jest Kristus podle těla, jenž jest nade všecko Bůh požehnaný na věky. Amen".[4]) Tedy Kristus, jenž podle těla jest potomkem Abrahamovým, jest také svrchovaným, na věky požehnaným Bohem. Jeden a týž Kristus, jedna a táže osoba, jest zároveň Bůh a člověk. A týž smysl má již častěji uvedený výrok sv. Pavla v listu k Filippenským: „Jenž jsa ve způsobě Boží nepoložil si za loupež, že jest rovný Bohu, nýbrž sebe sama zmařil, přijal způsobu zlužebníka tím, že podobným se stal lidem a ve vnějším zjevu byl shledán jako člověk".[5]) Kristus, pravý a Otci soupodstatný a rovný Bůh, stal se člověkem také nám ve všem (mimo hřích) rovným. Božská osoba mohla se jen tak státi člověkem, že přijala v jednotu své Božské osobnosti přirozenost lidskou prostou sourodné osobnosti lidské. Jinak by byly v Kristu dvě osoby, Božská a lidská, a sv. Pavel by nemohl tvrditi, že Kristus, rovný Otci přirozeností Božskou, stal se rovným lidem přirozeností lidskou. Podobně píše ke Korintským. „Jednaje o rozdílu mezi moudrostí lidskou a moudrostí Božskou, praví, že moudrost Božská jest tajemna a skryta a že ji Bůh předurčil od věčnosti k naší slávě, které však Židé nepoznali, neboť kdyby ji byli poznali, Pána slávy nebyli by nikdy ukřižovali".[6]) Sv. Pavel hlásal Korinťanům moudrost Boží tajemnou, která by byla rozumu lidskému zůstala na vždy skryta, kdyby jí Pán slávy, Syn Boží nebyl člověčenstvu odhalil. A poněvadž Židé nepoznali moudrosti té, od věčnosti určené k naší slávě, proto ukřižovali Spasitele světa, jenž jsa osobní slávou Boha Otce stal se také původcem a zdrojem slávy pro všecko člověčenstvo. Jedna tedy hypostase či osoba jest zároveň Bůh a člověk, Bůh jako Pán slávy a člověk jako tvor, jenž byl ukřižován. Pán slávy byl tedy ukřižován a ten, jenž byl ukřižován, jest Pán slávy.

[1]) I. 1, 1—3.
[2]) Ibid. 4, 15.
[3]) Ibid. 5, 5.
[4]) Řím. 9, 5.
[5]) 2, 6, 7.
[6]) I. Kor. 2, 8.

A ke Galatským píše: „Když však přišla plnost času, Bůh poslal Syna svého, učiněného ze ženy“.[1]) I tu prohlašuje sv. Pavel, že Kristus jest zároveň Syn Boží od věčnosti od Boha zplozený a proto s ním soupodstatný a zároveň také člověk, jenž ze ženy vzal na sebe přirozenost lidskou, a že proto Kristus Bůh a Kristus člověk jest jeden Kristus, jedna osoba Božská, v níž obě přirozenosti subsistují, Božská od věčnosti, lidská od okamžiku vtělení.

Týž smysl mají slova sv. Pavla, která napsal k Římanům: „Ten, jenž ani vlastního Syna neušetřil, nýbrž za nás všecky jej vydal, — kterak s ním nedá nám všeho?“[2]) Vlastního Syna podle jeho Božské přirozenosti nemohl Bůh Otec neušetřiti a na smrt vydati. Proto musil Syn Boží se státi člověkem. Tu zase jedna a táž hypostase či osoba jest zároveň Bohem a člověkem.

Když sv. Petr a Jan uzdravili chromého od narození u brány chrámové „krásnou“ zvané, a lid přítomný plný úžasu nad tímto zázrakem se k němu sběhl, tu sv. Petr jim pravil, že neuzdravili chromého svou vlastní silou a mocí, nýbrž mocí Ježíše Krista, „kterého vy jste vydali a zapřeli před Pilátem, když on usoudil, aby byl propuštěn; vy však jste zapřeli Svatého a Spravedlivého a žádali jste, aby vám byl darován muž vražedník; původce života jste zabili“.[3])

Sv. Petr vytýká tu Židům zcela zřejmě bohovraždu. Text řecký zní: „Ὑμεῖς δὲ τὸν ἅγιον καὶ δίκαιον ἠρνήσασθε καὶ ᾐτήσασθε ἄνδρα φονέα χαρισθῆναι ὑμῖν, τὸν δὲ ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ἀπεκτείνατε.“ Slova „ἅγιον καὶ δίκαιον“ mají člen „τὸν“, což znamená, že Kristus jest Svatý a spravedlivý „per excellentiam“, an v sobě zahrnuje vši svatost a spravedlnost a proto jest také původcem a zdrojem svatosti a spravedlnosti veškerému lidskému pokolení. Sv. Petr nazývá Krista také původcem života a to života vůbec, tedy nejen života přirozeného, nýbrž i nadpřirozeného, jenž v milosti posvěcující záleží. A tohoto Svatého a Spravedlivého, jenž jest zároveň původcem a dárcem veškerého našeho života, Židé zabili. A poněvadž nemohl býti zabit podle své Božské přirozenosti, musí se svou Božskou osobou spojovati také přirozenost lidskou, ve které jediné mohl smrt podstoupiti. A proto jest Kristus jedna a táže Božská osoba, pravý Bůh a pravý člověk.

b) Důkazy z Tradice:

Víra v Krista Boha a člověka v jedné Božské osobě jest nejhlubším a nejpodstatnějším základem, na němž veškero křesťanství od dob Kristových až do nynějška jest zbudováno a na němž stojí. Víra tato vždy pronikala a řídila a proniká a řídí dosud veškeren život křesťanských národů. S touto pravdou

[1]) 4, 4.
[2]) Řím. 8, 32.
[3]) Skut. 3, 12—15.

Církev stojí a padá. Proto také stála na stráži po všecky věky svého trvání nad touto pravdou a odrážela ihned se vší rozhodností každý útok, který na ni se strany kacířů a bludařů byl buď přímě neb jen nepřímě činěn. Podati úplný a vystížný důkaz, že Církev od svého založení víru v Krista, Boha a člověka v jedné Božské osobě po všecky věky hlásala, jest nemožno. Neboť pak bylo nutno napsati dějiny Církve sv. a k tomu ještě vyňati z různých vyznání víry, jakož i ze skutků mučedníků a ze spisů ss. Otců celé stati, jež jednají o jedné osobě Kristově, v níž subsistuje dvojí přirozenost, Božská a lidská. Proto nezbývá, než uvésti jen takořka na příklad některé doklady:

α) z nejstarších symbolů a
β) církevních sněmů.

Od důkazu ze ss. Otců můžeme zde upustiti. Vždyť pravda tato jest světoznámá. Kdo jen poněkud se ohlédl po dějinách lidského pokolení po Kristu, musí býti přesvědčen, že osoba Kristova, Bůh a zároveň člověk, svou naukou, svými ctnostmi, svými milostiplnými prostředky, kterými se sdílí o svůj Božský život s pokolením lidským, jest pružinou veškerého života lidského, jenž z Krista vytryskuje a ku Kristu vede všechny duše, které nebeskému jeho vlivu a kouzlu se neuzavírají.

α) Důkazy z nejstarších symbolů víry:

Tak praví symbolum apoštolské podle svého novějšího západního (římského) textu: „Věřím v Boha Otce všemohoucího i v Jezu Krista, Syna jeho jediného, Pána našeho, jenž se počal z Ducha Sv., narodil se z Marie Panny, trpěl pod Pontským Pilátem, ukřižován umřel, a pohřben jest“ . . . Symbolum toto přikazuje nám právě tak věřiti v Ježíše Krista jako v Boha Otce všemohoucího. Proto musí býti Kristus právě tak Bohem, jako jest Bůh Otec. Kdyby byl však Kristus pouhý člověk, nemohla by Církev nám přikazovati v něho jako v Boha Otce věřiti. A na důkaz že jest pravý Bůh, praví o něm, že jest jediný Syn Boha Otce. A o tomto Kristu Bohu a Pánu našem praví dále, že se počal z Ducha Sv., narodil se z Marie Panny, že trpěl, že byl ukřižován a umřel a byl pohřben. Všechny tyto vlastnosti mohou o Kristu platiti jen jako o člověku. A proto jedna a táže osoba Božská jest Bohem a člověkem.

Ještě jasněji a určitěji vyjadřují východní symbola jednotu Božské osoby Kristovy a dvě přirozenosti v ní subsistující. Tak praví text symbola, jejž uvádí sv. Cyrill Jerusalémský ve svých katechesích: „Πιστεύομεν . . . εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆν . . . σαρκοθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα“.[1]) (Věříme v jednoho Pána Ježíše Krista, jednorozeného Syna Božího . . . vtěleného a člověkem učiněného.) A symbolum zvané symbo-

[1]) Denzinger 9.

lem sv. Epifania praví podobně: „Πιστεύομεν ... εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ θεοῦ Πατρὸς μονογενῆ, ... θεὸν ἀλήθινον ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, ..τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους, καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν καθελθόντα καὶ σαρκωθέντα, τουτ-έστι γεννηθέντα τελείως ἐκ τῆς ἁγίας Μαρίας τῆς ἀειπαρθένου ... παθόντα δὲ τὸν αὐτὸν ἐν σαρκὶ καὶ ἀναστάντα καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἐν αὐτῷ τῷ σώματι.“ (Věříme ... v jednoho Pána Ježíše Krista Syna Božího, zrozeného z Boha Otce, jednorozeného ... pravého Boha z pravého Boha ... jenž pro nás lidi a pro naši spásu sestoupil (s nebe) a vtělil se z Marie Panny, jenž trpěl v těle a vstal z mrtvých a vstoupil v témže těle na nebesa.)[1])

V obou těchto symbolech praví se o Kristu, že jest jen jeden Pán Ježíš Kristus a tento že jest jednorozený Syn Boží, jenž k naší spáse vzal na sebe tělo lidské, stal se člověkem, vstal z mrtvých a vstoupil na nebesa.

Podobně praví symbolum zvané „fides Damasi“: „Věříme v jednoho Boha Otce všemohoucího a v jednoho Pána našeho Ježíše Krista Syna Božího... jenž chtěje nás spasiti a vyplniti Písma, sestoupil od Otce... počal se z Ducha Sv. a narodil se z Marie Panny..., jenž jest dokonalý ve své Božské i v naší lidské přirozenosti..., jenž působí jako Bůh a umírá jako člověk..., jenž zvítěziv nad vládou smrti vstal třetího dne z mrtvých s týmž tělem, ve kterém se narodil, trpěl a zemřel.“[2])

A symbolum zvané sv. Athanasia vysvětlivši v první části zjevenou nauku o Nejsvětější Trojici ukládá v druhé části každému, kdo chce dojíti spásy, že právě tak musí věřiti, že Pán náš Ježíš Kristus jest Syn Boží, pravý Bůh a pravý člověk, a ačkoliv jest Bůh a člověk, že nejsou dva, nýbrž jen jeden Kristus, jenž trpěl pro naši spásu, sestoupil do pekel, třetího dne vstal z mrtvých a vstoupil na nebesa a sedí na pravici Boha všemohoucího. Jednota hypostase Kristovy a dvě přirozenosti, Božská a lidská v ní subsistující nemohou býti jasněji a určitěji vyjádřeny, než jak v těchto dvou symbolech jsou vysloveny.

β) K symbolům se řadí výroky nejstarších sněmů, především sněmů všeobecných. Tak zavrhl sněm efeský (431) blud Nestoriův, schváliv anathematismy Cyrilla Alexandrinského, z nichž druhý zní: „Kdo by popíral, že se Slovo Otcovo spojilo podle hypostase (osoby) s tělem a že jest jeden Kristus se svým vlastním tělem, a že týž jest zároveň Bůh a člověk, budiž z Církve vyloučen“.[3]) A sněm chalcedonský (451): „Vyznáváme, že jest nám věřiti v jednoho a téhož Krista, Syna, Pána, jednorozeného, subsistujícího ve dvou přirozenostech nesmíšeně (inconfuse, ἀσυγχύτως), nezměnitelně (immutabiliter, ἀτρέπτως), nerozdílně (indivise

[1]) Denzinger 13.
[2]) Denzinger 16.
[3]) Denzinger 114.

ἀδιαιρέτως) a nerozlučně (inseparabiliter, ἀχωρίστως) a že nesmíme popírati rozdílu obou jeho přirozeností, nýbrž že musíme hájiti zvláštnosti obou přírozeností v jedné osobě čili hypostasi spojených a vyznávati Krista nerozděleného a nerozloučeného ve dvě osoby, nýbrž jednoho a téhož Syna, jednorozeného, Slovo Boží, Pána Ježíše Krista".[1]) A věroučlánek tento opět slavně prohlásil (v can. 4.) sněm cařihradský II. (r. 553), odsoudiv tak zvaná „tria capitula" slovy: „Kdo by pravil, že Slovo se spojilo s člověkem pouze podle milosti, neb podle působnosti, aneb podle důstojnosti, aneb podle rovnosti cti, aneb podle autority, aneb podle vztažnosti (secundum relationem, σχέσιν), aneb podle affektu, aneb podle moci, aneb podle blahovůle, jako by se Slovu Božímu v člověku zalíbilo . . ., aneb podle pouhé podobnosti jména, kterou Řekové nazývají „ὁμωνυμία," a nevyznával, jak ss. Otcové učili, že spojení Slova Božího s tělem oživeným rozumnou duší (anima rationali et intellectuali, ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ) se stalo podle složení (κατὰ σύνθεσιν) čili podle subsistence (καθ' ὑπόστασιν), tak že má jen jednu složenou subsistenci (hypostasi, osobnost) ten, jenž jest Pán náš, Ježíš Kristus, jeden z Nejsvětější Trojice, ten budiž z Církve vyobcován".[2]) Z částečných sněmů má rovnou váhu se sněmy všeobecnými obzvláště sněm toletanský XI. (r. 675), poněvadž jej Inocenc III. prohlásil za authentický. A sněm tento ve svém symbolu o Nejsvětější Trojici a vtělení Syna Božího praví mezi jiným: „Slovo tělem učiněno jest a přebývalo mezi námi. — Věříme, že v Synu Božím jsou dvě přirozenosti, jedna Božská, druhá lidská. A tyto dvě přirozenosti spojila v sobě jedna osoba Kristova tak, že se nemůže nikdy již odloučiti ani Božství od člověčenství, ani člověčenství od Božství. A proto jest (Kristus) dokonalý Bůh a dokonalý člověk v jednotě jedné osoby. Tím však, že Synu Božímu připisujeme dvě přirozenosti, nepravíme, že jsou v něm dvě osoby, aby se snad nezdálo, že k Trojici přistupuje čtveřice. Neboť Slovo Boží nepřijalo osoby člověka, nýbrž jen přirozenost lidskou, a spojilo s věčnou osobou Božskou časovou podstatu lidskou".[3])

§ 31.

Analogie mezi hypostatickou unií a spojením duše a těla v přirozenosti lidské.

Při každém spojení, jako i složení jest rozeznávati členy či části, které se spojují aneb slučují (partes, membra unionis

[1]) Denzinger 148.
[2]) Denzinger 216.
[3]) Denzinger 283.

vel compositionis) a termin či výmez, k němuž tyto členy či části spojením či sloučením svým směřují. Tak jsou v přirozenosti lidské duše i tělo „partes compositionis" a člověk čili přirozenost lidská jest termin, který z jejich spojení vzniká. A tohoto spojení užívají jak Církev sv., tak i ss. Otcové jako analogie, jíž vysvětlují způsob, jakým se v Kristu Božská a lidská přirozenost spojuje. Tak praví o Kristu symbolum Athanasianum: „Který ačkoliv jest Bohem a člověkem, není přece dvojím, nýbrž jest jen jedním Kristem. Jedním však není proměnou Božství v tělo, nýbrž přijetím člověčenství v Boha (v Božskou osobu); jedním toliko jest nikoliv smíšením podstaty, nýbrž jednotou osoby. Neboť jako rozumná duše a tělo jest jeden člověk, tak Bůh a člověk jest jeden Kristus".[1]) A sv. Augustin: „Někteří se tážou, jak se mohl smísiti (v Kristu) Bůh a člověk. Tážou se po vnitřním důvodu tohoto tajemství, které se jednou událo, ačkoliv sami nedovedou udati důvodu toho, co stále se děje, t. j. jak se duše pojí s tělem, aby se z nich stal člověk. Jako tedy věc tělesná a netělesná se spojuje, aby vznikl člověk, tak se člověk spojil s Bohem a stal se Kristem".[2])

Mezi tímto dvojím spojením duše a těla s jedné a Božské a lidské přirozenosti v Kristu s druhé strany jest skutečně jistá podoba či analogie. Podoba jest však obsažena jen v terminu spojení a to jen s jedné strany. Jako v člověku není ani duše ani tělo o sobě člověkem, který teprv vzniká spojením obou těchto částí, tak není po vtělení Syna Božího ani Božská ani lidská přirozenost sama o sobě Kristem. A poněvadž však v pojmu Krista Pána zahrnujeme obojí jeho přirozenost, Božskou a lidskou, proto jest říci, že Syn Boží stal se Kristem teprv vtělením, podobně jako duše lidská stává se teprv svým spojením s tělem člověkem. — Nicméně jsou zase na druhé straně v tomto dvojím spojení podstatné rozdíly.

Duše a tělo lidské samy v sobě jsou podstatami neúplnými (substantiae incompletae) a teprv svým vespolným spojením stávají se jedinou podstatou úplnou. Jak duši, tak i tělu něco chybí. Duši bez těla chybí ústrojí, kterým by mohla uváděti v činnost své vegetativní a animální mohutnosti, tělu bez duše chybí zase tyto dvě mohutnosti, bez nichž není vůbec schopno života vegetativního a animálního. Proto duše směřuje již svou přirozeností ku spojení s tělem a tělo naopak zase ku spojení s duší. Zcela jinak mají se v Kristu obě přirozenosti, Božská a lidská, k jeho Božské osobě.

Jak Athanasianum praví, jest Kristus dokonalý Bůh a dokonalý člověk, jenž má vše, čeho žádá přirozenost lidská, tedy rozumnou duši a organické tělo. Proto jsou obě přirozenosti v Kristu „substantiae completae", jimž naprosto nic nechybí k jejich při-

[1]) Denzinger 40.
[2]) Sermo 371 (al. 52).

rozené dokonalosti. Naprosto řečeno lidská přirozenost nežádá sama sebou spojení s Božskou osobou a Božská osoba nepotřebuje sloučiti se s lidskou přirozeností. Proto v Kristu nelze nazývati ani Božské ani lidské přirozenosti částmi jeho Božské osoby. Neboť část jako část jest naproti celku vždy něčím neúplným, čeho však ani o Božské ani o lidské přirozenosti Kristově říci nelze. Mimo to vylučuje Božská přirozenost v Kristu již svým pojmem jakožto bytost naprosto dokonalá každé doplnění se strany lidské přirozenosti, se kterou jest spojena, kdežto přirozenost lidská svým přijetím v jednotu Božské osoby se povznáší nad svůj přirozený stav až k samé důstojnosti Božské osoby, která ji v sebe přijímá a činí svou vlastní přirozeností. Ale ještě z jiného důvodu liší se spojení Božské a lidské přirozenosti v Kristu od spojení duše a těla v člověku.

V člověku není ani duše ani tělo samo o sobě osobou. Osobou se stávají teprv vespolným spojením. Teprv přirozenost lidská konkretně existující, tedy individuální člověk, jest osobou. V Kristu však nemá sice přirozenost lidská své sourodné osoby, ale nikoliv také přirozenost Božská, která od věčnosti subsistuje v Božské osobě Syna Božího. V Kristu stává se přirozenost lidská v okamžiku vtělení Syna Božího osobností Božskou, kdežto přirozenost Božská jest od věčnosti osobou Božskou, druhou v Nejsvětější Trojici.

Sv. Tomáš vyjadřuje podobu a různost mezi spojením duše a těla v člověku a mezi hypostatickou unií zcela přesně a jasně, když praví: „Z duše a těla vzniká v každém člověku jednota přirozenosti a osoby: přirozenosti, pokud duše se spojuje s tělem jako forma neúplnou jeho přirozenost doplňující a dovršující a působí tak ze dvou neúplných podstat jen jednu úplnou podstatu a přirozenost. A v tomto smyslu není podoby mezi spojením duše a těla a mezi unií hypostatickou, poněvadž ani přirozenost ani osoba Božská nemůže býti formou přirozenosti lidské. Ale poněvadž v osobě Kristově subsistuje také člověk složený z duše a těla, jest mezi tímto dvojím spojením jistá podoba, neboť jako v osobě lidské subsistuje duše a tělo, tak i v jedné a téže Božské osobě Kristově subsistuje Bůh a člověk".[1])

§ 32.

V jakém smyslu lze Božskou osobu Kristovu nazývati osobou složenou.

Jelikož slovo „složitost" může míti různé významy, proto může se o osobě Kristově zcela pravověrně tvrditi, že jest složená a že není složená. Záleží na významu, v jakém slovo ono béřeme. A jelikož jak Církev sama na svých všeobecných sně-

[1]) III. qu. 2, art. 1, ad. 2, cf. Müller, l. c. p. 276 sq.

mech, tak i ss. Otcové a spisovatelé církevní nazývají častěji osobu Kristovu složenou, nelze tvrditi, že její naprostá jednoduchost vůbec žádné složitosti nepřipouští.

Tak nazývá sněm efeský ve svém symbolu Krista „jednou osobou, složenou z nebeského Božství a lidského těla".[1] I sněm cařihradský II. (r. 553) poroučí věřícím o Kristu věřiti, že spojení Slova Božího s tělem oživeným rozumnou duší stalo se podle složení (secundum compositionem, κατὰ σύνθεσιν) čili podle subsistence, jak ss. Otcové učili, a následovně že jest jednou složenou subsistencí Pán náš Ježíš Kristus, jeden z Nejsvětější Trojice.[2] A na sněmě cařihradském III. (r. 680—681) byl čten a schválen list Sofroniův, jenž mezi jiným praví: „Vyznáváme jednoho Krista a ctíme Syna Božího, vtělené Slovo a nazýváme jeho jedinou hypostasi hypostasí složenou a prohlašujeme ji ve dvou přirozenostech".[3]

Ze ss. Otcův a spisovatelů církevních, kteří tvrdili, že osoba Kristova čili Kristus jest složen z Božské a lidské přirozenosti, jest uvésti Maxima, Efrema, Sofronia, patriarchu jerusalémského a sv. Jana Damašského, kteří častěji nazývaji osobnost Kristovu složenou. K nim jest počítati také všechny ss. Otce, kteří o Kristu tvrdili, že v něm jediná Božská přirozenost se vtělila, jako sv. Řehoře Nazziánského a mnohé jiné.[4]

Jest samozřejmo, že v osobě Kristově nemůže býti řeči o složení, jímž ze dvou věcně různých částí vzniká podstata nová. která není ani jedñou ani druhou součástí, nýbrž podstatou třetí, V tomto smyslu zajisté nenazývala ani Církev ani ss. Otcové Božské osoby Kristovy osobou složenou. V Božské osobě Kristově, která se věcně neliší od naprosto jednoduché podstaty Božské, nemůže býti věcně různých částí, které by se mezi sebou doplňovaly a zdokonalovaly a vytvářely ze sebe podstatu, která by se věcně od každé z těchto částí lišila.[5] Kdyby osoba Kristova byla složena z Božské a lidské přirozenosti, pak by nebyla ani Bohem ani člověkem, podobně jako člověk není ani duší ani tělem, nýbrž podstatou třetí. Neboť o částech nikdy neplatí to, co platí o celku. A proto jest v Kristu rozlišovati mezi dvěma věcně různými přirozenostmi a mezi osobou jeho, v níž jsou obě tyto přirozenosti něčím jedním a jednotným. Ačkoliv jest v Kristu dvojice přirozeností, které se nesmí stotožňovati ani mísiti v přirozenost jednu, jak činili monofysité, přece v osobě jeho, ve které se spojují, není naprosto žádné dvojice. A v tomto smyslu není a nemůže býti v Kristu skladby.

---

[1]) Cf. Müller, l. c. p. 280.
[2]) Denzinger 216.
[3]) Cf. Müller l. c.
[4]) Viz Petavii De incarnat. lib. 3, cap. 12, n. 5—6. Opp. tom. V. edit. Venet. 1745, p. 151 sq.
[5]) Cf. sv. Tom. In III. lib. Sent. dist. 1, qu. 1, art. 2.

Ačkoliv v Kristu nelze připustiti složení ve smyslu vlastním, které sluje „compositio ex his", přece theologové učí jednomyslně, že jest osoba Kristova složena složením ve smyslu nevlastním, které nazývají „compositio ad hoc". A tento způsob složení osoby Kristovy vysvětlují takto: Podmět a jeho případné vlastnosti, jako na př. velikost, jakost, barva atd. nejsou tak složeny, že by z nich vznikla třetí podstata. A proto podmět není v takovémto spojení pouhou částí celku, nýbrž celkem samým, jenž jest suppositem, pokud se týče, hypostasí či osobou. Případná vlastnost však, jako na př. běl pleti lidské a p. přistupuje k supposito či osobě, takže jest jednou a touž osobou člověk i běl jeho pleti. A podobně jest v Kristu jedna a táž hypostase či osoba osobou jak jeho Božské, tak i lidské přirozenosti. Kristus jako Božská osoba jest celý a úplný a proto není pouhou součástí, která by teprv s přirozeností lidskou jako druhou součástí tvořila jeho Božskou osobu. A poněvadž jedna a táž Božská osoba náleží dvěma přirozenostem, Božské a lidské, může se v tomto smyslu nazývati osobou složenou. Kristus jako Bůh a člověk jest jedna osoba, která však jest nositelkou dvojí přirozenosti, Božské a lidské. Ale poněvadž Božská osoba Kristova přijetím lidské přirozenosti ve svou naprostou jednotu ničeho nenabyla, čeho již před tím eminentním způsobem v sobě neměla, proto není pouhou složkou, která by teprv s přirozeností lidskou jako druhou složkou tvořila Krista.

Z toho také patrno, čím a jak se osoba Slova Syna Božího liší od osoby Kristovy, od Krista. Můžeme říci, že Slovo jest Kristus a Kristus jest Slovo, ale můžeme také říci, že Slovo není úplně totéž, jako Kristus a Kristus rovněž že není totéž jako Slovo. Slovo zahrnuje v sobě Božskou osobu, v níž subsistuje jen Božská přirozenost, kdežto k pojmu osoby Kristovy přistupuje mimo osobu a přirozenost Božskou také ještě přirozenost lidská, která nemá své konnaturální osobnosti, nýbrž místo ní subsistuje v osobě Slova. Před vtělením subsistovala v osobě Slova jen Božská přirozenost, Slovo bylo jen Bohem, po vtělení počala v ní subsistovati také přirozenost lidská, a tak Bůh počal býti také člověkem. A proto osoba Kristova není osobou novou, rozdílnou od osoby Slova. Rozdíl mezi Slovem a Kristem jest toliko ten, že Slovo jest jen Bohem, Kristus jest však nejen Bohem, jako Slovo, nýbrž zároveň také člověkem. Božská osoba Slova jest naprosto jednoduchá a vylučuje proto ze sebe nejen každé vlastní, nýbrž i nevlastní složení, kdežto osoba Kristova, poněvadž jest táž jako osoba Slova, vylučuje sice každé věcné složení, ale poněvadž jest od okamžiku vtělení zároveň také osobou Krista člověka, připouští složení v nevlastním smyslu, které nic jiného neznamená, než že osoba Slova jest nejen osobou Božské, nýbrž také lidské přirozenosti Kristovy. A jen v tomto smyslu lze o osobě Kristově říci, že jest složena.

Nazývá-li Církev ve svých dogmatických definicích a s Církví

také ss. Otcové a spisovatelé církevní osobu Krista Pána osobou složenou, pak tímto slovem zamítají dvojí christolologický blud, který v první době hlásán vzhledem k osobě Kristově a způsobu, jakým v ní obě přirozenosti subsistují. Praví-li, že táž osoba Slova a Krista jest složena, zamítají blud Nestoriův, podle něhož jsou v Kristu dvě osoby, Božská a lidská, které jsouce mezi sebou spojeny jen zevně a nahodile, tvoří jen mravní celek. Mimo to chtějí tímto slovem vyjádřiti, že Božská osoba Kristova jest zároveň dokonalým Bohem a dokonalým člověkem, a zavrhují tak blud Eutychetův, podle něhož splynula lidská přirozenost s Božskou přirozeností tou měrou, že Kristus jest právě tak, jako Slovo, jen Bohem a nikoliv také člověkem. A jen v tomto smyslu rozuměli slovům: osoba Kristova jest složena.

I sv. Tomáš připouští, že osobu Kristovu lze nazývati v jistém smyslu složenou. Argumentuje takto: Pojem jestoty složené zahrnuje v sobě dva momenty: Předně jestota složeného celku náleží všem částem, z nichž celek jest složen, poněvadž části jako části nemají své vlastní jestoty, nýbrž účastní se toliko jestoty celku. Za druhé pojem skladby žádá, aby části svým spojením teprv působily jestotu celku. Poněvadž však Božská osoba v Kristu náleží obojí jeho přirozenosti, proto má Kristus co do osoby jen jednu jestotu. Avšak tato jestota osoby Kristovy nevzniká teprv spojením obou přirozeností, jako jestota každé bytosti složené, nýbrž Kristus jest jeden jak před svým vtělením, tak i po něm, s tím toliko rozdílem, že vtělením přijal v jednotu své osoby také přirozenost lidskou a stal se tak i člověkem. A poněvadž Kristus jest po vtělení pravý Bůh a pravý člověk v jedné Božské osobě, proto lze nazývati osobu Kristovou v jistém smyslu osobou složenou. Než v hypostatickém spojení obou přirozeností Kristových jeví se sice první podmínka nezbytná ku každé složitosti, nikoliv však druhá. A proto theologové scholastičtí, chtějíce se vyhnouti každému lichému názoru, který by z pojmu složené osoby Kristovy mohl snad vzniknouti, raději tohoto výrazu neužívali.[1])

§ 33.

Hypostatická unie a) stala se v prvém okamžiku početí, b) nebyla nikdy přerušena a c) bude trvati na věky.

a) „Hypostatická unie stala se v prvém okamžiku početí" — znamená, že v jednom a témže okamžiku, ve kterém Bůh stvořil duši Krista Pána a spojil ji s tělem jeho vytvořeným v lůně Blahoslavené Panny, sjednotnil obě tyto podstatné součásti jeho přirozenosti lidské s osobou Syna Božího, takže stvoření a spo-

[1]) In III. lib. Leut. dist. 6, qu. 2, art. 3.

jení jejich s Božskou osobou Krista spadá v jeden okamžik. Nebyl tedy Kristus jako člověk pouhým člověkem ani jediný okamžik před tím, než počal subsistovati v Božské jeho osobě, nýbrž zároveň, jak počal existovati jako člověk, byl již osobou Božskou, Bohem a člověkem. Stvoření přirozenosti lidské — stvoření duše ex nihilo per creationem primam, a stvoření těla z nejčistší krve Blahoslavené Panny per creationem secundam — a unie hypostatická, t. j. subsistence jejich v Božské osobě Krista Pána, spadá časově v jediný okamžik, i když logicky jest napřed mysliti stvoření duše a těla a teprv potom spojení jejich s Božskou osobou.

Tuto pravdu popíral již Origenes svou naukou o praeexistenci duší před jejich spojením s přiměřenými těly. Duše Krista Pána byla prý s ostatními dušemi lidskými ještě před svým spojením s tělem stvořena a s tímto tělem se spojila teprv v okamžiku početí, když Blahoslavená Panna řekla k andělu: „Ejhle děvka Páně, staniž mi se podle slova tvého". Této pravdě odporoval také Pavel Samosatenský a Photinus, kteří oba pokládali Krista za pouhého člověka s tím toliko rozdílem, že podle onoho se s ním spojila moudrost, podle tohoto síla či moc Božská. Za hlavního odpůrce této pravdy jest však pokládati Nestoria, který učil, že v Kristu jsou dvě osoby, lidská, zrozená z Panny Marie, a Božská, která se s Kristem člověkem pouze mravně spojila.

Že Kristus jako člověk teprv v okamžiku vtělení počal podle duše i těla v Božské své osobě subsistovati, učí zcela zřejmě

a) Písmo Sv.:

Tak píše sv. Pavel ke Galatům: „Když přišla plnost času, Bůh poslal Syna svého, učiněného ze ženy, podřízeného zákonu."[1]) Podobně praví o Synu Božím v listu k Římanům, že podle těla povstal z potomstva Davidova.[2]) Avšak o Synu Božím nemohl by říci, že byl učiněn ze ženy, že povstal z potomstva Davidova, kdyby byla přirozenost lidská, kterou vzal z Marie Panny, nebyla již v samém svém početí spojena hypostaticky s Božskou osobou Krista Pána. Jinak by Syn Boží nestal se člověkem, nýbrž vzal toliko ve společnost své Božské osoby osobu lidskou, jak Nestorius bludně učil.

Tato pravda nutně plyne také ze slov anděla Páně, jenž Blahoslavené Panně zvěstoval, že se má státi Matkou Páně: „Duch Sv. vstoupí v tebe a moc Nejvyššího zastíní tě; proto také to svaté, co se z tebe narodí, slouti bude Syn Boží"[3]) Že se Syn Boží nestal člověkem teprv v okamžiku svého zrození, nýbrž již svého početí v lůně Blahoslavené Panny, plyne jasně ze slov, kterými ji sv. Alžběta při její návštěvě pozdravila: „Od-

[1]) 4, 4.
[2]) 1, 3.
[3]) Luk. 11, 35.

kud mi to, aby Matka Pána mého přišla ke mně.“[1]) A byla-li již tenkráte Matkou Boží, pak požehnaný plod jejího života byl Synem Božím. Ano Blahoslavená Panna může se jen tenkráte nazývati v pravém smyslu Matkou Boží, když počala a porodila Syna Božího. Božské mateřství Blahoslavené Panny souvisí co nejtěsněji s unií hypostatickou. Kdyby Kristus jako člověk byl jen jediný okamžik dříve existoval jen jako pouhý člověk a ne zároveň jako Bohočlověk, pak by v něm musily býti dvě osoby, Božská a lidská, spojené toliko svazkem mravním jako dva přátelé, neb jako chrám a Božstvo v něm přebývající. Ale pak není Blahoslavená Panna Bohorodičkou, nýbrž jen Kristorodičkou, jak bludně Nestorius učil.

b) Důkaz z Tradice:

Hlásá-li již Písmo sv. zcela jasně, že v samém početí Krista jako člověka byla již jeho přirozenost lidská hypostaticky spojena s jeho Božskou osobou, hlásají pravdu tuto možno-li snad ještě jasněji ss. Otcové a spisovatelé církevní. Za svědky její lze uvésti z nich všecky, kteří psali proti bludu Origenovu o praeexistenci (προϋπαρξις) duší lidských před spojením s těly, pak proti Pavlu Samosatenskému a Photinovi, ale hlavně proti Ariovi a Nestoriovi, Eutychetovi a adoptiánům. Na doklad uvedeme jména jen některých ss. Otců, jako z řeckých sv. Athanasia, Cyrilla Alexandrinského, Theodoreta, Epifania, císaře Justiniana, ve vyznání víry: Contra tria capitula, Maxima, sv. Jana Damašského, z latinských sv. Augustina, Cassiána, Vincence Lerinenského, papeže Gelasia, Jana II., pak Jana Maxentia, Rustika a Řehoře Velikého.[2]) Jelikož běží zde o pravdu, která jest takořka axiomatem veškeré nauky zjevené, o níž od času uvedených bludařů v Církvi až do nynější nebylo nikdy pochybnosti, stačí jako na příklad uvésti výrok jen toho neb onoho z uvedených ss. Otců. Tak praví sv. Athanasius: „Spojení těla s Božstvím stalo se v lůně mateřském. Neboť spojení toto způsobilo samo Slovo sestoupivši s nebe a proto ho nebylo před příchodem Slova“.[3]) A Theodoret: „Nedělil-li ani jeden okamžik přijetí těla od jeho spojení (se Slovem) a neexistovala-li přijatá přirozenost před svým přijetím a spojením, pak znamenají slova vtělení a spojení jednu a touž věc. A proto měl Kristus před spojením čili vtělením jen jednu přirozenost“.[4]) A sv. Jan Damašský: „Slovo se nespojilo s tělem již v jeho vlastní osobě subsistujícím, nýbrž způsobilo, že tělo spojené s rozumnou duší a vytvořené z nejčistší krve Blahosla-

[1]) Ibid. v. 93.
[2]) Výroky jejich viz u Petavia, l. c. p. 196 sqq.
[3]) Libell. de Incarn. contr. Appollinerem a Petavia l. c.
[4]) Ibid.

vené Panny počalo v jeho Božské osobě subsistovati... A proto jakmile počalo existovati tělo, existovalo ihned jako tělo Božího Slova".[1]) A sv. Augustin velebě milost, kterou Bůh povýšil v Kristu přirozenost lidskou k důstojnosti osoby Božské, praví, že skrze ni člověk beze všech předchozích zásluh v samém počátku své přirozenosti, se Slovem se tak těsnou osobní jednotou sloučil, že týž byl Synem Božím, jenž byl také Synem lidským, a týž byl Synem lidským, jenž byl také Synem Božím.[2])

A Vincenc Lerineňský vysvětluje tuto pravdu tak jasně a přesně, že jí nelze dáti jasnějšího a určitějšího výrazu. Praví: „Tato jednota v osobě Kristově nestala se teprv po jeho narození z Marie Panny, nýbrž byla již v jejím lůně ztmelena a dokončena. A proto musíme co nejbedlivěji míti vždy na zřeteli, že jest nám Krista vždy vyznávati nejen jako jednoho, nýbrž jako vždy jednoho, poněvadž by bylo hrozným rouháním, kdybys nyní připustil, že jest jeden, ale kdybys později tvrdil, že nebyl jeden Kristus, nýbrž že byli dva: jeden po křtu, dva při narození. Tohoto nesmírného rouhání nemůžeme se jinak uvarovati, než když vyznáváme, že člověk se spojil s Bohem jednotou osobní a to nikoliv teprv nanebevstoupením, neb zmrtvých vstáním, neb křtem, nýbrž již v matce, již v jejím lůně, již v samém jejím panenském početí".[3])

Nauku ss. Otců potvrzují také církevní symbola a církevní sněmy. Již apoštolské vyznání praví: Věřím... v Jezu Krista, Syna jediného Pána našeho, jenž se počal z Ducha Sv. a narodil se z Marie Panny". Byl-li Kristus jako člověk počat z Ducha Sv. a narodil se z Marie Panny, pak nemohl před tímto početím existovati. A praví-li „Athanasianum", že Ježíš Kristus Syn Boží jest Bůh a člověk, a že jako Bůh jest zplozen z podstaty Otcovy přede všemi věky, a jako člověk se narodil z podstaty matčiny v čase, pak nemůže býti nejmenší pochybnosti, že Kristus jako člověk podle duše i těla počal existovati teprve početím a zrozením z Marie Panny. Ačkoliv symbolum toto mluví jen o jeho zrození z Blahoslavené Panny, rozumí tímto zrozením zajisté již také jeho početí. A podobně praví symbolum nicejské, že Syn Boží pro naši spásu sestoupil s nebe, se vtělil a učiněn jest člověkem, pro nás trpěl, vstal z mrtvých a třetího dne vstoupil na nebesa. Týž Kristus Syn Boží, jenž se narodil jako Bůh z podstaty Otcovy, vtělil se a stal se člověkem. A poněvadž toto vtělení stalo se jeho početím, proto před ním nebyl Kristus člověkem, nýbrž jen Bohem. Proto vznik Krista jako člověka spadá v jeden okamžik s jeho spojením

[1]) De fide orth. lib. 3, cap. 2, l. c. p. 205.
[2]) Enchirid. cap. 40.
[3]) Commonit. cap. 15. Viz u Petavia l. c. p. 197.

s Božskou jeho osobou čili s jeho unií hypostatickou. Tuto pravdu opět definoval sněm cařihradský I. (381) a sněm efeský (431) v 1. anathematismu, jímž vylučuje z Církve každého, kdo by tvrdil, že Bohorodička neporodila podle těla Slova Božího člověkem učiněného. Kdyby Syn Boží byl člověkem již před svým narozením aneb teprv po něm se spojil s člověkem, pak by Blahoslavená Panna nemohla se v pravém smyslu nazývati Bohorodičkou, nýbrž jen Kristorodičkou, jak Nestorius bludně učil. A narodil-li se Syn Boží, jak sněm chalcedonský definoval, z Marie Panny Bohorodičky podle člověčenství, pak před tímto narozením neměl člověčenství. Tuto definici opakoval sněm cařihradský III. (ekumenický VI. roku 680 až 681). A ještě s větší jasností vyslovil Sofronius pravdu tuto v listu schváleném tímto sněmem, ve kterém mezi jiným praví: „Slovo Boží se nevtělilo spojením s tělem již dříve učiněným, aneb s duší již před tím existující, nýbrž obě tyto součásti počaly teprv tenkráte subsistovati, když se s nimi Slovo Boží spojilo . . .[1]) A proto ani jeden okamžik neexistovaly před tímto spojením. A synoda toletánská XI. (r. 675) praví, že Moudrost Boží sobě ve svém podivuhodném početí zbudovala chrám a tímto chrámem že jest Slovo tělem učiněné, jež přebývalo mezi námi.[2]) Zbudování chrámu rozumí synoda vtělení, kterým se Slovo Boží stalo člověkem. Pak-li se Slovo vtělením teprv stalo chrámem, nemohlo jim býti již před tímto vtělením. Proto v Kristu stvoření člověka a spojení jeho s jeho Božskou osobou spadá v jediný okamžik.

b) Hypostatická unie nebyla ani smrtí Krista Pána přerušena.

Smrtí se odloučila sice duše jeho od těla, ale Slovo Boží zůstalo celé třídenní od smrti až do slavného z mrtvých vstání spojeno jak s duší, tak i s tělem od duše odděleným,

Že Kristus Pán skutečně zemřel a že proto se duše jeho oddělila od těla, jak se při smrti každého jiného člověka děje, nebudeme zde zvlášť dokazovati. Děj tento dokazuje a proti všem námitkám hájí fundamentální theologie. Zde nám běží o důkaz, že v tomto třídenní nebyla unie hypostatická přerušena ani mezi Božskou osobou Krista Pána a jeho duší ani mezi touto osobou a lidským tělem jeho.

Jest sice připustiti, že několik starých Otců církevních tvrdilo, že Slovo Boží zůstalo sice po smrti spojeno s duší, nikoliv však také s tělem, které jen mimořádnou mocí Božskou bylo až do vzkříšení chráněno přirozeného rozkladu. A tento názor svůj odůvodňovali z pravidla slovy Krista Pána, kterými před svou smrtí na kříži dal výraz své opuštěnosti řka: „Bože můj, Bože

[1]) Vide Müller l. c. p. 255.
[2]) Denzinger 283.

můj, proč jsi mne opustil".[1]) K Otcům, kteří se domnívali, že při smrti bylo spojení Slova s tělem jeho přerušeno, počítá Petavius sv. Epifania, sv. Hilaria a sv. Ambrože. Než proti tomuto názoru stojí všichni ss. Otcové, jakož i pozdější theologové bez výjimky, a což obzvláště zde na váhu padá, Církev sv. sama vždy rozhodně učila a podnes učí, že Syn Boží při smrti odloučil duši svou od těla, ale že sám zůstal spojen jak se svou duší, tak i se svým tělem.

Ve všech svých symbolech vyznává Církev sv., že Syn Boží byl pohřben a sestoupil do pekel. To by však nebylo pravda, kdyby při smrti hypostatická unie jak s tělem, tak i s duší byla přerušena. Neb pak by se musilo říci, že ne Syn Boží, nýbrž jen jeho tělo bylo pohřbeno, a že rovněž ne Syn Boží, nýbrž jen duše jeho sestoupila do pekel. Byl-li však Syn Boží pohřben a sestoupil-li Syn Boží do pekel, pak musil i po smrti zůstati spojen jak s tělem, tak i s duší.

Než tu by mohl někdo namítnouti, že uvedený důkaz nedokazuje, co má dokázati. Vždyť o každém člověku po smrti pravíme, že byl pochován, ačkoliv víme, že nebyl pochován člověk, nýbrž pouze jeho mrtvé tělo čili jeho mrtvola. Než nesprávnost této námitky ihned ozřejmí, uvážíme-li, že tělo člověka jest podstatnou součástí nejen přirozenosti, nýbrž i osoby lidské. Odloučením těla od duše zaniká proto nejen člověk, nýbrž i osoba lidská, která není ani pouhým tělem, ani pouhou duší, nýbrž podstatnou skladbou obou těchto součástí, pokud konkretně existuje a touto existencí stává se svéprávnou, každému druhému individu nesdělitelnou a nabývá vlastního principu činnosti a trpnosti. Pravíme-li, že byl na př. Petr pohřben, pak se vlastně pohřeb netýká osoby Petrovy, která smrtí mizí, nýbrž jen jeho těla, s nímž není již osoba jeho spojena. Proto vlastně pochováváme jen mrtvolu Petrovu, nikoliv však samého Petra. Jinak u Krista. Jelikož osoba jeho jako osoba Božská jest nesmrtelná, proto i při smrti nemizí, jako mizí osoba lidská, nýbrž nutně zůstává hypostaticky spojena s obojí částí své lidské přirozenosti, s duší i tělem. Neboť co jednou Kristus spojil se svou Božskou osobou, toho se již nevzdává. A zůstal-li i po smrti spojen jak svým tělem, tak i se svou duší, pak vším právem Církev sv. učí, že Syn byl pohřben a že sestoupil do pekel, a to v pravém a vlastním smyslu a nikoliv v tom smyslu, jako když o člověku pravíme, že po smrti skládá účty před svým vševědoucím soudcem, že byl pohřben, poněvadž po smrti neskládá člověk před Bohem účtu, nýbrž jen jeho duše, a člověk nebývá pohřben, nýbrž jen jeho tělo. Také ss. Otcové (mimo tři uvedené) hlásají všichni trvání unie hypostatické osoby Kristovy jak s tělem, tak i s duší i v době posmrtné až do okamžiku z mrtvých vstání. Z řeckých uvedeme jen sv. Athanasia a sv. Jana Damašského. Prvý

[1]) Mat. 27, 46.

píše: „Kdyby Slovo se bylo oddělilo od těla a tak tělo jeho se stalo pouhou mrtvolou, pak by byli Židé překonali Boha tím, že zrušili spojení nerozlučitelné".[1]) A sv. Jan Damašský: „Ačkoliv Kristus jako člověk zemřel a nejsvětější duše jeho se odloučila od jeho neposkvrněného těla, přece se Božství nikterak neoddělilo ani od duše ani od těla. Přitom však se jedna osoba nerozdělila v osoby dvě. Poněvadž jak duše, tak i tělo od počátku subsistovaly v jedné osobě Slova . . ., přece i po smrti obě tyto části zachovaly svou subsistenci v jedné hypostasi Slova. A proto jedna a táže osoba Slova zůstala osobou jak Slova, tak i duše a těla. Nemělať tedy ani duše ani tělo mimo hypostasi Slova své vlastní hypostase. Neboť jedna byla jen hypostase Slova a nikoliv dvě. Ačkoliv podle místa bylo tělo od duše odděleno, nicméně podle hypostase bylo tělo s duší zkrze Slovo spojeno".[2])

Z latinských ss. Otců poslyšme sv. Augustina a sv. Fulgence. Sv. Augustin píše ve svém kommentaři k sv. Janu: „Kristus Pán nenazývá se pouhým tělem . . . Neboť věříme v Ježíše Krista, Syna jeho jediného Pána našeho. Rozuměj zde celého Krista: Slovo, duši a tělo. Avšak těmito slovy vyznáváš, že věříš, jak víra nás učí, v onoho Krista, jenž byl ukřižován a pohřben. A proto nepopíráš, že týž Kristus byl pohřben, ačkoliv vlastně jen tělo jeho bylo pohřbeno. Neboť kdyby byla s ním spojena duše, pak Kristus nezemřel. Byla-li však smrt jeho pravdiva, neb jinak by ani z mrtvých vstání nebylo pravdivo, pak tělo bylo v hrobě bez duše. A proto Kristus byl i bez duše tělem, poněvadž nebylo pohřbeno, než tělo".[3]) A sv. Fulgenc učí: „Od samého okamžiku početí trvalo v Kristu osobní spojení obou nesmíšených přirozeností. Jako se nemohl člověk odloučiti od Boha, tak se nemohl Bůh odloučiti od člověka, kterého v jednotu své osoby přijal. A jako Bůh nezmařil člověka, tak člověk nezměnil v ničem Boha. A ačkoliv při smrti Kristově duše opustila umírající tělo, nemohlo se Božství odloučiti ani od duše ani od těla".[4])

Sv. Tomáš dokazuje pravdu tuto ze čtyř theologických důvodů.

První důvod plyne z nezměnitelnosti Božské. Neboť Bůh udělil přirozenosti lidské, se kterou se dokonale spojil, nezměnitelnosti v tom smyslu, že nerozlučně zůstává s ní spojen a nikdy se již od ní nerozlučuje. Druhý důvod jest obsažen v samé

[1]) Lib. de Salut. avent. Christi.
[2]) De fide orth. lib. 3, cap. 27, l. c. p. 250.
[3]) Tract. 67 in Ioann. Cf. epist. 187, cap. 2, n. 5.
[4]) Lib. 3, ad. Trasimund. cap. 16. Cf. Petov. l. c. p. 136.

přirozenosti lidské, kterou přijal v jednotu své osoby. Neboť přirozenost tato nemohla smrtí, které se z poslušnosti k Otci podrobil, ztratiti své důstojnosti. Kdyby však smrtí pozbyla hypostatického spojení s osobou Kristovou, pak by byla ztratila nejvyšší svou důstojnost, důstojnost osoby Božské. Třetí důvod plyne z účelu vtělení Syna Božího. Neboť co po smrti se s duší a tělem Kristovým dělo, nemělo by pro naši spásu významu, kdyby svazek hypostatické unie mezi Slovem a duší a tělem jeho byl smrtí přerušen. Čtvrtý důvod jest podle sv. Tomáše obsažen již v samé milosti hypostatické unie, které se dostalo jak duši, tak i tělu Krista Pána. Neboť tělo Krista Pána stalo se unií hypostatickou tělem Božské jeho osoby. A jako duše odloučená od těla nemohla býti zbavena unie hypostatické a neprostředního nazírání na podstatu Božskou, tak i tělo nemohlo býti zbaveno spojení s osobou Božskou Krista Pána. Neboť z duše přecházela jak milost hypostatické unie, tak i milost posvěcující také na tělo, které bylo nástrojem duše na veškerém výkupném díle Krista Pána.[1])

Jako se Slovo nejen s tělem, nýbrž i s krví při vtělení hypostaticky spojilo, tak zůstalo nejen s tělem bezkrevným, nýbrž s krví za nás prolitou vždy hypostaticky spojeno.

V této otázce pronášeli theologové dříve různé názory. Někteří, jako Durandus[2]) mínili, že Syn Boží nepřijal přímě a neprostředně krve svého lidského těla v jednotu své Božské osoby, nýbrž jen prostředně, potud totiž krev náleží k přirozenosti lidské. Jiní zase, jako František de Maironis[3]) se domnívali, že krev byla sice neprostředně zároveň s tělem s osobou Kristovou hypostaticky spojena, ale jen pokud byla s tělem spojena, že však tohoto spojení byla zbavena, jakmile se při smrti od těla oddělila. Nicméně jest mezi theology středověkými a i nynějšími všeobecná nauka, že krev Krista Pána i při smrti od těla odloučená zůstala s jeho Božskou osobou hypostaticky spojena.

Na důkaz odvolávají se namnoze na výrok sv. Pavla v listu k Židům, kde praví: „Poněvadž dítky (t. j. lidé) byli účastny krve a těla, zúčastnil se jich podobně i on (Kristus), aby smrtí zkazil toho, jenž měl moc nad smrtí, to jest ďábla.[4]) Než tento důkaz není patrný, poněvadž v knihách Nového zákona slova: krev a tělo znamená zpravidla lidskou přirozenost, takže smysl uvedených slov Pavlových jest: poněvadž ďábel hříchem prvých rodičů zkazil lidskou přirozenost a podrobil ji smrti, bylo přiměřeno, aby i Kristus vzal na sebe přirozenost lidskou a v této přirozenosti přemohl smrt a vrátil člověčenstvu všechny nadpřirozené milosti a dary hříchem prvot-

[1]) In III. libr. Sent. dist. qu. 1, art. 1 in corp. et ad 4.
[2]) In IV. lib. Sent. dist. 10, qu. 1.
[3]) In IV. lib. Sent. dist. 43, qu. 1.
[4]) 2, 14.

ným ztracené a tak zničil moc, kterou ďábel nad člověčenstvem až do vykoupení jeho provozoval. Správnost tohoto výkladu dokazuje na př. výrok samého Spasitele, jenž pravil k sv. Petru po slavném svědectví svého Božství: „Blahoslavený jsi Šimone, synu Jonášův!, neboť tělo a krev nezjevilo toho tobě, nýbrž Otec můj, jenž jest v nebesích“[1]) a sv. Pavel v 1. listu ke Korintským: „Toto, bratři, pravím vám, že tělo a krev nemůže obdržeti království Božího, ani porušitelnost nedostává neporušitelnosti“,[2]) a v listu ke Galatům: „Když se zalíbilo tomu, jenž mě oddělil ze života matky a povolal svou milostí, zjeviti ve mně Syna svého, abych ho hlásal mezi pohany, neobrátil jsem se hned k tělu a krvi“.[3]) Na všech těchto místech znamenají slova: tělo a krev přirozenost lidskou čili člověka přirozeného. Jest proto doznati, že z Písma sv. nelze podati přímého důkazu, že Syn Boží zůstal hypostaticky spojen i se svou krví od těla při jeho umučení a smrti oddělenou.

Čeho však nelze přímě dokázati z Písma sv., dokazuje nade vši pochybnost Tradice.

Ss. Otcové prohlašují vesměs za axiom všeobecně platný, že Kristus, co jednou v jednotu své Božské osoby přijal, již nikdy od sebe neodloží. A poněvadž jednomyslně učí, že Kristus neprostředně přijal v jednotu své Božské osoby jak celou přirozenost lidskou, tak i její části: duši, tělo, krev, kosti, svaly atd., dovozují z uvedeného axiomatu, že nikdy nepřerušil hypostatického spojení ani s jednotlivými částmi lidské přirozenosti, tedy ani s krví od těla při smrti oddělené.

Pravdu tuto vyznává i Církev sv. Na doklad stačí uvésti výrok papeže Klimenta VI. v konstituci „Unigenitus“, ve které praví: „Na oltáři kříže Kristus nevinně obětovaný neprolil jen nepatrné krůpěje krve, která by byla ostatně pro své spojení ze Slovem stačila na vykoupení veškerého lidského pokolení, nýbrž vycedil ji, jak víme, celým proudem t. j. až do poslední krůpěje“.[4]) Obzvláště v této otázce padá na váhu dekret sněmu tridentského, jenž v 13. sezení, hlavě 3. (De excellentia ss. Eucharistiae) definoval: „Církev vždy věřila, že ihned po proměnění jest pravé tělo a pravá krev Pána našeho Ježíše Krista přítomna pod způsobou chleba a vína zároveň s jeho duší a Božstvím; kdežto tělo jest přítomno pod způsobou chleba a krev pod způsobou vína mocí (konsekračních) slov (ex vi verborum), jest tělo přítomno pod způsobou vína a krev pod způsobou chleba a duše pod obojí způsobou mocí přirozeného spojení a doprovodu (vi naturalis connexionis et

[1]) Mat. 16, 17.
[2]) 15, 50.
[3]) 1, 15.
[4]) Denzinger 550.

concomitantiae), kterým části Krista Pána, jenž vstav z mrtvých již neumírá (Řím. 6, 9), jsou mezi sebou spojeny. Božství pak jest přítomno pro své podivuhodné hypostatické spojení s tělem a duší". Sněm tridentský nazývá krev nejen částí Krista Pána, nýbrž dovozuje z jejího přirozeného spojení s ostatními částmi, že krev musí býti spojena s tělem a tělo s krví, a obě tyto části s duší a Božstvím Krista Pána. A proto nesmí žádný katolický křesťan pochybovati, že krev Krista Pána jest částí jeho lidské přirozenosti a následovně také, že jest neprostředně hypostatickou unií spojena s Božskou osobou jeho.

Že jest krev částí lidské přirozenosti, jest ostatně pravdou samozřejmou. Neboť lidská přirozenost nedá se bez krve vůbec ani pomysliti. Tělo bezkrevné jest tělem bezživotným. Tělo bezživotní není však tělem lidským. Neboť tělo bezkrevné není schopno činností ani vegetativních ani smyslných. A poněvadž lidská přirozenost bez těchto činností není již lidskou přirozeností, proto náleží krev k bytnosti její právě tak, jako tělo a duše. A náleží-li jako nutná součástka k přirozenosti lidské, pak musí i v Kristu hypostatická unie se k ní vztahovati právě tak, jako k tělu a duši jeho. A je-li přirozenost lidská v Kristu naprosto nerozlučným svazkem sloučena s osobou jeho, vztahuje se tento svazek také ke krvi jeho. Z toho plyne, že tento svazek mezi ní a osobou Kristovou nemohl býti rozvázán ani při smrti Kristově, při které krev Krista Pána byla od těla oddělena.

Zbývá ještě aspoň zkrátka se zmíniti o otázce, zda-li Kristus po smrti až do slavného z mrtvých vstání, ačkoliv zůstal hypostaticky spojen se všemi podstatnými částmi své lidské přirozenosti, zůstal také po tuto dobu člověkem.

Ačkoliv někteří středověcí bohoslovci, jak Petr Lombardský a Hugo de S. Victore, této věty hájili, jest převážná část scholastických theologů a nynější theologové všichni bez výjimky opačného mínění, učíce, že Kristus smrtí na kříži až do vzkříšení přestal býti člověkem a že se jím teprv zase stal vzkříšením, kterým se duše jeho zase spojila se svým tělem.

Ačkoliv nauka tato není prohlášena formálně za článek víry, přece jest tak jista, že mínění opačné jest pokládati za zřejmý blud.

Že Kristus zemřel, jest de fide. Avšak Krista jest pokládati za zemřelého jen tenkrát, pak-li přestal býti člověkem. Neboť smrt záleží v oddělení duše od těla čili v oddělení podstatné formy od látky. Jakmile však látka se odloučí od své podstatné formy, ničí se sama bytnost věci. A poněvadž i Kristus Pán zemřel jen odloučením podstatné formy přirozenosti lidské od její látky, duše od těla, proto eo ipso přestal býti po smrti člověkem.

Tento důkaz můžeme také ještě jiným způsobem podati. — Člověk jest podstatnou skladbou z rozumné duše a těla. Z této skladby vzniká nová podstata, podstata lidská, která není ani

pouhou duší ani pouhým tělem. Obě tyto součásti přirozenosti lidské jsou sice také podstatami, ale podstatami neúplnými a teprv vespolným spojením stávají se podstatou úplnou. A poněvadž nikdy nelze připisovati jednotlivým neúplným podstatám, co jen úplné podstatě náleží, proto nelze zvlášť ani o duši ani o tělu říci, že jest člověkem. Ale člověkem není ani duše a tělo dohromady, pokud obě tyto součásti myslíme každou o sobě. Člověkem se stávají teprv vespolným spojením, kterým se navzájem doplňují, vyměňujíce mezi sebou, co každá má a co druhé chybí. A proto ani o Kristu nemůžeme říci, že byl po smrti podle duše a podle těla člověkem. Z toho by následovalo, že by byl dvojím člověkem, jedním podle duše, druhým podle těla, což jen pomysliti jest holý nerozum. A kdyby byl jen jedním člověkem, pak by byl vůbec nezemřel. Neb k pojmu člověka náleží nezbytně podstatné spojení duše a těla, kteréž se smrtí ruší.

Sv. Tomáš pravdu tuto dokazuje takto: „Ruší-li se vyšší pojem, ruší se zároveň také všecky nižší pojmy, které jsou v něm zahrnuty. Tak na př. pojem života (vivum) zahrnuje v sobě pojem jak živočicha, tak i člověka. A proto kdyby nějaká bytost pozbyla života (vegetativního), nemůže býti ani živočichem ani člověkem. Poněvadž však tělo Kristovo po smrti nemělo ani vegetativního ani smyslného života, nemohlo býti člověkem. A totéž platí též o duši. K pojmu člověka nenáleží jen život rozumný, nýbrž i vegetativní a smyslný. A poněvadž duše Krista Pána od těla oddělená tohoto dvojího života neměla, nebyla také člověkem".[1]) Kristus tedy jako člověk smrtí na kříži přestal jako každý jiný člověk existovati a stal se jím zase teprv při svém slavném z mrtvých vstání, ačkoliv od okamžiku, když na kříži vydechl svou přesvatou duši, zůstal hypostaticky jak s duší, tak i s tělem, ano s každou jednotlivou krůpějí krve spojen.[2])

c) Slovo Boží zůstane s přirozeností lidskou na věky spojeno.

Důkaz o této pravdě podávají již církevní symbola. Tak praví symbolum apoštolské: „Věřím ... i v Jezu Krista Syna jediného, Pána našeho, jenž se počal z Ducha Sv., narodil se z Marie Panny, trpěl pod Pontským Pilátem ... vstoupil na nebesa, sedí na pravici Boha Otce, odkud přijde soudit živých i mrtvých." Symbolum cařihradské (r. 381) k tomu dodává: „cujus regni non erit finis" (jehož království nebude míti konce). Poněvadž Ježíš Kristus, tedy Syn Boží jako Bůh a zároveň člověk, sedí na pravici Boha Otce a přijde soudit živých i mrtvých a bude kralovati na

[1]) L. c.
[2]) Cf. Stentrup Soteriologia Vol. I., Oenipont. 1884, p. 548 sqq.

věky, musí zůstati na věky spojen s přirozeností lidskou. A tuto pravdu synoda toletánská XI. (r. 675) pojala jako článek víry do svého symbola, v němž praví: „Věříme, že v Synu Božím jsou dvě přirozenosti, jedna Božská, druhá lidská, a tyto dvě přirozenosti spojila v sobě jedna osoba Kristova, tak že se nemůže nikdy již odloučiti ani Božství od člověčenství, ani člověčenství od Božství".[1])

a) Důkazy z Písma Sv.:

Anděl Gabriel zvěstoval Blahoslavené Panně, že se stane Matkou Boží slovy: „Aj počneš v životě, a porodíš Syna a nazveš jméno jeho Ježíš. Ten bude veliký a Synem Nejvyššího slouti bude, a Pán Bůh dá mu trůn Davida otce jeho, a bude kralovati v domě Jakubově na věky".[2])

Co archanděl Blahoslavené Panně předpověděl, po jejim daném souhlasu se také splnilo. Počala a porodila Syna Nejvyššího jako člověka podle přirozenosti lidské a tento Syn Boží člověkem učiněný bude v domě Jakubově, t. j. Církvi sv., kterou dům Jakubův předobrazoval, kralovati na věky, což jest možno jen tenkráte, pak-li osoba Syna Božího zůstane unií hypostatickou spojena na věky s přirozeností lidskou.

A sv. Pavel praví o Kristu v listu k Židům: „Ježíš Kristus (jest) týž včera i dnes i na věky".[3]) Ježíš Kristus není však toliko pravý Bůh, nýbrž také pravý člověk. A je-li na věky, pak není na věky jen jako Bůh, což se ostatně o Bohu samo sebou rozumí, nýbrž jest na věky i jako člověk. Toto jest však jen tenkráte možno, pak-li hypostatická unie přirozenosti lidské s osobou Kristovou potrvá na věky.

A týž sv. apoštol jednaje v 5. hlavě téhož listu od v. 1.—10. o rozdílu velekněžství Starého zákona a velekněžství Kristova, praví, že se na Kristu vyplnilo proroctví obsažené v žalmu 109., v. 4. o věčném kněžství Messiášově: „Ty jsi kněz na věky podle řádu Melchisedechova". Kristus byl knězem podle řádu Melchisedechova. neb i on přináší Bohu Nejvyššímu obět chleba a vína jako Melchisedech. Tuto obět přinesl při poslední večeři nepostředně sám osobně a dal apoštolům a jejich nástupcům moc, přinášeti ji jeho jménem a na jeho místě až do skonání světa. Poněvadž však apoštolové a jejich nástupcové, biskupové a kněží, obětují tuto obět jen jako sluhové a náměstkové Kristovi, přináší ji vlastně skrze ně Kristus sám jako „minister primarius". A proto vším právem nazývá jej sv. Pavel knězem na věky podle řádu Melchisedechova. Jelikož však obět novozákonná, kterou přinášejí kněží při mši sv., nepotrvá ve vlastním smyslu na věky, nýbrž jen do skonání světa, proto i Kristus jako minister primarius bude knězem podle řádu Melchisedechova jen do sko-

[1]) Denzinger 283.
[2]) Luk. 1, 31.
[3]) Žid. 13 8.

nání světa. Jelikož Kristus přináší tuto oběť jako člověk — jako Bůh nemůže ji přinášeti, poněvadž by ji přinášel sám sobě, což jest nemožno, proto musí člověčenství aspoň až do skonání světa býti s osobou Kristovou spojeno. Ale Kristus může se i po posledním soudu vším právem nazývati velekněžem, třeba by potom nepřinášel oběti chleba a vína, nebyl tedy knězem podle řádu Melchisedechova ve vlastním smyslu. Neboť Kristus jest, jak jsme již dříve dovodili,[1]) hlavou člověčenstva, andělů, ano i veškerého hmotného tvorstva a bude Boha jak jménem svým jako člověk, tak i jménem všeho rozumného i nerozumného tvorstva chváliti, velebiti a díky mu vzdávati na věky věkův. A v tomto latreutickém a eucharistickém smyslu bude Kristus velekněžem nejen do skonání světa, nýbrž po všechny věky věkův. A poněvadž tento velekněžský úřad bude konati jako člověk, proto zůstane člověčenství s jeho Božskou unií hypostatickou spojeno na věky věkův.

Tuto pravdu dokazují také všechna místa Písma sv., jak Starého tak i Nového zákona, která jednají o věčném království Kristově. Toto věčné království Kristovo předpověděl již prorok Daniel slovy: „Království pak a moc i velikost království, které jest pode vším nebem, budiž dána lidu svatých Nejvyššího: jehož království jest království věčné, a všichni králové budou jemu sloužiti a jeho poslouchati".[2]) Prorok královstvím věčným, které bude následovati po čtyřech královstvích předchozích: chaldejském, perském, řeckém a římském, rozumí zde vlastně Církev Kristovu, ale poněvadž království toto po vítězství nad Antikristem promění se v Království nebeské, jehož hlavou a králem bude Kristus, Bůh a člověk, proto bude člověčenství s jeho Božskou osobou spojeno také na nebesích ve slávě trvající na věky věkův.

A praví-li sv. Petr ve svém druhém listu o Kristu Ježíši, že mu přísluší sláva i nyní i na den věčnosti,[3]) a sv. Jan, že ve věčném království Kristově „nebude kletby a že trůn Boží a Beránkův bude v něm a služebníci jeho budou mu sloužiti a budou patřiti na jeho tvář a jméno jeho bude na čelech jejich",[4]) pak vyjadřují tutéž pravdu, že Kristu Bohu a člověku přísluší věčná čest a chvála. Avšak tato čest a chvála nutně předpokládá, že Syn Boží i v království nebeském, které nebude míti konce, zůstane spojen na věky věkův s přirozeností lidskou, přijatou z Blahoslavené Panny.

b) Důkaz z Tradice:

Ss. Otcové pokládají bez výjimky pravdu věčného trvání hypostatické unie za článek víry a prohlašují každé opačné tvrzení

[1]) Str. 141 sldd.
[2]) 7, 27.
[3]) 2. Petr 3, 18.
[4]) Zjev. 1, 3, 4.

za zřejmou heresi. Tak na př. praví sv. Cyrill Jerusalémský: „Jiná hlava drakova povstala v Galatii, která se osmělila tvrditi, že Kristus na konci světa nebude již kralovati. Neboť Slovo vyšedši z Otce zase se v něj vrátí a pak prý již nebude Krista“.[1]) A sv. Jan Zlatoústý ještě určitěji hájí této pravdy, když píše: „Uvaž úžasnou a tajůplnou důstojnost tohoto tajemství. Neboť Syn Boží stále přebývá ve stánku tomto. Neboť přioděv se jednou tělem naším, již nikdy ho neodloží, nýbrž vždy je na sobě podrží. Kdyby tomu tak nebylo, nikdy by ho nebyl Bůh Otec povýšil na trůn Božský a nikdy by se mu jako člověku neklaněli kůrové andělů, archandělů, trůnů, panstev, knížectev a mocností“.[2]) A papež Galasius: „Kristus po svém vzkříšení nikdy již nepřerušil spojení lidské přirozenosti se svou Božskou osobou“.[3]) A sv. Jan Damašský nazývá bludaře, jako Fotina a Marcella Ancyránského, Χριστολύτας (Christum solventes), poněvadž tvrdí, že Pán náš Ježíš Kristus po svém vzkříšení zůstaviv na zemi své tělo duší oživené jen s pouhým a čirým svým Božstvím vstoupil na nebesa“.[4])

§ 34.

VI. O kommunikaci idiomatů.

(O vzájemné sdílnosti Božských a lidských vlastností a činností v Kristu.)

Ze zjevené a Církví za článek víry prohlašené nauky o jednotě osoby Božské a dvojici přirozenosti, Božské a lidské, plyne, že Kristu Bohu jest připisovati vlastnosti a činnosti lidské a Kristu člověku vlastnosti a činnnosti Božské. Toto vzájemné sdílení vlastností a činností lidských Kristu Bohu a vlastností a činností Božských Kristu člověku nazývají latinští bohoslovci obecně: „communicationem idiomatum“ řečtí však bohoslovci: „ἀντίδοσις“, „ἀντιμετάστασις“, „κοινοποίησις τῶν ἰδιωμάτων“.

Abychom kommunikaci v Kristu, jak ji Církev katolická podle pramenů Zjevení Božího učí, správně porozuměli, jest nám míti na zřeteli jednak poměr Božské a lidské přirozenosti k jeho Božské osobě, jednak poměr jejich mezi sebou.

Syn Boží přijav v okamžiku vtělení lidskou přirozenost v jednotu své Božské osoby učinil jí přirozeností svojí, tak že jest mu od tohoto okamžiku tak vlastní, jak jest mu vlastní od věčnosti přirozenost Božská. V Božské osobě Kristově jest Bůh a člověk jeden a týž (est unus). Z toho plyne, že Kristu Bohu jest připiso-

[1]) Catech. 15.
[2]) In Is. hom. 11.
[3]) Epistola 2. apud. Müller l. c. p. 260.
[4]) Haeres. 93. Opp. tom. I. (edit. cit.) p. 108.

vati nejen vlastnosti a činnosti Božské, nýbrž také lidské, a Kristu člověku nejen vlastnosti a činnosti lidské, nýbrž také Božské.

Ačkoliv Kristus jako Bůh a člověk jest jen jeden, přece není něčím jedním (non est unum quid). Neboť obě přirozenosti trvají v něm zcela neporušené a nesmíšené, což jest ostatně samozřejmo. Poněvadž přirozenost Božská jest nekonečná, přirozenost lidská však konečná, nemůže se přirozenost Božská proměniti v přirozenost lidskou a přirozenost lidská v Božskou. Proto nemůže v Kristu Božská a lidská přirozenost a jejich vlastnosti a činnosti se zaměňovati „in abstracto" a přímo, nýbrž jen „in concreto" a nepřímo. To znamená, že nemůžeme tvrditi, že Božská přirozenost Kristova stala se přirozeností lidskou a lidská přirozenost Božskou, ani že se přímo mezi sebou obě přirozenosti nějak spojily. Proto nesmíme říci že Božství jest člověčenstvím, a naopak, ani že Božství se vtělilo, že trpělo a zemřelo, ani že člověčenství v Kristu jest vševědoucí, všemohoucí, všudepřítomné, že z ničeho stvořilo svět, že jej v jsoucnosti či bytu zachovává a p.

Spojení a sjednocení obou přirozeností v Kristu jest proto mysliti „in concreto" a „nepřímo", t. j. lidská přirozenost se stala přirozeností Božské osoby, takže Božská osoba Kristova jest Bůh a zároveň člověk. Proto jest Kristu Bohu připisovati vše, co jest lidského a Kristu člověku vše, co jest Božského. Můžeme tedy říci: Kristus člověk stvořil tento svět, jest vševědoucí a všemohoucí atd. a Kristus Bůh se narodil z Marie Panny, jako dvanáctileté pachole putoval do Jerusaléma, byl poddán svým rodičům, trpěl a zemřel, vstal z mrtvých, vstoupil na nebesa.

Církev sv. kráčí v této nauce střední cestou mezi dvěma krajními bludy: mezi nestorianismem a monofysitismem. Kdežto onen podle svého bludu o dvojí osobě v Kristu připouštěl mezi Kristem Bohem a Kristem člověkem kommunikaci idiomatů jen v nevlastním smyslu, stotožňoval tento (monofysitismus) obě přirozenosti Kristovy a všechny jejich vlastnosti a činnosti a učil kommunikaci idiomatů v Kristu „in abstracto" a přímo. Podle tohoto bludu jest v Kristu Božství člověčenstvím a člověčenství Božstvím, kdežto podle nauky katolické stal se sice Bůh člověkem, ale nikoliv člověčenstvím, a Kristus člověk jest Bohem, ale nikoliv Božstvím atd.

Tuto kommunikaci, jak jí Církev katolická učí, lze zcela jasně a přesně vyjádřiti dvěma větami: 1. „Kristus Bůh jest člověkem a 2. Kristus člověk jest Bohem." Obojí pravdě v těchto větách obsažených učí nad slunce jasněji *a)* Písmo sv. a *b)* veškerá křesťanská Tradice.

a) Že jest Kristus Bůh pravým člověkem plyne z mnohých výroků ss. apoštolů.

Tak počíná sv. Jan své evangelium slovy: „Na počátku bylo Slovo a Slovo bylo u Boha a Bohem bylo Slovo" a dokládá o tomto Slově: „A Slovo tělem učiněno jest a pře-

bývalo mezi námi". Slovo, Syn Boží, přijal na sebe přirozenost naši, stal se člověkem a jako člověk přebýval zde na zemi mezi námi. Syn Boží zůstav Bohem učiněn jest člověkem. Jedna a táž osoba Božská, druhá v Nejsvětější Trojici, jest Bohem a člověkem. Bůh a člověk jest tedy v Kristu jedno suppositum, jedna hypostase, jedna osoba. Je-li však Kristus Bůh zároveň člověkem, pak jest nutně Kristu Bohu připisovati vše, co jest lidského (ovšem mimo hřích a co těsně s hříchem souvisí). A proto celý jeho život lidský, jak nám jej ss. evangelisté popisují, jest životem nejen Krista člověka, nýbrž také Krista Boha. Tedy Bůh byl počat z Ducha Sv., Bůh se narodil z Marie Panny, Bůh ležel v jeslích, trpěl hlad, zimu, spasil se útěkem do Egypta před záhubou, kterou mu Herodes strojil, Bůh putoval na pouť Jerusalémskou, ztratil se rodičům a zase jimi v chrámě nalezen atd.

Tak učí také sv. Pavel, že Kristus „jsa ve způsobě Boží nepoložil si za loupež toho, že jest rovný Bohu, nýbrž sebe sama zmařil, přijav způsobu služebníka tím, že podobným se stal lidem a ve vnějším zjevu svém byl shledán jako člověk".[1]) Podle těchto slov sv. Pavla přijal na sebe Kristus, jenž byl ve způsobě Boží a proto rovný Bohu, způsobu služebníka a stal se člověkem, a jak píše dále týž apoštol, „ponížil sebe sama stav se poslušným až k smrti a to k smrti kříže". Na tomto místě přivlastňuje zcela zřejmě sv. Pavel Kristu Bohu lidskou přirozenost a ponížení její až k smrti kříže.

Že Kristus, pravý Bůh, jest pravý člověk, dokazuje sv. Pavel i na jiných místech. Tak píše v listu k Římanům, že Kristus, Syn Boží povstal podle těla z potomstva Davidova.[2]) Měl-li Syn Boží tělo lidské a vzal-li toto tělo z potomstva Davidova, pak jest také pravým člověkem, majícím nejen tělo, nýbrž i duši lidskou. Má-li však Kristus Bůh přirozenost lidskou, pak má všechny její vlastnosti a dokonalosti, ale také nedostatky, které nejsou neprostředním následkem hříchu. A žalmista Páně praví (8, 5 až 7): „Co jest člověk, že si ho všímáš?, nebo smrtelník, že o něj pečuješ? Učinils rovna ho bezmála andělu, slávou a ctí jsi ho korunoval a ustanovils ho nad díly rukou svých a všecko jsi podřídil jeho nohám". Slova tato, kterými žalmista velebí důstojnost člověka, vztahuje sv. Pavel ke Kristu a praví, že byl sice po čas svého pozemského života ponížen pod anděly, potom však po svém vzkříšení a nanebevstoupení oslaven a účastným učiněn Božské moci a vlády nad veškerým tvorstvem, tedy i nad anděly.[3]) Připisuje-li však sv. Pavel Kristu Bohu ponížení a povýšení, prohlašuje jej zároveň za člověka, poněvadž Bůh nemůže býti ani ponížen ani povýšen. Tak jest Kristus Bůh zároveň také člověkem.

[1]) Filip 2, 6. 7.
[2]) 1, 3.
[3]) Žid 2, 6—8.

Podobně sv. Petr vytýká, jak vypravuje sv. Lukáš ve Skutcích Apoštolských, lidu židovskému, „že zapřeli světce a spravedlivého a žádali, aby jim byl darován muž vrah“, a dokládá, že „původce života zabili“.[1]) Židé usmrtili „původce života“. Avšak zdrojem života, a to života veškerého, tělesného i duševního, přirozeného i nadpřirozeného, prýštícího z milostí posvěcující, jest jen Bůh a tohoto Boha Židé zabili, nikoliv však, jak jest samozřejmo, podle jeho Božské přirozenosti, nýbrž podle přirozenosti lidské. A jelikož Židé usmrtili Krista, usmrtili samého Boha podle jeho přirozenosti lidské.

b) Písmo sv. však hlásá také naopak, že Kristus člověk jest pravý Bůh.

Kristus Pán praví sám o sobě v rozmluvě s Nikodemem: „Nikdo nevstoupil na nebe, leč jen ten, jenž s nebe sestoupil (totiž Syn člověka), který jest v nebi“.[2]) Božský Spasitel v rozmluvě této poukazuje na nutnost duchovního obrodu jakožto nezbytné podmínky k dosaženi života věčného. Poněvadž však Nikodem nemohl pochopiti, jak jest možno, aby člověk narozený se opět narodil, žádá Božský Spasitel na něm naprosté víry v toto tajemství, při čemž poukazuje na svou Božskou autoritu, kterou mu pravdu tohoto tajemství zaručuje. Slovy uvedenými naráží na výrok knihy Přísloví (30, 3—4): „Nenaučil jsem se moudrosti.... Kdo vstoupil na nebesa a opět sestoupil?“ a knihy proroka Barucha (3, 29): „Kdo vstoupil na nebesa a přivedl moudrost s nebe?“ a praví, že poznání tajemství jest Božím darem a kdo chce ho nabyti, musí k Bohu na nebesa vstoupiti. A proto on jediný zná toto tajemství a může je lidem zjeviti, poněvadž je zná z neprostředního patření na Boha, což žádnému tvoru zde na zemi není možno. Kristus praví tu o sobě, když sestoupil s nebe a zase na ně vstoupí, že nebe neopustil, nýbrž stále jest v nebi. Je-li stále v nebi, musí býti pravý Bůh. A sestoupil-li s nebe a stal se člověkem a vstoupí-li zase na nebe, mohl tak učiniti jen podle lidské přirozenosti, poněvadž podle své Božské přirozenosti jest stále v nebi a nemůže s místa na místo se pohybovati. Tak připisuje sobě jako Bohu přirozenost lidskou.

Tutéž pravdu vyjadřuje Božský Spasitel také svými dvěma otázkami předloženými ss. apoštolům v krajině Caesareje Filippovy. Prvou otázkou: „Kým praví lidé býti Syna člověka?“, chce od apoštolů zvěděti mínění, které o něm má lid obecný. A když mu řekli, že jedni ho pokládají za Jana Křtitele, jiní za Eliáše a opět jiní za Jeremiáše neb za jednoho z proroků, obrátil se na ně druhou otázkou: „Vy pak kým mne býti pravíte?“[3]) Mne, na něhož jako na člověka patříte? A tu mu odpověděl sv. Petr jednak jménem svým, jednak také jménem ostatních ss.

[1]) 2. 14, 15.
[2]) Jan 3, 13.
[3]) Mat. 16, 16.

apoštolů, jejichž přesvědčení v té příčině bylo mu známo: „Ty jsi Kristus, Syn Boha živého". Že jest Kristus pravý člověk, o tom nikdo z apoštolů nepochyboval. Nyní vyznali však ústy Petrovými, že jest zároveň Synem Božím. A Kristus blahopřál sv. Petru za toto vyznání a prohlásil, že ho nemá sám od sebe, nýbrž jediné ze zvláštního zjevení, kterého se mu dostalo od Otce nebeského.

I tu prohlašuje Kristus, že on, Syn člověka, jest zároveň Syn Boží, tedy že i jako člověk jest také pravý Bůh.

Sv. Pavel ve svém listu k Římanům[1]) ubolévá nad tvrdošíjností a zatvrzelostí Židů, kteří přese všecky mimořádné milosti a výsady, kterých se jim dostalo jako národu Bohem zvlášť vyvolenému, zavrhli Krista, jenž ačkoliv podle těla pocházel z rodu jejich, přece jest nade všecko, Bůh požehnaný na věky. Jeden a týž Kristus, jenž jako člověk jest příslušníkem a členem národa židovského, převyšuje jako Bůh všecky bytosti stvořené a přísluší mu proto dobrořečení, čest a sláva ode všeho tvorstva na věky věkův. Proto týž Kristus člověk jest zároveň pravý Bůh.

Ostatně Písmo sv. dosvědčuje tuto pravdu na všech místech, která jsme dříve již uvedli na důkaz, že jeden a týž Kristus jest zároveň pravý Bůh a pravý člověk. Neboť je-li druhá Božská osoba Bůh a člověk, pak jest Kristu Bohu lidská přirozenost právě tak vlastní jako Božská přirozenost a Kristu člověku Božská přirozenost právě tak, jako přirozenost lidská. A co platí o přirozenostech, platí stejnou měrou o všech jejich vlastnostech a činnostech.

Důkazy z Tradice:

Že Kristu Bohu jest připisovati přirozenost lidskou právě tak, jako Kristu člověku přirozenost Božskou, plyne ze všech církevních symbolů. Uvedeme na př. jen symbolum apoštolské, které praví: „Věřím v Boha, Otce všemohoucího, Stvořitele nebe i země; i v Jezu Krista Syna jeho jediného, Pána našeho, jenž se počal z Ducha Sv., narodil se z Marie Panny, trpěl pod Pontským Pilátem, ukřižován umřel, i pohřben jest, sstoupil do pekel, třetího dne vstal z mrtvých, vstoupil na nebesa, sedí na pravici Boha, Otce všemohoucího, odtud přijde soudit živých i mrtvých." O Kristu Bohu praví tedy apoštolské snesení víry jednoduše: „Věřím (právě tak, jako v Boha Otce) také v Ježíše Krista, Syna jeho jediného, Pána našeho." A o tomto jediném Synu Božím věřím dále, tak jak jest pravý Bůh, že jest také pravý člověk. Neb tento Kristus Bůh počal se působností Ducha Sv. v lůně přeblahoslavené Panny, narodil se, trpěl, byl ukřižován, umřel, jeho sv. tělo bylo pohřbeno, duše vstoupila do předpeklí, třetího dne spojila se s tělem v hrobě uloženým a Kristus vstal slavně z mrtvých a po 40 dnech vstoupil na nebesa a nyní sedí

[1]) 9, 5.

na pravici Otce svého a na konci světa bude soudit živých i mrtvých. A poněvadž týž Kristus, jedna a taže Božská osoba, jest Bůh a člověk, má Kristus Bůh všecko, co náleží k přirozenosti lidské, a podobně má Kristus člověk vše, co náleží k přirozenosti Božské.

Také ss. Otcové připisují Kristu Bohu vlastnosti lidské a Kristu člověku vlastnosti Božské.

Sv. Ignác praví v listu k Efeským: „Bůh náš Ježíš Kristus byl v lůně Panny Marie nošen, původ svůj měl působnosti Ducha Sv., ze semene Davidova se narodil a byl pokřtěn, aby svým utrpením vodu posvětil".[1]) A sv. Irenej: „Slovo Boží nás vykoupilo svou smrtí, jak také jeho apoštol praví: „V něm (Slově) máme vykoupení (skrze krev jeho) a odpuštění hříchů".[2]) Překrásně líčí jednotu osoby Božské a dvojí přirozenost v Kristu sv. Augustin: „Nevýslovně moudré pachole", tak praví, „naplňujíc veškeren svět leží v jeslích, řídíc hvězdy nebeské požívá prsů mateřských, jak veliký jest jako Bůh, tak malý jest jako člověk, a přece se touto malostí nezmenšuje jeho velikost, ani velikostí se neničí jeho malost".[3])

Týmž způsobem vysvětlují kommunikaci idiomatů také pozdější řečtí Otcové.

Tak píše sv. Řehoř Naziánský: „Kdoby v Krista uváděl dva syny, jednoho zrozeného z Otce, druhého z matky a popíral jednotu obou synů, ten by se zbavil adopce synů, jež jest slíbena všem pravověřícím. Ačkoliv dvě přirozenosti v Kristu jsou Bůh a člověk, z duše a těla složený, přece nejsou dvěma syny ani dvěma Bohy . . . Abych tuto věc vyjádřil krátkými slovy, pravím: něčím jiným jsou obě přirozenosti, ale Kristus není jiný jako Bůh a jiný jako člověk. Obě přirozenosti jsou svým spojením jedno a totéž, tím že Bůh přijal člověčenství a člověk Božství . . . Zcela jinak jest při Nejsvětější Trojici. Tu jest jiná osoba Otce, jiná Syna, jiná Ducha Sv. a proto nesmíme osob Božských vespolně mísiti a zaměňovati, avšak tyto osoby nejsou něčím jiným, poněvadž všecky dohromady vzhledem k jednomu Božství, jsou jeden a týž Bůh".[4]) A sv. Jan Damašský: „Jeden jest Kristus", tak praví „a jedna jeho osoba či hypostase. Tato osoba má však dvojí přirozenost: Božskou a lidskou. A jelikož sláva má přirozeně svůj zdroj v Božství, jest pro jednotu hypostase společná obojí přirozenosti. V těle má zase důvod to, co jest nízkého, a i tato nízkost jest společná Bohu a člověku. Neboť jeden a týž jest, jenž

[1]) Cap. 18. l. c. p. 65.
[2]) De haeres. lib. 5. n. 2. ibid. tom. II., p. 450 sq.
[3]) Serm. 187 n. 1.
[4]) Epist. ad. Chled.

jest tím a oním, totiž Bohem a člověkem. A proto náleží mu vše to, co jest vlastního jak Božství, tak i člověčenství".[1]) A ještě jasněji na jiném místě: „Je-li řeč o osobě, ať o ní uvažujeme vzhledem k oběma jejím přirozenostem zároveň, aneb jen k jedné z obou, připisujeme jí vlastnosti (idiomata) obou přirozeností. Neboť Kristus — a toto slovo vyjadřuje obojí přirozenost — jest Bůh a člověk. Ačkoliv Kristus jest Syn Boží a Bůh, přijímá přece v sebe také vlastnosti s jeho osobou spojené a v ní subsistující přirozenosti lidské, tak že jest jednak podroben utrpení, jednak se nazývá života původcem, nikoliv proto, že jest toliko Bůh, nýbrž že jest zároveň také člověkem. A podobně nazývá-li se člověkem a Synem člověka, jest zároveň také opatřen všemi vlastnostmi a důstojnostmi Božskými. Kristus sluje pacholetem povzneseným nade všecky věky a člověkem nemajícím počátku a to nikoliv proto, že jest pacholetem a člověkem, nýbrž že jsa Bohem existujícím přede všemi věky stal se také člověkem. A v tom záleží vzájemná kommunikace vlastností Božských a lidských v Kristu, že každá z obou přirozeností se sdílí s přirozeností druhou o to, co jest jí vlastního, poněvadž obě přirozenosti subsistují v jedné Božské hypostasi Kristově. Z té příčiny lze nám o Kristu říci: Tento Bůh náš sestoupil na zemi a obcoval s lidmi. A tento člověk není stvořen, není utrpení podroben, není hranicemi omezen".[2])

Vzájemnou kommunikaci vlastností obou přirozeností v Kristu hlásají jednomyslně také scholastičtí theologové, z nichž stačí uvésti toliko sv. Tomáše: „Kristus", tak uvažuje, „má jednu osobu či hypostasi. A proto se může nazývati jménem obojí přirozenosti. Ale ať se nazývá podle Božské přirozenosti Bohem, nebo podle lidské přirozenosti člověkem, může se Kristu Bohu přivlastňovati vlastnosti přirozenosti lidské a Kristu člověku vlastnosti přirozenosti Božské, poněvadž obě přirozenosti subsistují v jedné osobě či hypostasi. A z toho důvodu lze říci, že člověk stvořil hvězdy a že Pán slávy byl ukřižován, ačkoliv nestvořil hvězd potud, pokud byl člověkem, nýbrž pokud byl Bohem. A také nebyl ukřižován jako Bůh, nýbrž jako člověk".[3]) A podobně na jiném místě: „Poněvadž jedna a táže hypostase náleží oběma přirozenostem, jest tuto hypostasi nazývati jménem obou přirozeností. Ať sluje tedy Bohem nebo člověkem, vždy jest mysliti hypostasi Božskou, v níž subsistuje jak Božská, tak i lidská přirozenost. A proto o Kristu člověku lze tvrditi vše, co pří-

[1]) De fide orth. l. 3. cap. 15 opp. tom. I., p. 235.
[2]) Ibid. cap. 4, p. 209 sq.
[3]) In I. Cor. cap. 2.

sluší Božské přirozenosti, a o Kristu Bohu, co jest vlastního přirozenosti lidské, poněvadž hypostase Krista Boha jest také hypostasí Krista člověka a hypostase Krista člověka jest táž, jako hypostase Krista Boha".[1])

§ 35.

Pravidla, jichž jest při kommunikaci idiomatů šetřiti.

Abychom však při vzájemné sdílnosti Božských a lidských vlastností, přívlastků a činností v Kristu vyhnuli se všem bludům, jest se nám říditi jistými pravidly stanovenými bohoslovci scholastickými.

1. Jelikož Kristu lze připisovati Božské a lidské vlastnosti jen potud, pokud podle Božské i podle lidské přirozenosti jest jednou a touž Božskou osobou, proto nesmí se, jak jsme již svrchu byli pravili, obě přirozenosti přímě, čili abstraktně, nýbrž vždy jen konkretně vzhledem k Božské osobě Kristově zaměňovati.

Tím jest již také odsouzen nejen monofysitismus, nýbrž i protestantský blud ubikvitismu, podle kterého jest člověčenství Kristovo právě jako jeho Božství všudy přítomno. Kristus člověk jsa Božskou osobou, od níž se Božská přirozenost věcně neliší, jest ovšem všude přítomen, čehož však o člověčenství Kristově nelze říci. Luther zavrhnuv nauku katolickou o přepodstatnění podstaty chleba a vína v podstatu těla a krve Kristovy v Nejsvětější Svátosti Oltářní a chtěje nicméně vysvětliti způsob, jakým Kristus v této svátosti v okamžiku přijímání stává se přítomným, soudil takto: Kristus jako Božská osoba jest všudepřítomen, a poněvadž lidská přirozenost jest s Božskou osobou nerozlučně spojena, musí býti též všudepřítomna. Luther, jak patrno, připisuje lidské přirozenosti Kristově Božskou vlastnost všudepřítomnosti. A poněvadž každá vlastnost Božská jest věcně samou podstatou či přirozeností Božskou, proto z bludu ubikvitismu plyne nutně stotožnění lidské a Božské přirozenosti čili monofysitismus. Blud tento jest právě tak absurdní, jako monofysitismus vůbec, a proto se nebudeme s ním zde déle zabývati.

2. Kdykoliv Kristu Bohu připisujeme in concreto vlastnosti lidské aneb Kristu člověku vlastnosti Božské, ať již tyto vlastnosti vyjadřujeme buď podstatnými neb přídavnými jmény aneb časoslovy, jako: Kristus Bůh jest člověk a člověk Kristus jest Bůh, aneb Kristus Bůh jest smrtelný aneb Kristus člověk jest nesmrtelný. Kristus Bůh trpěl atd., musíme tak činiti vždy kladným, nikoliv však záporným způsobem. Můžeme tedy říci: Bůh trpěl, a nikoliv, Bůh netrpěl, nezemřel, leč bychom tyto výroky vyjádřili způsobem reduplikativním. Můžeme tedy říci: Bůh jako Bůh podle své přirozenosti Božské netrpěl. Proto jest podstatný rozdíl mezi smyslem slov: Kristus Bůh, Kristus člověk a Kristus jako

[1]) III. qu. 16, art. 4.

Bůh a Kristus jako člověk. Pravíme-li: Kristus Bůh a Kristus člověk, máme na zřeteli in concreto jeho Božskou osobu, a poněvadž osoba Krista Boha a Krista člověka jest jen jedna a táž, proto můžeme Krista Boha s Kristem člověkem zaměniti a říci: Kristus Bůh jest Kristus člověk a Kristus člověk jest Kristus Bůh. Pravíme-li však, Kristus jako Bůh a jako člověk, máme na zřeteli ve smyslu redupikativním Božskou a lidskou přirozenost in abstracto a pak již nesmíme říci: Kristus jako Bůh jest Kristus jako člověk, poněvadž bychom pak ve smyslu monofysitickém obě přirozenosti Kristovy stotožňovali. Tedy Kristus jako Bůh se nepočal z Ducha Sv., se nenarodil z Marie Panny, netrpěl a nezemřel. A podobně nelze tvrditi, že Kristus jako člověk jest všudepřítomen, že jest zároveň na nebi a na zemi, že jest vševědoucí atd.

3. V Kristu může se sice Bůh stotožniti s Božstvím a říci: Slovo jest Božství, poněvadž mezi jednotlivými osobami Božskými a přirozeností Božskou není věcného rozdílu. Ale bylo by nejen nesprávno, nýbrž zcela bludno, konkretní osobu Kristovu, ať ji sobě myslíme podle její Božské přirozenosti jako Boha, aneb podle její lidské přirozenosti jako člověka, stotožňovati s člověčenstvím aneb jeho jednotlivými složkami, duší neb tělem. Proto nelze říci: Bůh neb Kristus jest člověčenstvím, jest duší, tělem atp. Ale možno zcela správně tvrditi: Bůh neb Kristus má člověčenství či lidskou přirozenost, má duší, tělo atd.[1])

4. Všecka uvedená tři pravidla lze zahrnouti v pravidle jediném a říci: Všecky věty, kterými přivlastňujeme Kristu Bohu vlastnosti lidské a Kristu člověku vlastnosti Božské, jest vyjadřovati vždy kladně (affirmativně) a to tím způsobem, že jest nám vždy spojovati vlastnosti kladné s kladnými, při čemž jest se však varovati spojování vlastností konkretních s abstraktními a naopak také abstraktní s konkretními a abstraktní s abstraktními. Proto nesmíme říci: člověk jest Božstvím, aneb Božství jest člověkem, podobně nelze říci, člověčenství jest Bohem, Božství jest smrtelné, člověčenství jest nesmrtelné, Božství jest člověčenstvím neb člověčenství jest Božstvím.

Než toto pravidlo žádá jistého omezení. Některá jména sama v sobě abstraktní, která však znamenají formu, jež sama sebou existuje, a která proto nemá podmětu, jemuž by forma tato inherovala, rovnají se jménům konkretním, jakými na př. jsou: sám život, sama moudrost, sama láska atd. Tato abstrakta vyjadřují vlastně bytost konkretní, jež jest bytně životem, moudrostí, láskou atd. A proto v officiu sv. Kříže zcela správně se dí: „Mors mortua tunc est in ligno, quando mortua Vita fuit". (Smrt zemřela tenkrát, když na dřevě zemřel Život.) Neb Kristus člověk jest vtělený Život a tento vtělený Život zemřel na dřevě kříže, aby smrtí svou tělesnou zničil duchovní smrt lidského pokolení a p.

[1]) Sv. Tom. III., qu. 50, art. 3. ad 3.

5. Věty, které vyjadřují hypostatickou unii, jest vyjímati ze zákona vzájemné kommunikace Božských a lidských vlastností v Kristu. Chceme-li zcela přesně tuto větu vyjádřiti, pak nelze říci, že Kristus vzal na sebe přirozenost lidskou a stal se člověkem. Neb Syn Boží stal se teprv vtělením Kristem, t. j. Bohem a člověkem. A poněvadž Kristus má již přirozenost lidskou, nemůže ji teprv přijati. Jinak by ji měl dvakráte. Ale pravdiva jest věta: Syn Boží, Slovo, přijalo přirozenost lidskou a stalo se člověkem. Neb „Slovo tělem učiněno jest a přebývalo mezi námi".[1]) Před vtělením byl Syn Boží jen Bohem, po vtělení jest Bohem a člověkem a proto nelze o Kristu tvrditi, že opět přijal, co již měl.

6. Denominativní jména přídavná, jako jsou na př.: zbožněný (deificatus), Božský, lidský, nemohou se beze všeho omezení Kristu přivlastňovati.

Tato přídavná jména znamenají buď přívlastek neb samu bytnost věci. Znamenají-li přívlastek jedné neb druhé přirozenosti Kristovy, pak nelze beze všeho místnějšího určení říci, ani že Kristus jest Božský ani že jest lidský. V prvém případě by se Kristu připisovala pouze přirozenost Božská, v druhém však zase jen přirozenost lidská.

Také nelze Krista nazývati zbožněným (deificatum) aneb člověkem Božským (homo dominicus) ve smyslu, jak jest zbožněna bytost rozumná v milosti Boží postavená. Neboť podle Božské přirozenosti nemůže Kristus býti zbožněn. Zbývá tedy jen jeho lidská přirozenost. Kdybychom mu však podle této přirozenosti připisovali zbožnění (deificationem), pak by z toho následovalo, že v Kristu jsou nejen dvě přirozenosti, nýbrž i dvě osoby.

Když však denominativní jména přídavná znamenají bytnost věci, pak se mohou Kristu přivlastňovati. V tomto případě říci: „Kristus jest Božský neb lidský" by znamenalo: Kristus jest Bůh a Kristus jest člověk. Ačkoliv Kristus sám jako Bůh a člověk těmito přídavnými jmény nemůže se označovati, může se jimi vyjadřovati přirozenost Božská i přirozenost lidská a její jednotlivé části, jako na př. Božské srdce, Božské tělo Páně atp. Než při všech těchto a podobných výrazech jest vždy míti na zřeteli, aby se jimi ani nepřímě, nerci-li přímě Božská přirozenost s lidskou nestotožňovala ani společná jejich osoba nepopírala. Ale poněvadž jména tato mají aspoň v našem českém jazyku zpravidla význam přívlastkový, proto není radno jich užívati. Proto jest také se stříci vět, které mohou míti dvojí smysl, jeden správný, druhý lichý, jako na př. věta: „Kristus počal býti". Máme-li při ní na zřeteli osobu Kristovu, pak nelze říci, že Kristus počal býti. Myslíme-li jej však jeho lidskou přirozenost, pak Kristus počal býti. Neb před vtělením nebyl Kristem Bohem a člověkem, nýbrž toliko Synem Božím, druhou Božskou osobou. A proto sv. Tomáš zavrhuje tuto větu a to vším právem. Neboť pak-li počal Kristus

[1]) Jan 1, 14.

býti, musil býti čas, kdy Krista nebylo, což tvrditi jest zcela zřejmý blud, poněvadž se touto větou popírá věčnost osoby Kristovy, podobně jako větami: „Kristus není vševědoucí, není všemohoucí atd.“ se popírá jeho vševědoucnost a všemohoucnost.[1])

§ 36.

Dále jest odpověděti na otázky, v jakém smyslu lze Krista nazývati

a) tvorem,

b) menším Otce, byl-li

c) podroben přirozenému a kladnému zákonu Božímu, byl-li

d) Otci podřízen, a

e) může-li ve vlastním smyslu slouti služebníkem Božím.

a) Sv. Tomáš míní, že jednoduše beze všeho bližšího určení nelze Krista nazývati tvorem a to již z té příčiny, poněvadž ho tak Ariáni nejen podle lidské, nýbrž i podle Božské přirozenosti nazývali. Nicméně připouští, že věta: „Kristus jest tvorem“ může míti také správný smysl. Neboť nemůže prý býti ani nejmenší pochybnosti, že vlastnosti, které přísluší Božské osobě Kristově podle jeho přirozenosti Božské mohou se jí také připisovati podle její přirozenosti lidské, jako zcela správně pravíme, že Kristus trpěl, zemřel a byl pochován. A proto prý není příčiny větu: „Kristus jest tvorem“ naprosto zamítati.

Jelikož sv. Tomáš naprosto řečeno správnosti věty: „Kristus jest tvorem“ ani nezamítl ani neuznal, rozcházeli se jeho žáci v této otázce na dvě strany: jedni správnost zmíněné věty uznávali, jiní ji popírali. Stoupenci prvé strany argumentovali takto: Všichni pravověrní křesťané uznávají, že Kristus jest pravý člověk. Poněvadž však každý člověk jest tvorem Božím, nelze zhola pochybovati, že i Krista v pravém smyslu jest tvorem nazývati. Neboť stvoření (creatio in sensu passivo) náleží k bytnosti každého člověka a proto také k bytnosti lidské přirozenosti Kristovy.

Jelikož však Kristus člověk jest osobou Božskou, o které se nemůže říci, že jest stvořena, proto onu větu: „Kristus jest tvorem“ jest každé nesprávné dvojsmyslnosti zbaviti tím, že se blíže určí a řekne se: Kristus jako člověk, aneb Kristus podle své přirozenosti lidské jest tvorem.

Jiní scholastikové tvrdí, že tato věta není vůbec správná a na důkaz uvádějí svědectví ss. Otců, kteří rozhodně popírají, že by se Kristus mohl nazývati tvorem, což dokazují různými důvody. Tak praví: Každého tvora jednou nebylo. Než Kristus byl vždy. Proto prý také I. sněm nicejský odsoudil Ariány tvrdící, že Krista jednou nebylo, a než se narodil, že ho nebylo (ἦν ποτε ὁτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν). Mimo to každý tvor počíná existo-

[1]) III. qu. 16. art. 9.

vati, Kristus však nikdy nepočal teprv existovati. Tento důvod vyjadřují také tímto způsobem: Každý tvor zahrnuje ve svém pojmu negaci předcházející existence. Avšak Kristu se příčí tato negace. Dále praví: Slovo jistě není tvorem a proto nelze ani Krista, t. j. Slovo tělem učiněné nazývati tvorem.

Jak patrno, svědčí některé důvody pro obě tyto věty, a některé se jim zase protiví, a to proto, že slovo tvor může míti dvojí smysl, buď úplné vlastní neb méně vlastní. V prvém smyslu znamená tvor bytost z ničeho učiněnou, které proto před stvořením naprosto nebylo a která teprv stvořením existence nabyla. Tvor však v druhém smyslu znamená bytost, která sice v čase vznikla ale nikoliv stvořením z ničeho, nýbrž jinou činností.

Béře-li se slovo: „tvor" v prvém smyslu, leží na bíledni, že se Kristus nemůže jmenovati tvorem. Neboť Kristus jest osobou Božskou, která každý vznik z ničeho naprosto vylučuje.

Rozumíme-li však slovu „tvor" v druhém méně vlastním smyslu, pak není důvodu pro který bychom nemohli a nesměli Krista nazývati „tvorem". Neboť Kristus jest sice osobou Božskou, ale osobou, se kterou se v čase spojila přirozenost lidská. Kristus jest takto compositum, které jako compositum vzniklo v čase a v tomto smyslu jest bytostí v čase vzniklou, učiněnou a stvořenou.

Poněvadž věta: „Kristus jest tvorem" může míti lichý i správný smysl, jest radno jí vůbec neužívati, aneb ji místněji určiti tak, aby každý nesprávný význam vylučovala, a to tím způsobem, aby zcela jasně a přesně vyjadřovala dvojí základní nauku christologickou: jednotu osoby Božské, která jest po vtělení zároveň také osobou lidské přirozenosti, a dvojici úplných a neporušených přirozeností Kristových. A to se může státi různým způsobem. Vyjádří-li se zcela určitě, že Kristus i jako člověk jest Božská osoba, pak nemožno o něm jako Božské osobě říci, že jest tvorem. Přihlíží-li se však k jeho lidské přirozenosti, která v čase byla vytvořena působností Ducha Sv. v lůně Nejsvětější Panny, pak Kristus má mimo hřích všechny vlastnosti, které má každý jiný člověk. Kristus jako člověk čili Kristus podle své přirozenosti lidské byl učiněn z nejčistší krve Marie Panny a v tomto smyslu jest bytostí časovou, omezenou, jest člověkem, ale nikoliv člověkem pouhým, nýbrž zároveň Bohem. A proto když za nás trpěl a umřel, trpěl a umřel za nás zároveň Bůh a člověk, tedy Bohočlověk, nicméně netrpěl, nezemřel Bohočlověk podle své Božské, nýbrž dle své lidské přirozenosti.

b) Další otázka zní, může-li se Kristus nazývati menším Otce.

Že Kristus jest podle své přirozenosti lidské menším Otce, o tom nemůže býti vůbec mezi křesťany ani nejmenší pochybnosti. Vždyť Kristus Pán sám praví o svém poměru k Otci, že Otec větší jest jeho.[1]) Je-li však Otec větší Syna, pak jest

[1]) Jan 14, 28.

Kristus menší Otce. Proto má uvedená otázka jen ten smysl, může-li Kristus, Bůh a člověk v jedné Božské osobě, se nazývati beze všeho bližšího určení menším Otce. A tu praví theologové, neplyne-li pravý smysl oné věty, že Kristus jen jako člověk jest menší Otce, ze souvislosti textu čili ze slov předchozích a následných, že pak jest místnějším určením jej zvláště vytknouti. Jinak by snadno věta: „Kristus jest menší Otce", mohla vzbuditi bludnou domněnku, že Kristus, Božská osoba, jež jest zároveň Bůh a člověk, jest menší Otce. Slova: „menší Otce" (minor Patre) liší se v nejedné příčině od jiných výroků vyjadřujících vlastnosti lidské přirozenosti Kristovy. Předně jest přídavné jméno: „menší", relativní a komparativní a proto vyjadřuje jednak vztah Krista k Otci, jednak přirovnává Krista k Otci a praví, že Kristus jest menší než Otec. Praví-li tedy věta: „Kristus jest menší Otce", že Kristus, Božská osoba, v níž subsistuje Božská a lidská přirozenost, jest menší Otce, pak jest úplně bludná. Kristus jako Božská osoba jest sice osobou k Otci vztažnou, ale komparativně není nikterak menší než Otec, nýbrž jest mu osobou úplně rovnou, rovnou v jeho přirozenosti, v jeho slávě, jakož i ve všech ostatních Božských vlastnostech.

A poněvadž nelze beze všeho dalšího určení říci, že Kristus není roven Otci, nelze také říci, že jest menší Otce. Pravil-li Kristus o Otci, že jest větší než on, a následovně že on jest menší než Otec, pak ze souvislosti celé řeči, kterou se před svým utrpením se svými apoštoly loučil a ve které tato slova uvádí, jest zcela patrno, že mluví o sobě jako člověku a proto zcela správně Boha Otce nazývá proti sobě jako člověku větším. Proto věty: „Kristus jest menší Otce" nelze bez bližšího určení a vymezení jejího správného smyslu užívati. Jinak by mohla vésti k bludu, popírajícímu nejen tajemství Nejsvětější Trojice, nýbrž i dílo našeho vykoupení, tedy veškero křesťanství.

c) Dále uvažují theologové o otázce, zda-li mohl Kristus býti podroben přirozenému a kladnému zákonu Božímu.

Na prvý pohled mohlo by se zdáti, že Kristus Pán nemohl býti žádným zákonem vázán a to z těchto důvodů: α) Zákony mají moc donucovací. A proto může býti zákonem vázán, kdo k jeho plnění může býti donucen. To však o Kristu neplatí. β) Mimo to zákon jest spojen s hrozbou Boží: „Nesplníš-li ho, budeš mým nepřítelem". Než Kristus jako Bohočlověk nemůže býti nepřítelem Božím a proto nemůže býti také zákonu podroben. γ) Další důvod záleží v tom, že zákon zavazuje pod pokutou viny (sub reatu culpae). Kristus však není schopen viny, proto nevztahuje se k němu žádný zákon. Konečně δ) jest Kristus svrchovaným Pánem všeho tvorstva. A poněvadž zákon zavazuje jen tvorstvo, nemůže platiti také pro Krista, jenž jest povznesen nade všecko tvorstvo a proto se může dispensovati od každého zákona, kterým tvorstvo váže. Než přihlédneme-li

k těmto důvodům místněji, snadno se přesvědčíme, že nikterak nedokazují, co mají dokázati.

α) Předně k pojmu zákona nenáleží, že musí míti moc donucovací a že musí hroziti pokutou a trestem, poněvadž zákon přihlíží toliko k mravnímu určení a řízení bytostí svobodných. A tomu stačí, pak-li představený svým poddaným jej náležitě ohlásí.

β) Hrozba trestu nenáleží k podstatě zákona prvotně, nýbrž jen druhotně a podmínečně, pak-li se vztahuje k osobám podřízeným, které jsou schopny jej překročiti. Kristus však jako osoba Božská nemůže svou vůlí lidskou žádnému zákonu Božímu odporovati, i když jako člověk podle své lidské vůle jest nižší Otce a proto mu poddán.

γ) Ani třetí uvedený důvod nedokazuje, že Kristus jako svrchovaný Pán tvorstva jest povznesen nad každý zákon. Neb ani Bůh nemůže svobodných bytostí dispensovati od zákonů náboženskomravních, přirozených i nadpřirozených, poněvadž by touto dispensací odporoval sám sobě. Ostatně jest Kristus sice Bohem svrchovaným, jenž nemůže žádnému vyššímu zákonu býti podroben, avšak jest zároveň pravým člověkem, jenž jest vůli Boží a jejím zákonům jako každý jiný člověk podřízen. Proto také se Kristus před svým umučením modlil k Otci nebeskému: „Otče, je-li možno, ať odejde kalich tento ode mne, ale ne, jak já chci, nýbrž jak ty...“[1]) A u sv. Lukáše ještě určitěji podřizuje svou vůli vůli Otcově, řka: „Otče, chceš-li, odejmi tento kalich ode mne, avšak ne má, nýbrž tvá vůle se staň“.[2]) A u sv. Jana častěji se zmiňuje, že přišel na tento svět, nikoliv aby činil vůli svou, nýbrž vůli toho, jenž ho poslal.[3]) Ano účel veškerého jeho pozemského života záležel v tom, aby plnil vůli Otce nebeského. „Můj pokrm jest“, tak dí u sv. Jana, „abych plnil vůli toho, jenž mě poslal a dokonal dílo jeho“.[4]) A proto vůle lidská Kristova nebyla sama sobě pravidlem a zákonem, nýbrž byla podřízena vůli Boží, která ji ve všech skutcích určovala a řídila. A tato podřízenost lidské vůle Kristovy pod vůlí Boží jest naprostá a proto nepřipouští žádné výjimky.

Každá bytost stvořená může naprosto řečeno vůli svou postaviti proti vůli Boží, poněvadž jest mimo svobodu kontradikce a specifikace (protiřečné a rozdruživé) obdařena také svobodou kontrariety (příčnosti), to jest svobodou voliti mezi mravním dobrem a zlem. Tato svoboda jest však u Krista vzhledem k jeho osobě Božské, v níž subsistuje i přirozenost lidská, zhola vyloučena. Proto jest mezi jeho lidskou a Božskou vůlí naprostá harmonie ve smyslu nejvlastnějším, jaké harmonie není mimo Krista u žádného jiného tvora.

[1]) Mat. 26, 39. Srv. Marka 14, 36.
[2]) 22, 42.
[3]) 6, 38.
[4]) 4, 34.

δ) Dále zpytují theologové, kterým zákonům byl aneb aspoň mohl býti Kristus podroben. Nemůže býti sporu, že Kristus byl podroben zákonu přirozenému, jenž určuje přirozený poměr tvorstva, jmenovitě poměr bytostí rozumných k Bohu, k jiným bytostem jakož i poměr každého člověka k sobě samému. Poněvadž zákon tento jest obsažen v samé přirozenosti lidské jako její podstatná součástka, zavazuje každého člověka a proto i Krista jako člověka.

Ale rovněž tak jest jisto, že Kristus nebyl a ani nemohl býti vázán žádným zákonem lidským. Neboť Kristus i jako člověk má panství a vládu nad veškerým člověčenstvem, jehož jest hlavou. A jako hlava není podřízena tělu a jeho jednotlivým údům, tak nemůže býti Kristus poddán žádné světské moci. Také jest jisto, že Kristus nebyl podroben positivním zákonům Bohem ve Starém zákoně lidu israelskému a v Novém zákoně Církvi sv. daným.

Co se týká zákonů a předpisů starozákonných. Zákony tyto byly dány jedinému národu israelskému, jenž z Abrahama způsobem přirozeným pocházel. Ačkoliv i Kristus byl podle těla potomkem Abrahamovým a proto také příslušníkem národa židovského, přece nebyl jím způsobem přirozeným, poněvadž nebyl počat v lůně Blahoslavené Panny semenem mužovým, nýbrž neprostřední působností Ducha Sv. Zákon Mojžíšův měl za účel, aby lidu vyvolenému stále na paměť uváděl jeho hříšnost a vzbuzoval v něm touhu po budoucím Vykupiteli. K tomu směřovaly všechny oběti a obřady bohoslužebné ve Starém zákoně. A poněvadž Starý zákon došel svého dovršení a vyplnění v Kristu, k němuž se měl jako věc nedokonalá k věci dokonalé, jako stín k světlu, jako předobraz ku svému vzoru, nemohl mu býti Kristus podroben.

A proto nebyl Kristus vázán, podrobiti se obřízce a ostatním předpisům z obřízky následujícím. Neboť obřízka ukazovala na dědičný hřích. Kristus byl však prost hříchu dědičného a pak-li se přece obřízce podrobil, učinil tak dobrovolně za tím účelem, aby dokázal, že jest pravý člověk a pravý potomek Abrahamův, a aby vykoupil na prvém místě potomstvo Abrahamovo ze služby zákona Mojžíšova, z područí a nadvlády jeho a povznesl je k důstojnosti synů Božích. Přijal-li však Kristus dobrovolně obřízku, tím nevzal na sebe závazku veškerého zákona Mojžíšova. Neboť zákon Mojžíšův, jak sv. Pavel v listu ke Galatům výslovně učí[1]), byl nedokonalý, neb nepůsobil přímě ospravedlnění od hříchů, nýbrž vzbuzoval jen víru v budoucího Vykupitele a touto vírou nepřímě pak působil odpuštění hříchů a udělení milosti posvěcující. A poněvadž zákon ten byl jen pěstounem a vůdcem ke Kristu, nemohl mu býti podroben.

Ale jak rozuměti pak slovům Kristovým: „Nedomnívejte se, že jsem přišel zrušit zákona neb proroků; nepřišel

[1]) hl. 3.

jsem jej zrušit, nýbrž naplnit".[1]) Tu jest míti na zřeteli, že není jedno: zákon naplniti a býti mu poddaným. Zákon starý obsahoval trojí druh předpisů: *a)* předpisy náboženskomravní, *b)* obřadné a *c)* politické. A všecky tyto předpisy Kristus naplnil. Naplnil předpisy náboženskomravní tím, že je sám zachovával, dokonaleji vysvětlil a k nim mimo to přičinil nové zákony, kterými člověčenstvo povznesl k vyšší mravní dokonalostí a zároveň je opatřil přiměřenými prostředky milosti, aby tyto zákony příčící se zkažené přirozenosti lidské mohlo vyplniti. Naplnil také předpisy obřadní tím, že sám uskutečnil to, co těmito předpisy bylo ve Starém zákoně toliko naznačováno, nastiňováno a předobrazováno. Obětí svou na kříži podal Bohu zadostučinění nekonečné ceny a ustanovil bohoslužbu (obět mše sv. a svátosti), kterou se Bohu vzdává nejdokonalejší pocta a člověčenstvu se zjednává život synů Božích, jakož i prostředky, tento život zachovati. Konečně naplnil Kristus i předpisy státně politické tím, že na místě synagogy, k níž směl náležeti plným právem jen národ židovský, založil Církev sv., říši to světovou, určenou pro všecky národy všech míst a věků. Sv. Tomáš vysvětluje obzvláště účel, který Kristus měl při naplňování Zákona starého na zřeteli. Kristus žil, tak praví, podle předpisů tohoto zákona předně, aby jeho Božský původ dosvědčil a potvrdil, za druhé, aby záchovávaje jej sám na sobě jej dovršil a tím dokázal, že se k němu vztahoval jako k poslednímu cíli svému. Za třetí, aby Židům odňal příležitost pomluvami jej pronásledovati. Za čtvrté, aby lidstvo vyprostil z otroctví jeho, jak praví sv. apoštol: „Když přišla plnost času, Bůh poslal Syna svého, učiněného ze ženy, podřízeného zákonu".[2]) A Bůh poslal na svět Syna svého, nejen aby lidstvo z otroctví zákona a hříchu vykoupil, nýbrž aby nám zjednal také nadpřirozený život, který jsme hříchem ztratili.

Než možno říci, že ještě jinými způsoby Kristus Starý zákon naplnil. Naplnil jej, jako naplňuje pravda pouhý svůj předobraz, jako dar naplňuje pouhý slib. Naplnil jej, že doplnil čeho se mu nedostávalo, neboť zjednal člověčenstvu milost, které Starý zákon nemohl dáti.

Ale Kristus nemohl býti podroben ani Zákonu novému, jehož byl původcem a dárcem. Jest sice pravda, že světští zákonodárci jsou někdy sami podrobeni zákonům, které pro své poddané vydávají, což tenkráte se stává, když zákony ty ukládají povinnosti, které se jich týkají právě tak, jako jejich poddaných, aneb jsou-li těmito zákony již podle přirozeného zákona vázáni. To však o Kristu neplatí. Neboť jako Bohočlověk nemohl míti sám povinností, kterými člověčenstvo vázal. Zákony Kristovy jsou dány hříšným lidem za účelem jejich ospravedlnění a posvěcení a proto se nemohly vztahovati ke Kristu, jenž jest

[1]) Mat. 5, 17.
[2]) Gal. 4, 4.

původcem a pramenem vší svatosti. Ale Kristus nebyl ani přirozeným zákonem podřízen zákonům, které sám jako Vykupitel světa člověčenstvu uložil. Neboť přirozený mravní zákon má svůj základ ve vůli Boží. ano jest v jistém smyslu touto vůlí samou. Jinak by byl podroben a poddán sám sobě, což tvrditi jest nemístno.

d) Další otázka, kterou se theologové zabývají, zní: Byl-li Kristus Otci svému podroben.

Jest samozřejmo, že Kristus jako Bůh nemůže býti Otci svému v pravém smyslu poddán. Neboť všecky tři Božské osoby, majíce číselně jednu a touž přirozenost jsou mezi sebou naprosto soupodstatny a proto také sobě zcela rovny. O podřízenosti jedné osoby naproti osobě druhé nemůže býti v Nejsvětější Trojici řeči.

Ale také jest zřejmo, že Kristus jako člověk jest Otci nebeskému podřízen. Proto byl vždy ochoten plniti vůli Boží za každé podmínky a za všech životních okolností, což obzvláště dokázal v nejtěžší chvíli svého života, když před svým umučením v zahradě Getsemanské jsa si vědom všech muk, které na něho čekají, a maje na mysli všecky hříšníky, za něž nadarmo svou krev vycedí, krví se potil.

Že Kristus jako Bůh nemůže a že jako člověk musí býti Otci podroben, o tom nemůže býti vůbec sporu. Než otázka zní, zda-li Kristus (bez všeho určení: jako Bůh neb jako člověk) jest Otci poddán. Poněvadž každý této větě rozumí jen v tom smyslu, že Kristus pouze jako člověk jest svému Otci poddán, proto není příčiny větu tuto jako nesprávnou zamítati. Kdyby však věta ta se změnila ve větu: „Kristus jest Slovu poddán", pak by se ovšem musila blíže určiti, že jest mu poddán toliko podle lidské přirozenosti, aby se nezdálo, že se v něm liší suppositum čili osoba, které jest Kristus poddán, od osoby, která jest poddána.

e) Konečně ještě theologové uvažují o otázce, zda-li Kristus jako člověk může se v pravém a vlastním smyslu nazývati služebníkem Božím (servus Dei).

Latinské podstatné jméno „servus" znamená v našem českém jazyku buď otroka neb služebníka. Slova „Servus Dei" překládáme: „služebník Boží" a nikoliv „otrok Boží", poněvadž slovo „otrok" znamená v našem jazyku pravidelně osobu libovůli pánově na milost a nemilost vydanou a proto také všech lidských práv, ano i lidské důstojnosti zbavenou, osobou, se kterou může pán nakládati jako s pouhým nástrojem k účelům, jakých se mu zachce. Otrok naproti pánu nemá svobodné vůle, není lidskou osobou, nýbrž pouhou věcí. A poněvadž Bůh člověka stvořil jako bytost rozumnou a svobodnou a tak jej opatřil důstojností, v níž svou vlastní důstojnost Božskou jako ve svém obraze obráží a jeví, nemůže ho snížiti na pouhou věc. Proto nemůže žádný člověk naproti Bohu v tomto smyslu býti otrokem. Táží-li se bohoslovci, zda-li Krista lze nazývati

„servum Dei", pak ze slova „servus", „servitus" vylučují všecky vlastnosti, které člověka zbavují jeho lidské důstojnosti, a vyjadřují jím pouze poměr jeho jako bytosti stvořené k Bohu jako k jeho Stvořiteli a svrchovanému Pánu, ve kterém poměru není ničeho, co by bylo jak Boha tak i člověka nedůstojno. A proto raději užíváme v českém jazyku slova „služebník" a nikoliv slova „otrok", poněvadž slovo „služebník" správněji vyjadřuje přirozený poměr mezi Bohem a člověkem, než slovo „otrok".

V otázce, možno-li nazývati Krista „služebníkem Božím" bohoslovci se rozcházejí.

Někteří, jako Suarez[1]) dokazuje mnohými důkazy, že Kristus jest sluhou Božím ve vlastním smyslu, jiní, jako Vasques,[2]) to zase popírají. Jiní opět, jako na př. de Lugo,[3]) vším právem míní, že v tomto sporu neběží vlastně o věc, nýbrž jen o různý význam slova „servus". Neboť mezi katolíky nebylo a také ani nemůže býti sporu, že lidská přirozenost Kristova závisí na Bohu jako prvém svém původci, neméně jako přirozenost každého jiného člověka a že jest skrz na skrz jeho moci poddána a proto také zavázána k poslušnosti, jakou jest bytost stvořená povinna svému Tvůrci. Přihlížíme-li však k hypostatické unii, pak není a nemůže býti pochybnosti, že Kristus člověk jako Božská osoba nemůže se nazývati sluhou Božím, maje touž moc, čest a slávu jako Otec. A proto bohoslovci, kteří mají na zřeteli Božskou osobu Krista Pána i jako člověka, tvrdí zcela přirozeně, že Kristus jen v nevlastním smyslu může slouti služebníkem Božím. A jelikož mínění, že Kristus jako člověk jest pravým a vlastním služebníkem Božím, může snadno vésti k bludu, že jsou v něm dvě osoby, osoba Božská a osoba lidská, osoba, abychom tak řekli, panská a osoba služebná, jak nestoriáni a později adoptiáni učili, proto není radno, Krista i jako člověka prohlašovati ve vlastním smyslu za sluhu Božího. Proto také zavrhl papež Hadrián a s ním sněm frankobrodský (r. 794.) nauku adoptiánskou listem, ve kterém bludařům těmto vytýká, že se neostýchají služebníkem (servum) nazývati toho, jenž nás vykoupil z otroctví ďáblova, a že neslyší hlasu Páně, jenž k nim praví: Já ctím Otce svého, vy však zneuctili jste mne. Za to, že je vykoupil drahocennou krví, vzdávají mu díky tím, že jej nazývají synem přisvojeným a služebníkem. Nazýval-li ho prorok služebníkem, pak ho tak nazýval pro pokornou jeho poslušnost, nikoliv však pro služebný poměr k Otci.[4])

Než jak mohl papež Hadrián a sněm frankobrodský tak ostře odsuzovati výraz, kterého o Kristu užívali i někteří ss. Otcové? Na tuto námitku odpovídá kardinál de Lugo, řka, že někteří ss. Otcové, jako Dionisius Alexandrinský, Jan Da-

[1]) In p. 3. disp. 44.
[2]) In p. 3. disp. 80.
[3]) De Incarn. disp. 28. sect. 3.
[4]) Stentrup Vol. II., p. 656; Denzinger 313.

mašský, Theodoret, Faustin, jejichž výroky uvádí Petavius,[1]) rozhodně odsuzují nazývati Krista služebníkem, kdežto jiní zase tento název připouštějí. Než výroky některých těchto ss. Otců nepraví, že Kristus jest vlastním a pravým služebníkem Božím, nýbrž že ho lze pouze tak nazývati, což i papež Hadrián ve svém listu daném na synodu frankobrodskou připouští.

Jiní ss. Otcové praví zcela zřejmě, že Kristu jest připisovati služebnost naproti Otci v pravém a vlastním smyslu, ačkoliv někteří z nich míní zase, že této služebnosti se Kristus nepodrobil z nutnosti, nýbrž z pouhé dobrovolné poslušnosti. Opět jiní praví, že Kristus vzal na sebe toliko podobu služebníkovu.[2])

Než tu jest míti na zřeteli, že ss. Otcové slovu: služebník nerozumějí ve smyslu pravém a vlastním. Neboť kdykoliv mluvili k lidu aneb psali proti kacířům a chtěli vyjádřiti povinnost poddanosti naproti Otci, kterou Kristu ukládala jeho lidská přirozenost, jmenovali Krista jen v širším a nevlastním smyslu služebníkem Božím, jenž Bohu Otci ze závazku a povinnosti své lidské přirozenosti, neb svého stvoření, byl poddán. Chtěl-li však vyjádřiti rovnost Krista člověka jako osoby Božské s Bohem Otcem, pak odmítali název služebníka, aby se nezdálo, že Kristus člověk jest méně než Otec. A jelikož adoptiáni Krista člověka nepokládali za přirozeného, nýbrž jen za přisvojeného Syna Božího a nazývali jej ve vlastním smyslu sluhou Božím, z té příčiny vším právem papež Hadrián tento výraz se vší rozhořčeností odsoudil.

Ale ani věty: „Kristus jako člověk (ve smyslu reduplikativním) jest služebníkem Božím" nelze schvalovati. Neboť služebnost (servitus) znamená poměr mezi sluhou a jeho pánem, jenž vylučuje v sluhovi právo na stejnou čest a úctu s pánem. A jelikož Kristus i jako člověk ve smyslu reduplikativním jest Synem Božím, Otci úplně rovným, nemůže se nazývati ve vlastním smyslu služebníkem Božím, nemajícím naproti Otci žádných práv, nýbrž jen povinnosti. Pravíme-li: „Kristus jako člověk jest sluhou Božím", a máme-li na zřeteli jeho přirozenost lidskou „in abstracto", pak ovšem jako bytost stvořená vše, co má a co jest, má od Boha a proto již svým pojmem jest naproti Bohu v pravém smyslu slova bytostí služebnou. Jakmile však větou: „Kristus jako člověk jest služebníkem Božím" chceme vyjádřiti Krista jako člověka „in concreto" a poměr jeho k Bohu Otci, pak můžeme nanejvýš abstrahovati od jeho práva na rovnou čest a úctu s Bohem Otcem, ale nesmíme ho nikdy vylučovati. Avšak k pojmu pravé služebnosti (servitutis) nestačí toliko abstrahovati od každého práva, jež by měl sluha naproti pánu, nýbrž jest třeba toto právo z poměru služebnosti vyloučiti. A proto Kristus i jako člověk nemůže se nazývati vlastním a pravým služebníkem Božím (servus Dei). —

* * *

[1]) De Incarn. lib. 7., cap. 7. n. 6 sq.
[2]) Doklady v. u Petavia l. c. cap. 7—9.

Poněvadž vtělení Syna Božího jest tajemstvím, má v ně každý člověk bez výjimky, učený, neučený, dítko i člověk dospělý jednoduše věřiti propter auctoritatem Dei revelantis. Žádný člověk, i kdyby rozum jeho obsahoval v sobě všecku vědu lidskou, nikdy zde na světě nevnikne do hlubin a výšin tohoto tajemství. Neboť pravda, že v jednotě Božské osoby Kristovy se pojí Božství s člověčenstvím, nekonečnost s konečností, všemohoucnost se slabostí lidskou atd., přesahuje tou měrou náš slabý rozum lidský, že mu zůstane aspoň v tomto životě nepochopitelno, jak může přirozenost lidská býti povznesena do tak závratné výše, že se stává přirozeností samé Božské osoby, druhé v Nejsvětější Trojici. Proto všecky úvahy o tomto tajemství nemají za účel, rozumem třeba světlem milosti Boží nad jeho přirozené síly nevýslovně povýšeným a povzneseným úplně je pochopiti, nýbrž směřují jen k tomu, abychom jednak do toho tajemství pokud možno se ponořili a jeho velebnost aspoň poněkud poznali, jednak také abychom každý blud, který nějakým způsobem buď zřejmě tuto pravdu popírá aneb ve svých důsledcích k jejímu popření vede, v jeho nicotě vystihli a tak ukázali, že se rozumu nikterak nepříčí. A poněvadž o tomto tajemství, jako vůbec o všech pravdách zjevených možno jednati jen řečí lidskou, proto jest při tomto tajemství každý termin, každý výraz a každé slovo co nejbedlivěji a nejpřesněji uvážiti. Jinak se vydáme v nebezpečí buď popírati jednotu Božské osoby Kristovy aneb dvojí jeho přirozenost, v čem právě tajemství toto záleží. Ale i když nechápeme, jak jest Kristus zároveň Bůh a člověk v jedné Božské osobě, přece nad slunce jasněji vidíme Božské požehnání, které Syn Boží tím, že se stal člověkem, za nás trpěl a zemřel, rozlévá po životě veškerého člověčenstva od prvého okamžiku svého početí v přesvatém lůně své Blahoslavené Matky a rozlévati bude až do skonání světa, ano v království nebeském až na věky věkův.

§ 37.

Kristus i jako člověk není přisvojeným (adoptivním), nýbrž přirozeným Synem Božím.

Přisvojení čili adopce obyčejně znamená dobrovolné přijetí cizí osoby za syna a dědice některé rodiny, která osobě za syna přijaté přisvojuje jak své jméno, tak i své statky, své důstojnosti a výsady. Mezi synem adoptivním a přirozeným jest jistá rovnost, ale také jistá nerovnost. Rovnost záleží v tom, že osoba za syna přijatá jest rovna synu přirozenému v zevnějším poměru k rodičům adoptivním. Jest členem jejich rodiny, ctí a miluje své adoptivní rodiče jako své rodiče vlastní a přirozené, používá všech jejich výhod, jejich jmění, jejich společenského postavení a po jejich smrti nastupuje buď sám, aneb se synem přirozeným jejich dědictví. V zevnějším poměru k rodičům adoptivním není mezi synem přisvojeným a přirozeným rozdílu.

Nicméně jest mezi nimi rozdíl podstatný co do jejich vnitřního poměru k rodičům. Syn přirozený byl svými rodiči zplozen a proto má s nimi jednu a touže přirozenost, kdežto syn adoptivní byl zrozen z jiných rodičů a proto má s rodiči adoptivními jen jako člověk specificky touž přirozenost. A proto zůstává syn přisvojený i po svém přijetí do rodiny, která jej adoptovala, přirozeným synem rodičů, kteří jej zplodili. Jen zevnější stav jeho života se adopcí změnil. Dříve byl synem rodičů snad chudých, nízkých a opovržených, adopcí do rodiny bohaté a vznešené stává se účastným všech jejích majetkových a společenských předností.

Jest však veliký rozdíl mezi adopcí lidskou a Božskou a následovně také mezi adoptivním synem lidským a Božským. Kdežto onen zachovává vždy přirozenost svých vlastních rodičů, nabývá tento přirozenosti samého Boha, který jej za syna svého přijal. Nenabývá ovšem přirozenosti Božské ve smyslu jednoty numericky totožné. Jest nemožno, aby Bůh a tvor měli jednu a touž číselně identickou přirozenost. A přece praví sv. Petr, že Bůh nám dal tak veliké a drahocenné dary, že jsme se jimi stali účastnými samé přirozenosti Božské.[1]) A sv. Jan velebě lásku Otce nebeského k nám lidem, píše, že dítkami Božími nejen se nazýváme, nýbrž že jimi jsme.[2]) Adoptivní synovství Boží záleží v tom, že Bůh nás nejen povýšil ku své Božské důstojnosti, připodobnil svému vlastnímu Synu a učinil dědici království Božího a spoludědici Kristovými, nýbrž že také tajuplným způsobem naši přirozenost přizpůsobil své vlastní přirozenosti Božské.

Proto se adopce Božská neděje, jako adopce lidská pouhým přijetím do nového vnějšího poměru k Bohu Otci, nýbrž záleží v mystickém druhém zrození člověka Bohem adoptovaného, kterým nabývá přirozenosti podobné přirozenosti Božské. Tato adopce Božská jako dílo mimo Boha na venek působené náleží celé nerozdílné Nejsvětější Trojici, pro svou však podobu s přirozeným plozením Boha Otce, kterým se sdílí se Synem o svou přirozenost Božskou, přivlastňuje se Bohu Otci před ostatními dvěma osobami Božskými.

Než od tohoto adoptivního synovství Božího podstatně se liší Synovství Boží, které Kristu jako člověku přísluší. Neb Kristus jest nejen jako Bůh, nýbrž i jako člověk přirozeným Synem Božím. Nejsou tedy v Kristu dva Synové Boží, jeden přirozený a druhý přisvojený, jak nestoriáni a adoptiáni bludně se domnívali, nýbrž Kristus jest i jako Bůh i jako člověk jeden a týž přirozený Syn Boží. Pravíme-li, že Kristus i jako člověk jest přirozený Syn Boží, nerozumíme slovům: „i jako člověk" ve smyslu reduplikativním, nýbrž ve smyslu denominativním, to jest rozumíme slovy těmi podmět, suppositum či osobu Božskou, druhou v Nejsvětější Trojici, jíž přísluší jen je-

[1]) II. Petr 1, 4.
[2]) I. Jan 3, 1.

diné Synovství. A poněvadž v druhé Božské osobě subsistuje jak Božská tak i lidská přirozenost, proto přirozené a vlastní Synovství Boží náleží Kristu nejen jako Bohu, nýbrž i jako člověku. Kristus člověk není tedy přirozeným Synem Božím proto, že jest člověkem, nýbrž proto, že jest Synem Božím, druhou osobou v Nejsvětější Trojici. Pravíme-li, že Kristus jako člověk jest přirozeným Synem Božím, míníme tím Krista člověka „in concreto", a nikoliv „in abstracto", a poněvadž Kristus jako člověk „in concreto" a jako Bůh jest jen jedna Božská osoba, proto mu podle obojí přirozenosti Božské i lidské přísluší jen jediné Synovství Božské.

Někteří theologové, jako Durandus, Suarez a Vasquez se domnívali, že Kristus jako člověk jest zároveň v jedné a téže osobě Božské přirozeným a adoptivním Synem Božím. Přirozeným, poněvadž Kristus člověk jest druhá Božská osoba, Syn Boží, který Bohem Otcem jest z jeho Božské přirozenosti zplozen, adoptivním, poněvadž jeho přirozenost lidská byla od prvého okamžiku vtělení obdařena milostí posvěcující, kterou byla Božské přirozenosti v nejvyšší míře připodobněna a přizpůsobena. A proto rozeznávají také v Kristu člověku dvoje zrození: věčné z přirozenosti Otcovy a časné z milosti posvěcující. Věčným zrozením stává se Synem Božím, druhou Božskou osobou, zrozením časným však adoptivním Synem celé Nejsvětější Trojice.

Nauce této, ačkoliv se podstatně liší od bludu adoptiánského, nelze přece přisvědčiti. Že Kristus jako člověk nemůže se zároveň nazývati Synem Božím přirozeným a přisvojeným, plyne již z pojmu přisvojení (adopce), která jest přijetím cizí osoby do synovského poměru k otci adoptivnímu. Ale poněvadž Kristus člověk a Kristus Bůh jest jedna a táž osoba Božská, proto nelze mysliti, že by v Kristu nějaká cizí osoba mohla se jakýmkoliv způsobem spojiti s jeho Božskou osobou. V Kristu není dvou osob, nýbrž jest jen jedna osoba, která proto nemůže býti zároveň přirozeným a přisvojeným Synem Božím.

a) Důkazy z Písma sv.:

Že Kristus člověk jest přirozený Syn Boží, plyne již z výroku sv. Jana: „A Slovo tělem učiněno jest a přebývalo mezi námi, a viděli jsme slávu jeho, slávu to jako jednorozeného od Otce, plného milosti a pravdy".[1]) Slovo jest Syn Boží, jenž se stal člověkem, a o tomto Synu Božím člověkem učiněném praví sv. Jan, že on a ostatní účedníci viděli slávu jeho, a to slávu, jež přísluší jednorozenému Synu Otcovu. Řecký text praví: „δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός". Slova ta překládá Vulgata: „gloriam" quasi unigeniti a Patre. Příslovce „ὡς" „quasi" (jako) neznamená, že se sláva Slova člověkem učiněného toliko podobá slávě jednorozeného Syna Božího, nýbrž vyjadřuje, že sláva, kterou

[1]) Jan 1, 14.

viděli na Kristu člověku nebyla jinaká, nebyla menší, než jaká přísluší a patří jednorozenci Otcovu. Ve verši 12. a 13. v téže hlavě mluví sv. Jan o synech přisvojených, kteří se sice také z Boha zrodili, ale nikoliv z podstaty jeho přirozeným zrozením, nýbrž z milosti jeho pouhým duchovým obrozením. A k těmto synům Božím milostí posvěcující obrozeným náležejí všichni, kteří věří ve jméno Slova jako Syna Božího člověkem učiněného, kterého podstatně od nich liší. Kdežto přisvojených synů má Bůh velký počet, má jen jednoho Syna přirozeného, kterého proto nazývá sv. Jan jednorozeným od Otce. A poněvadž tímto jednorozeným od Otce nazývá Slovo člověkem učiněné, jež přebývalo mezi námi jako Bůh a člověk, proto jest Slovo člověk jedním a tímže jednorozeným Synem Božím, kterým jest také Slovo jako Bůh podle své Božské přirozenosti. Kristus tedy jako Bůh a člověk jest vlastním, přirozeným, jednorozeným Synem Božím. A nazývá-li se přirozeným Synem Božím,[1]) z toho nenásleduje, že Bůh má také druhorozené syny, narozené z podstaty jeho, jako se z ní narodil Syn Boží člověkem učiněný. Prvorozeným sluje jen proto, že jeho přirozené zrození jest vzorem, principem a příčinou druhého zrození čili obrodu lidského, jímž se stáváme syny Božími milostí Boží přisvojenými. Kristus jest však jako člověk týmž Synem Božím jednorozeným a prvorozeným, jakým jest také jako Bůh podle své přirozenosti Božské.

Podobně píše sv. Pavel k Římanům: „Je-li Bůh pro nás, kdo proti nám? Ten, jenž ani vlastního Syna neušetřil, nýbrž za nás všecky jej vydal, — kterak i s ním nedá nám všecko?“[2]) Bůh však nevydal za nás Syna svého jako Boha podle jeho Božké přirozenosti, nýbrž vydal jej jako člověka podle lidské přirozenosti jeho a tohoto Syna člověkem učiněného nazývá sv. Pavel vlastním Synem Božím. Jest tedy Kristus i jako Bůh i jako člověk vlastním a přirozeným Synem Božím.

A k Židům píše týž apoštol: „V těchto dnech doby poslední mluvil k nám skrze Syna (svého), kterého ustanovil dědicem všech věcí, skrze nějž i světy učinil, kterýžto jsa obleskem slávy i výrazem podstaty jeho a udržuje všecko mocným slovem svým, zasedl na pravici velebnosti na výsostech, když byl vykonal očistu od hříchu.“[3]) Praví-li sv. Pavel, že Bůh v posledních dnech mluvil k nám skrze Syna svého, pak vyjadřuje tím podstatný rozdíl mezi proroky starozákonnými, skrze něž mluvil dříve k lidu israelskému, a mezi Synem, skrze kterého v poslední době nám oznámil vůli svou. Proroci starozákonní byli jako poslové Boží jen přisvojenými syny Božími, kdežto Kristus právě tím se od nich lišil, že jest pravým, vlastním a přirozeným Synem Božím

[1]) Mat. 1, 25; Luk. 2, 7.
[2]) Řím. 8, 31, 32.
[3]) Žid. 1, 2 sqq.

A jelikož Syn Boží k nám mluvil jako člověk a jako člověk zasedl na pravici Otce svého, jest Kristus podle slov apoštolových i jako člověk pravým Synem Božím.

Že Kristus i jako člověk jest vlastním Synem Božím, dosvědčuje sám Otec nebeský. Když Kristus Pán byl od Jana v Jordáně pokřtěn a vystoupil z vody, byl slyšán s nebe hlas řkoucí: „Tento jest Syn můj milý, v němž se mi zalíbilo“[1]) A podobně také na hoře Tábor při slavném proměnění. Kristus byl křtěn jako člověk a zazářil na Táboře v slávě nebeské rovněž jako člověk. A tohoto Krista člověka prohlásil Otec nebeský za Syna svého milého, v němž se mu zalíbilo, a jehož máme poslouchati.

Pravdu, že Kristus i jako člověk jest pravým a vlastním Synem Božím, hlásá Písmo sv. na mnohých jiných místech. Poněvadž jest nemožno, všechna tato místa zejména uvésti, musíme přestati na výrocích uvedených. Ostatně běží tu o pravdu plynoucí nutně z unie hypostatické. Nemá-li Kristus jako člověk své sourodné osobnosti lidské a subsistuje-li jeho přirozenost lidská v osobě Syna Božího, pak jest Kristus Bůh a Kristus člověk jedním a týmže Synem Božím s tím toliko rozdílem, že Kristus jako Bůh jest Synem Božím od věčnosti, jako člověk stal se jím v okamžiku vtělení, tedy v čase. Jelikož však Syn Boží byl od věčnosti předurčen, že se stane v čase člověkem, proto můžeme také Krista člověka podle tohoto věčného předurčení nazývati Synem Božím od věčnosti. Skutečně však se jím stal teprv vtělením.

b) Důkazy z Tradice:

Nejstarší symbola a církevní sněmy prohlašují Krista člověka za jednorozeného Syna Boha Otce. Tak praví apoštolské vyznání víry: „Věřím v Boha Otce všemohoucího; i v Jezu Krista, Syna jeho jediného“. A symbolum niceno-cařihradské velí vyznávati: „Věříme... i v jednoho Pána Ježíše Krista, jednorozeného Syna Božího, narozeného z Otce přede všemi věky..., jenž pro nás lidi a naši spásu sestoupil s nebe“. Obě tato symbola prohlašují, jak patrno, Krista jako člověka za vlastního a přirozeného Syna Božího. Neboť Ježíš Kristus jest Bůh a člověk a podle obojí přirozenosti, Božské a lidské jest pravým Synem Božím. Na sněmě římském r. 380 vydal papež Damasus 24 anathematismů, jimiž různé bludné nauky o Nejsvětější Trojici a vtělení Syna Božího odsoudil. A anathematismus šestý praví výslovně: „Odsuzujeme ty, kteří tvrdí, že jsou dva Synové Boží, jeden zrozený přede všemi věky, druhý po přijetí těla z Panny“.[2]) Nejsou tedy dva Synové Boží, jeden přirozený, druhý přisvojený, nýbrž Kristus jest i jako Bůh i jako člověk přirozený Syn Boží.

[1]) Mat. 3, 17.
[2]) Denzinger 64.

Tuto pravdu vyznává také symbolum: Quicunque (Athanasianum), když praví: „K dosažení slávy věčné jest také třeba věřiti, že Pán náš Ježíš Kristus Syn Boží jest Bůh a člověk. Jako Bůh jest z podstaty Otcovy přede všemi věky zplozen, jako člověk jest z podstaty matčiny v čase zrozen".[1]) Je-li tedy Kristus i jako Bůh i jako člověk Synem Božím, není tedy dvou Synů Božích, nýbrž jen jeden. A proto Kristus člověk jest týž přirozený Syn Boží, kterým jest jako Bůh.

Ss. Otcové potvrzují tuto pravdu jednak, α) že popírají adopci Krista Pána za Syna Božího a následovně také dvojici Kristů, jednoho Syna Božího a druhého Syna lidského, narozeného z Marie Panny, jednak také, β) že výslovně prohlašují Krista i jako člověka za vlastního a přirozeného Syna Božího.

α) Stačí uvésti výroky jen některých ss. Otců a spisovatelů církevních. Tak praví sv. Hilarius jednaje o Kristu umírajícím: „Tenť jest pravý a vlastní Syn Boží, původem a nikoliv adopcí, pravdou a nikoliv jen jménem".[2]) A sv. Augustin praví o Kristu od sv. Jana v Jordáně pokřtěném: „Jan vydal o něm svědectví. A jaké svědectví? Že jest Syn Boží. Proto bylo třeba, aby křtil ten, jenž jest jediný Syn Boží, nikoliv přisvojený. Neboť synové přisvojení jsou služebníky Syna jediného, Syn jediný má moc, přisvojeným přísluší služba".[3]) A Gennadius píše ve svém spise: De ecclesiasticis dogmatibus" předloženém papeži Gelasiovi (v 2. polovici 5. století): „Syn Boží stal se Synem lidským. Narozen z Boha podle pravé přirozenosti Božské jako Syn Boží a z člověka z pravé přirozenosti lidské jako Syn člověka, tak že Kristus v pravdě jest Synem Božím nikoliv adopcí, nikoliv pouhým názvem, nýbrž obojím zrozením (z Boha Otce a z Marie Panny); ačkoliv jest pravý Bůh a pravý člověk, přece jest jen jeden Syn. Nevyznáváme proto dvou Kristů ani dvou Synů, nýbrž Boha a člověka jen jako jednoho Syna".[4])

Že Kristus člověk není adoptivním, nýbrž přirozeným Synem Božím učí vesměs také řečtí ss. Otcové. Tak píše sv. Řehoř Naziánský: „Kdo by tvrdil, že jsou dva synové, jeden z Boha Otce, druhý z Matky, a nevyznával, že jest jen jeden Syn Boží, ten ztratil adopci synů Božích, která jest pravověrným křesťanům přislíbena. V Kristu jsou sice dvě přirozenosti, Božská a lidská, podobně jako v člověku duše a tělo, nejsou však v něm dva Synové ani dva Bohové, jako není ten neb onen člověk dvěma oso-

[1]) Ibid. 40.
[2]) Trinit. cap. 3.
[3]) In Joann. tract. 7. n. 35.
[4]) Cap. 2.

bami lidskými".[1]) A sv. Řehoř Nyssejský praví ve svém listu zaslaném Theofilovi proti bludu Apollinarovu: „Namítají, že někteří katoličtí křesťané věří v Kristu ve dva syny: jednoho přirozeného, druhého, jenž adopcí později k němu přistoupil. Věru nevím, od koho něco podobného slyšeli aneb s kým v této věci vedou spor. Neboť dosud neznám nikoho, kdo by něco tak pošetilého tvrdil".[2]) Z těchto slov sv. Řehoře patrno, že za jeho doby nebylo vůbec v Církvi jediného člověka, jenž by nevěřil v Ježíše Krista Boha a člověka jako v jednoho a téhož Syna Božího podle obojí přirozenosti, Božské a lidské.

I Apollinaris byl o jednotě Božské osoby a o Božském synovství Krista jako Boha i člověka naprosto přesvědčen, ale jsa puzen nezřízenou touhou, tuto jednotu postaviti nade vši pochybnost, zabředl do bludu v Církvi dosud neslýchaného, že popíral v lidské přirozenosti Kristově právě to, co činí člověka člověkem a liší ho podstatně od němé tváře, totiž rozumnou duši lidskou.

Za svědka církve řecké pro tuto pravdu jest především pokládati sv. Cyrilla Alexandrinského, jenž o ní jedná ve spisech svých na mnohých místech. Jelikož jsme již při důkazu, že Kristus Bůh a člověk jest jen jedna Božská osoba a nikoliv osoby dvě, jak Nestorius tvrdil, některé výroky tohoto sv. Otce byli uvedli, stačí nám zde poukázati jen ještě na jeden výrok jeho, v němž zejména dokazuje, že Kristus i jako člověk jest vlastní a přirozený Syn Boží. V 8. homilii paschat. píše: „Ať mi nikdo nedělí jednoho a téhož Syna v syny dva, a netvrdí o jednom, že jest prvorozený a o druhém, že jest jednorozený. Neboť tomuto názoru odporuje veškero Písmo sv., které o Kristu praví: Jest prvorozený mezi mnoha bratry,[3]) pokud jest člověkem, a jest zároveň jednorozený pokud jest Slovem, vycházejím z Boha Otce".[4])

Že Kristus jako Bůh i jako člověk jest přirozeným Synem Božím, plyne také zcela jasně z důvodů theologických.

Jméno: „syn" jest jménem osobním, vyjadřujícím hypostasi. Proto se nikdy nenazývá synem rozumná přirozenost, třeba individuální a zvláštní, pokud jí nemyslíme jako subsistující v některém určitém a konkretním suppositu. Tak na př. přirozenost Božská sama sebou nenazývá se Synem. Neboť, jak praví sněm lateránský IV. (r. 1215), bytnost či přirozenost Božská ani neplodí ani není zplozena,[5]) nýbrž první osoba Otec jest, jenž plodí Syna, a druhá osoba Syn jest, jenž jest od Otce zplozen. Ačkoliv příčina synovství záleží v tom, že otec se sdílí o svou

[1]) In J. epist. ad Cledonium.
[2]) Cf. sv. Řehoře Nyss. Opera. tom. III. (edit. Paris 1638), p. 262.
[3]) Řím. 8, 29.
[4]) Cf. Migne Ser. graec. Patr., tom. 10, p. 572.
[5]) Denzinger 431.

přirozenost se synem, přece synovství přísluší jen suppositu, které přijalo svou přirozenost od Otce. Při adopci se adoptivní otec nesdílí se synem adoptovaným o svou přirozenost, nýbrž přijímá osobu cizí od jiného otce přirozeně zplozenou do rodinné své společnosti. Zcela jinak u Krista. Druhá Božská osoba nepřijala osoby cizí do zevnějšího svazku se svou osobou, nýbrž přijala přirozenost lidskou do hypostatického svazku se svou osobou. Poněvadž synovství vztahuje se vždy k osobě a nikoliv k přirozenosti, proto také, jak praví sv. Tomáš, lze o lidské přirozenosti Kristově říci, že byla Bohem stvořena, že jest poddanou služebnicí Boží, čehož však o Synu Božím nelze tvrditi.[1]) V Kristu není osoby jiné, než nestvořené, které přísluší přirozené Synovství Boží. Avšak synovství přisvojené jest jen účastí v Synovství přirozeném, v němž jest obsaženo synovství vůbec ve veškeré své svrchované dokonalosti a plnosti. Přisvojené synovství Boží jest jen oblesk, jen výtrysk, jen obraz přirozeného Synovství Božího. Proto nazývá také sv. Pavel Krista prvorozeným mezi mnohými bratry.[2]) Je-li však Kristus prvorozeným Synem Božím, jenž má v sobě Synovství v nekonečné jeho dokonalosti, pak nemůže býti zároveň synem přisvojeným. Neboť Synovství Boží přirozené stojí proti synovství přisvojenému jako bytost nekonečná proti bytosti konečné, jako Tvůrce proti tvoru. Ačkoliv podle přirozenosti lidské byl stvořen a posvěcen, nesmí se o něm říci ani vzhledem k stvoření ani vzhledem k posvěcení jeho přirozenosti lidské, nýbrž jediné k jeho věčnému zplození, že jest Synem Božím.[3])

Proto jest přirozené zrození Syna Božího z Boha Otce jediným důvodem, proč Kristus i jako člověk jest přirozeným Synem Božím.

Pravda tato plyne již *a)* z unie hypostatické a *b)* z kommunikace idiomatů.

a) Plyne z unie hypostatické:

Je-li Kristus jako člověk osobou Božskou, a je-li jeho osoba Božská, druhá v Nejsvětější Trojici, přirozeným Synem Božím, pak jest Kristus také jako člověk přirozeným Synem Božím. Neboť v Kristu jest Bůh a člověk jen jednou bytostí, jen jedním suppositem, jemuž příslušejí zároveň všechny vlastnosti a dokonalosti Božské i lidské. Proto totéž suppositum jest podle obojí přirozenosti přirozeným Synem Božím. Každé jiné synovství jest ze supposita Kristova vyloučeno.

b) Plyne z kommunikace idiomatů:

Poněvadž Kristus Bůh jest přirozeným Synem Božím, jest přirozeným Synem Božím také Kristus člověk. A proto každé jiné

[1]) III. qu. 23 a 4 in corp.
[2]) Řím. 8, 29.
[3]) Cf. sv. Tom. III. qu. 23, art. 3.

synovství, které se Kristu člověku připisuje, předpokládá buď zcela zřejmě dva Syny v Kristu, jednoho přirozeného, druhého lidského, jak učili nestoriáni a po nich ve způsobu poněkud změněném adoptiáni, aneb ve svých sousledcích vede k těmto bludům. Z tohoto důvodu nelze také připustiti mínění některých katolických theologů, jako Duranda, Vasqueze a Suareze, kteří, jak jsme již pravili, Krista člověka pokládali zároveň za Syna Božího a za syna milostí posvěcující přisvojeného. Jest sice pravda, že duše Krista Pána byla nejen milostí posvěcující, nýbrž všemi ostatními milostmi nadpřirozenými v nejvyšším stupni obdařena. Ale všechny tyto milosti byly nutným sousledkem a takořka přídavkem k nekonečné milosti, které se lidské přirozenosti Kristově dostalo unií hypostatickou. Nicméně nelze pro tyto nadpřirozené milosti nazývati Krista člověka zároveň Synem Božím přirozeným a přisvojeným. Neboť toto dvoje synovství se vespolně vylučuje. Je-li někdo přirozeným synem, nemůže býti též synem přisvojeným a naopak. A poněvadž Kristus i jako člověk jest přirozeným Synem Božím, jako zmínění theologové nikterak nepopírají, pak nemůže býti také synem přisvojeným.

Také nelze připustiti způsobu, jakým slovutný theolog Tovaryšstva Ježíšova Dionysius Petavius vysvětluje přirozené Synovství Boží Krista člověka. Podle jeho nauky může někdo trojím způsobem býti přirozeným synem.

Buď že se Otec s ním sdílí o svou numericky jednu a touž přirozenost, kterou má sám, aneb o přirozenost, která v otci a synu jest jedna a táž ve specifickém smyslu. V prvém smyslu jest jen druhá Božská osoba v Nejsvětější Trojici přirozeným Synem Otcovým, poněvadž jen Syn Boží zplozením přijal od Otce numericky (číselně) jednu a touž přirozenost, jakou má Otec. Ve smyslu druhém jest každý přirozeně zplozený člověk přirozeným synem svého otce, poněvadž přirozenost synova ze semene otcova vytvořená a přirozenost otcova náležejí k jednomu a témuž pokolení lidskému (ad unam speciem humanam).

Že tímto druhým způsobem nemůže Kristus člověk při numericky jedné a též naprosto jednoduché přirozenosti Božské býti Synem Božím, jest samozřejmo. Ale Petavius míní, že Kristus jako člověk nemůže se ani prvým způsobem nazývati Synem Božím, poněvadž svým vtělením nepřijal od Otce jeho Božské přirozenosti, jak ji přijal svým odvěčným zrozením z něho, nýbrž přijal z Blahoslavené Panny lidskou přirozenost a učinil ji přirozeností své Božské osoby. A proto prý nezbývá, než způsob a důvod, pro který jest Kristus člověk přirozeným Synem Božím, jinak vysvětlovati. A tu míní, že Kristus jako člověk jest jen proto vlastním a přirozeným Synem Božím, že vtělením přijal sice cizí přirozenost v jednotu své Božské osoby, ale přece od okamžiku tohoto přijetí není mu již přirozeností cizí, nýbrž jest jeho vlastní, právě tak jako přirozenost Božská. Jak patrno, není podle Petavia Kristus člověk proto Synem Božím, že jest druhou Božskou

osobou od věčnosti od Otce zplozenou, nýbrž že v čase přijal lidskou přirozenost a učinil ji přirozeností své Božské osoby a tím se stal také přirozeným Synem Božím.

Jak patrno Petavius zaměnuje zde dvojí otázku. Neboť jest zcela něco jiného, zkoumati příčinu, pro kterou Kristus jako člověk jest podle své lidské přirozenosti přirozeným Synem Božím, a něco jiného tázati se, jakým způsobem jest přirozený Syn Boží člověkem. Na první otázku jest podle nauky Písma sv. a ss. Otců odpověděti, že Kristus člověk jest proto přirozeným Synem Božím, poněvadž jest Božskou osobou, která náleží lidské přirozenosti právě tak, jako přirozenosti Božské. A poněvadž tato Božská osoba jest Synem Božím, jest Kristus i jako Bůh i jako člověk vlastním a přirozeným Synem Božím. Na druhou otázku, jakým způsobem přirozený Syn Boží se stal člověkem, jest však odpověděti, že způsob ten jest obsažen v unii hypostatické, kterou lidská přirozenost byla přijata v jednotu Božské osoby Syna Božího a učiněna tak vlastní přirozeností druhé Božské osoby.

Nauku Petaviovu jest proto zamítnouti, že důvod přirozeného Synovství Krista jako člověka vidí v unii hypostatické a nikoliv v Božské osobě Kristově. Poněvadž tato osoba jest od Otce od věčnosti zplozena, proto jest přirozeným Synem Božím v jednom a témž smyslu jak podle Božské, tak i podle lidské přirozenosti. Jen v tom jest rozdíl, že druhá osoba Božská jest podle přirozenosti Božské od věčnosti Synem Božím, kdežto podle přirozenosti lidské stala se jím v čase.[1])

Proto také ani Písmo sv. ani ss. Otcové a učitelé církevní ani na jednom místě nenazývají Krista Synem adoptivním, nýbrž vždy jen přirozeným Synem Boha Otce. Tohoto důkazu, jenž sluje „ex silentio", užívá synoda frankobrodská ve svém synodálním listu, zaslaném španělským biskupům, ve kterém takto argumentuje: Kdokoliv prohlašuješ Krista za Syna přisvojeného, rád bych od tebe slyšel, odkud jsi nabyl tohoto rozumu, ukaž nám, od koho jsi toto slovo slyšel. Patriarchové ničeho o něm neslyšeli, proroci tak Krista nenazývali, apoštolové ho nehlásali, exegeti je mlčením pomíjeli, a učitelé víry naší mu neučili. Snad jsi byl vtržen do třetího nebe a tam jsi slyšel toto tajuplné slovo, které by bylo zůstalo dosud Církvi sv. zcela neznámo, kdybys nebyl vtržen do třetího nebe. Aneb jsi spočinul na hrudi Páně a odtud jsi slyšel slovo to, které slyšeti ani sv. Jan nebyl hoden... Řekni mi, proč nelze Krista Pána nazývati synem přisvojeným? A já ti odpovím: poněvadž ani apoštolé ho tak nenazývali, ani Církev svatá a katolická neměla nikdy v obyčeji, tak jej jmenovati, nýbrž

[1]) Vide Petavium De Incarnatione. Opp. tom. V. (edit. Venet. 1745), lib. VII., cap. 5, n. 5, p. 341. Cf. Müller l. r. p. 334 sqq.

vždy jej podle příkladů ss. apoštolův a podle nauky ss. Otců nazývala vlastním Synem Božím".[1])

§ 38.

O předurčení Kristově.

Theologové zabývají se často otázkou, zda-li lze u Krista jednati o jeho předurčení ku vtělení a k vykupitelskému úřadu jeho. K této otázce dal podnět sv. apoštol Pavel, jenž píše ve svém listu k Římanům: „O Synu (jenž podle těla povstal z potomstva Davidova, podle duchu svatosti však **osvědčen** byl zmrtvýchvstáním **jako Syn Boží v moci**), totiž o Ježíši Kristu Pánu našem".[2]) Vulgata praví: „Qui praedestinatus est filius Dei in virtute", a text řecký má: „Τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει". Možno-li z výroku tohoto dokázati, zda-li byl předurčen, aby se stal Synem Božím čili jinými slovy: zda-li lze nazývati konkretní přirozenost lidskou v Kristu předurčenou k důstojnosti osoby Božské, závisí na významu časoslova „ὁρίζω", kterého již ss. Otcové užívali v různém smyslu. Podle lexikálního významu znamená tolik, jako latinské termino, finio, constituo, decerno. (Končím, vymezuji, ustanovuji, rozhoduji. Odtud slovo „ὁρίζων", horizont, circulus coeli visum terminans = obzor). Někteří z řeckých Otců vysvětlovali podle příkladu sv. Jana Zlatoústého slovo: „τοῦ ὁρισθέντος" (partic. aorist. pass.) ve smyslu jako: „demonstratus", (osvědčen).[3]) Tento výklad doporučují slova následující, kterými sv. Pavel praví, že Kristus byl osvědčen Synem Božím zvláště svým zmrtvýchvstáním. Jiní ss. Otcové vysvětlují zmíněný particip ve smyslu „praedestinatus". To platí především o latinských ss. Otcích, podle nichž má i Vulgata: „qui praedestinatus est filius Dei in virtute". Běží o význam slova „praedestinatus".

Predestinace (předzřízení) znamená úradek Božský, kterým Bůh od věčnosti ustanovil něco v čase vykonati. Proto co se jakýmkoliv způsobem v čase děje ve vnější přírodě buď se strany rozumných aneb hmotných bytostí, vše jest od věčnosti od Boha buď naprosto neb podmínečně již napřed ustanoveno a zřízeno. A proto všecky časové děje ve vnějším duchovém a hmotném světě jsou jen vyplněním a uskutečněním odvěčných úmyslů a úradků Božských, ve kterých je Bůh nejen předvídal, nýbrž také ustanovil je v čase vykonati. Budiž přitom podotknuto, že Bůh v těchto úradcích přihlíží k bytnosti a přirozenosti duchových a hmotných bytostí a podle této povahy řídí v čase skutky jejich tak, že bytosti duchové konají je svobodně, hmotné nutně. Tím jest vyloučeno každé předurčení, které by bytosti rozumné ke všem jejich činnostem fysicky determinovalo.

Ačkoliv předurčení v tomto všeobecném smyslu zahrnuje v sobě všecky děje, které se ve vnější přírodě v čase jeví,

[1]) Vide Stentrup. Christologia Vol. II., Oenip. 1882, p. 690.
[2]) Řím. 1, 3, 4.
[3]) Tak překládá také prof. Sýkora.

přece slovo: předurčení v nauce zjevené znamená hlavně věčné předzřízení vnějších dějův a skutků, které se dějí milostí Boží a směřují k cíli člověku nadpřirozenému. A tomuto předurčení můžeme rozuměti buď ve smyslu naprostém neb komparativním (srovnávacím). Úradek předurčení Božského jest naprostý, když Bůh od věčnosti uzavřel nějaký děj beze všeho zřetele a vztahu k ději druhému v čase vykonati. V tomto případě přihlíží Bůh toliko k tomuto ději beze všeho vztahu k ději jinému. Předurčením v tomto naprostém smyslu jest na př. úradek Boksžý, kterým Bůh od věčnosti uzavřel zříditi ve světě řád nadpřirozený.

Předurčení ve smyslu srovnávacím zahrnuje dva předměty: osobu, kterou Bůh k něčemu předzřídil, a pak to, k čemu ji předzřídil. Tak předzřídil Bůh člověčenstvo k cíli nadpřirozenému, k neprostřednímu patření na podstatu Božskou a následovně také k dosažení všech nadpřirozených milostí potřebných k tomuto cíli.

Nemůže býti nejmenší pochybnosti, že Bůh od věčnosti naprosto předurčil a předzřídil veliké dílo vykoupení našeho a obnovu nadpřirozeného řádu milosti, který člověčenstvo svým hříchem v ráji zničilo, a že za tím účelem také předurčil lidskou přirozenost k důstojnosti osoby Božské, druhé v Nejsvětější Trojici, aby tato Božská osoba svou smrtí za člověčenstvo učinila zadost a člověčenstvo zase s Bohem smířila. A poněvadž ani člověčenstvo nemohlo si svými skutky zasloužiti svého vykoupení, ani Bůh neměl naprosto žádné povinnosti a žádného závazku, člověčenstvu jeho hříchy odpustiti a ztracené milosti mu vrátiti a za tím účelem Syna svého na svět poslati, aby se stal člověkem a jako člověk za člověčenstvo trpěl a zemřel, proto vtělení Krista Pána a veškero dílo jeho výkupné jest pro člověčenstvo naprosto nezaslouženou milostí a to milostí tak velikou a vznešenou, že se mu větší vůbec ani dostati nemohlo. Proto jest unie hypostatická nejen pro individuální lidskou přirozenost Kristovu, nýbrž i pro přirozenost všech lidí bez výjimky milostí Boží naprosto nezaslouženou. A poněvadž hypostatická unie stala se v čase, nemůže býti pochybnosti, že byla Bohem ve věčném jeho úradku předurčena. A vzhledem k časovému spojení přirozenosti lidské s osobou Božskou, jest tvrditi, že Kristus člověk byl od věčnosti předurčen státi se Synem Božím.

Jiná jest však otázka, zda-li jest Krista nazývati předurčeným také ve smyslu komparativním, t. j. zda-li druhá Božská osoba, Syn Boží, jest také předurčena od věčnosti, aby se stala unií hypostatickou člověkem?

Pravili jsme, že unie hypostatická jest největší a nejsvrchovanější milost, které Bůh mohl člověčenstvu uděliti. Ale nastává otázka, zda-li této milosti dostalo se také osobě Krista Pána. A to jest rozhodně popírati. Neb Kristu jako Bohu, jenž jest původcem a dárcem všech milostí a darů, jichž bytosti rozumné mohou se státi účastnými, nemůže se žádné milosti dostati. Jinak by Bohu něco chybělo a nebyl by bytostí nekonečně dokonalou,

jež má v sobě všechny skutečné a možné dokonalosti. Mimo to jest na zřeteli míti, že vše, co od věčnosti v řádu nadpřirozeném jest předurčeno, v čase vzniká, a co v tomto řádu v čase vzniká, že jest od věčnosti předurčeno. Božská osoba Kristova jest věčná, proto v čase nevzniká a nemůže býti také předurčena.

Něco jiného však platí o Kristu jako člověku. Kristus nebyl od věčnosti člověkem, jako byl Bohem, nýbrž stal se jím přijetím lidské přirozenosti v jednotu své Božské osoby v čase. A poněvadž se jím stal v čase, proto lze říci, že Kristus jako člověk byl predestinován, aby stal se Synem Božím. Jest proto podstatný rozdíl mezi větami: „Kristus jako Bůh byl predestinován, aby se stal člověkem", a „Kristus jako člověk byl predestinován, aby se stal Synem Božím". Prvá věta jest nesprávná, neboť Bůh nemůže býti předurčen a předzřízen, aby v čase něčeho nabyl, čeho od věčnosti neměl. Druhá věta může míti zcela správný smysl, ale jen tenkrát, nepřihlížíme-li ke Kristu člověku jako Božské osobě, nýbrž máme-li na zřeteli jeho člověčenství, podle kterého Kristus se vtělil, narodil a proto také byl predestinován, jak praví synoda toletánská XI. (r. 675): „Máť Kristus v sobě dvě přirozenosti, jednu svého Božství, druhou našeho člověčenství. Pokud z Boha Otce vyšel od věčnosti, nazývá se zrozezeným, nikoliv však učiněným ani predestinovaným, a pokud se narodil z Marie Panny jest nám v něho věřiti jako ve zrozeného, učiněného a predestinovaného".[1]) Nazýváme-li Krista člověka predestinovaným Synem Božím, pak máme na zřeteli jeho konkretní a individuální lidskou přirozenost, kterou přijal z Marie Panny, a nikoliv přirozenost lidskou abstraktní. Neboť jen lidská přirozenost „in concreto" byla povýšena ke spojení s osobou Božskou, a nikoliv přirozenost „in abstracto", která jako pouhá jestota pojmová či pomyslná nemohla se státi přirozeností Božské osoby. Ale ačkoliv konkretní přirozenost lidská, kterou Kristus přijal z Marie Panny, subsistuje od prvého okamžiku své existence v osobě Božské Kristově, přece nesmíme ve větě: „Kristus jako člověk byl predestinován, aby byl Synem Božím" míti přímo na zřeteli Božskou osobu Kristovu, poněvadž podle této osoby nelze Krista nazývati predestinovaným Synem Božím, ale nesmíme také této osoby z jeho lidské přirozenosti vylučovati, poněvadž bychom tuto přirozenost proměnili v pouhý abstraktní pojem. A proto jest nám tu nastoupiti střední cestu, totiž při konkretní přirozenosti lidské Kristově toliko k Božské jeho osobě nepřihlížeti.

A poněvadž pro Syna Božího nemůže býti milostí, aby se unií hypostatickou stal člověkem, a proto také nemůže se říci, že Syn Boží byl predestinován státi se člověkem, nemůže se také při-

[1]) Denzinger 285.

pustiti správnost věty, že Syn Boží byl predestinován k milosti a slávě Boží (ad gratiam et gloriam). Nemůže-li se tvrditi, že Syn Boží byl predestinován, aby se unií hypostatickou stal člověkem, tím méně se může připustiti jeho predestinace k milosti a slávě Boží. Neboť jakmile se Syn Boží ponížil, že se stal člověkem, pak mu pro unii hypostatickou nutně příslušely všechny milosti, jejichž účasti člověk vůbec jest schopen. A to platí také o nejvyšším stupni slávy věčné. Stal-li se Kristus člověk unií hypostatickou osobou Božskou, pak s touto unií a v této unii musil se již také státi účastným všech milostí: milosti posvěcující, všech ctností a darů Ducha Sv. Všecky tyto milosti jsou nutnou konsekvencí unie hypostatické.

Můžeme tedy zcela správně říci: 1. „Dílo vtělení Syna Božího jest dílem Bohem od věčnosti předurčeným". 2. „Lidské přirozenosti Kristově byly od věčnosti milost hypostatické unie jakož i všechny ostatní milosti z této unie plynoucí předurčeny". Nemůže se však říci: „Slovo, Syn Boží, byl předurčen, aby vtělením se stal člověkem".[1])

Předurčení všech konů Božských v řádu nadpřirozeném obsahuje pro nás samá tajemství. Již přirozená prozřetelnost Božská, kterou Bůh člověka a pro člověka veškeru hmotnou přírodu zachovává v bytu a řídí k poslednímu cíli, ku své slávě a ku spáse člověka, jest pro náš omezený rozum nepochopitelným tajemstvím, obzvláště přihlížíme-li k neomylné jistotě, s jakou Bůh v každém jednotlivém případě cíle nám vytčeného dochází, a při tom přece naší svobody neruší. A je-li již předurčení bytostí stvořených se stanoviska pouze přirozeného velikým tajemstvím, co jest teprv říci o předurčení, kterým se stává Kristus člověk ve vlastním a přirozeném smyslu Synem Božím?

§ 39.

Kristu jest nejen jako Bohu, nýbrž také jako člověku vzdávati v pravém a vlastním smyslu bohopoctu (cultum latriae).

Pocta podle svého významu specifického jest úkon, jímž projevujeme a dosvědčujeme nějaké osobě její výbornost a svoji pro tuto výbornost jí povinnou oddanost. Pocta (cultus) má širší význam, než klanění (adoratio, latria προσκύνησις). Poctu můžeme vzdávati každé bytosti rozumné, která nějakou výtečnou vlastností nad jiné vyniká, klaněti se však můžeme toliko Bohu. Klanění zahrnuje v sobě již také poctu, ale pocta nevyjadřuje již také klanění. Důvod, pro který se Bohu klaníme, záleží v jeho svrchovaném majestátu a naší naprosté závislosti na tomto Božském majestátu. Klanění zahrnuje v sobě různé úkony. Předně jest nám poznati a uznati tento Božský majestát,

[1]) Cf. Petav. De Incarnat, tom. VI., lib. II., cap. 13, 14, p. 71 sqq.: Stentrup l. c. p. 692 sqq. Müller l. c. p. 340 sqq.

pak jest nám projeviti ochotu, Bohu pro jeho nekonečnuo svrchovanost nad veškerým tvorstvem a naši naprostou závislost na něm vzdávati nejvyšší čest a chválu a konečně Božskou svrchovanost a svoji závislost přiměřenými úkony vnějšími projeviti a dosvědčiti.

Z toho lze již také dovoditi, zda-li klanění se Bohu může záležeti pouze v úkonech vnitřních, aneb zda-li se musí jeviti také úkony vnějšími.

Jest na bíledni, že bohopocta záleží hlavně v úkonech vnitřních, v poznání a uznání svrchovaného Božského majestátu a naší naprosté na něm závislosti a v ochotě naší vůle podle tohoto poznání a uznání veškeren život náš zaříditi. Ale poněvadž nejsme bytostmi čiře duchovými, nýbrž duchovně tělesnými, proto žádá a pudí nás sama naše lidská přirozenost, abychom svůj život vnitřní také zevně smyslnými úkony vyjadřovali. A tento přirozený pud jest tím mocnější, čím hlouběji nějaká myšlenka nějaký cit, nějaké předsevzetí atd. dojímá a uchvacuje duši naši. Poněvadž však poznání a uznání Božského majestátu a naší naprosté na něm závislosti jest postulátem samé rozumné přirozenosti lidské z duše a těla složené, nemůže se skrývati jen ve vnitřních hlubinách duše naší, nýbrž musí se také nějakým smyslným způsobem na venek jeviti. A proto jest rozeznávati dvojí klanění se Bohu, čili dvojí bohopoctu: vnitřní a zevnitřní.

Zevnější bohopocta má jen tenkráte cenu, když jest projevem vnitřní bohopocty. Jinak jest jen farisejskou přetvářkou. Avšak pud vlastní naší přirozenosti nás stále nutká, abychom nepřestávali na vnitřní bohopoctě uzavřené a skryté v samých útrobách duše naší, nýbrž abychom to, čím jest tato duše ve své nejhlubší podstatě proniknuta a zanícena, také nějakým smyslným způsobem projevovali a vyjadřovali.

Proto také pocta Bohu povinná jest naprostá, kdežto pocta, kterou vzdáváme bytostem stvořeným, jest jen poměrná. A jelikož výtečné vlastnosti, pro které stvořené bytosti ctíme, mají různé stupně, proto také pocta jejich jest různá. Již na stanovisku přirozeném vzdáváme hodnostářům pro jejich různou důstojnost různou poctu. A totéž platí ještě větší měrou o řádu nadpřirozeném. Podle stupně milosti posvěcující jsou některé osoby Bohu podobnější a bližší, než osoby druhé, a proto také zasluhují větší úcty se strany naší. Poněvadž Matka Boží převyšuje svou milostí, bohopodobností a blízkostí k Bohu všecky syny a dcery lidské, proto jí přísluší také pocta, jako žádné jiné bytosti stvořené, a poctu tuto nazývají bohoslovci „hyperdulií" (ὑπερδουλεία), chtějíce tím vyjádřiti, že Matce Boží nepřináleží sice ve vlastním smyslu bohopocta, že však pocta jí povinná převyšuje poctu nejen všech světců a světic Božích, nýbrž samých andělů.

V každé poctě, které nějaké osobě pro její výtečné vlastnosti vzdáváme, jest rozeznávati dvojí moment či předmět: mate-

riální a formální. Předmětem materiálním jest předmět, resp. osoba, jíž poctu vzdáváme, formálním jest pak ona výtečnost, pro kterou ji před jinými osobami ctíme. Jak patrno, musí býti mezi předmětem materiálním a formálním při každé poctě jistá spojitost. Ctíme-li nějakou osobu, ctíme ji pro její některou výtečnou vlastnost. A spojitost tato může býti různá.

1. Může materiální a formální předmět býti naprosto jedna a táž věc. Tímto způsobem jest Bůh jednak předmětem materiálním bohopocty, kterou mu vzdáváme, jednak také formálním, poněvadž svrchovaný majestát Božský, pro který se Bohu klaníme, jest s podstatou Božskou jedna a táž věc.

2. Jiná spojitost obojího předmětu záleží v tom, že formální předmět není materiálním předmětem samým, nýbrž jen vlastností jeho. Tak ctíme světce a světice Boží pro vysoký stupeň milosti posvěcující, kterou byli od Boha obdařeni, a ve které svým přičiněním setrvali až do konce.

3. Je-li předmět pocty složen z formy a materie, a záleží-li formální důvod, pro který jest mu vzdávati poctu, v nějaké výtečné vlastnosti jeho formální stránky, pak se část materiální stává rovněž účastnou pocty náležející jí pro zmíněnou vlastnost části formální. Tak ctíme člověka moudrého pro moudrost, jež jest vlastností duše a nikoliv těla, ale poněvadž tělo jest podstatně spojeno s duší, proto pocta náležející duši pro její moudrost přechází také na tělo a tělem na celého člověka. A proto nepravíme, že ctíme moudrou duši člověka, nýbrž říkáme, že ctíme moudrého člověka, ačkoliv moudrost jest výzdobou duše a nikoliv těla.

4. Konečně může předmět materiální pocty býti spojen s důvodem formálním jen zevně a případně. Tak jest oděv spojen zevně s osobou jím oděnou, neb nádoba s obsahem, který v sobě skrývá. V tomto případě směřuje úcta ovšem jen k osobě, pokud se týče, k drahocennému obsahu nádoby. Poněvadž však osoba a šat, obsah nádoby a nádoba tvoří jakýsi případný celek, proto i v jistém smyslu stává se i šat a nádoba účastnou úcty osobě, pokud se týče, vzácnému jejímu obsahu příslušné.[1])

Z těchto rozdílů mezi materiálním a formálním předmětem pocty plyne již také rozdíl mezi poctou naprostou a poměrnou čili vztažnou. Je-li materiální a formální předmět sloučen jedním ze tří prvých zhora uvedených způsobů, sluje pocta naprostou. Tato naprostá pocta náleží Bohu, Kristu, nejen podle jeho Božské, nýbrž také podle jeho lidské přirozenosti, jakož i andělům a světcům a světicím Božím. Než i tu jest zase činiti rozdíl. Nazýváme-li bohopoctu poctou naprostou, (tatriam, προσκύνησιν, adorationem, klaněním), pak jest naprostou v nejužším a nejvlastnějším smyslu a to proto, že nejen materiální a formální předmět její jest jeden a týž, nýbrž, že se v Bohu jako v posledním svém cíli a terminu končí a se nevztahuje k jinému ter-

[1]) Cf. Jos. Müller l. c. p. 346 sq.

minu, jenž by byl ještě nad Bohem. Jinak jest při poctě andělův a svatých. Poněvadž je ctíme pro spravedlnost a svatost jim vlastní, jest pocta tato naprostá. Ale poněvadž těchto vlastností nemají sami od sebe, nýbrž od Boha, jenž jim poskytuje jen úděl a účast ve své vlastní nekonečné spravedlnosti a svatosti, proto jest tuto poctu „dulia" zvanou, nazývati sice také naprostou, ale jen ve smyslu širším a méně vlastním.

Pocty relativní nevzdáváme věci pro její vlastní dokonalost, nýbrž pro dokonalost osoby, ku které věc tato zevně čili mravně se vztahuje. Touto úctou ctíme na př. kříž pro Spasitele, kterého nám představuje a připomíná, obrazy pro světce, jejichž podobu nám před oči stavějí. Pocta duliae relativní či poměrná může se, jak z příkladův uvedených patrno, vzdávati také věcem hmotným, kdežto pocta naprostá má za předmět jen bytosti rozumné.

Vysvětlivše zkrátka pojem bohopocty (latriae, klanění) přistupme již blíže k důkazu, že Kristu člověku jest nám prokazovati touž Božskou poctu, jako Kristu Bohu, tedy úctu zvanou „latrií". Tuto pravdu hlásá zcela jasně jak: *a)* Písmo sv., tak i *b)* Tradice. —

a) Důkazy z Písma sv.:

Všechny výroky Písma sv., které svědčí, že Kristus člověk jest pravý Bůh a i naopak, že Kristus Bůh jest pravý člověk, dokazují nutně tuto pravdu. Že jest nám Bohu pro jeho svrchovaný majestát a naši naprostou na něm závislost se klaněti, jest pravda samozřejmá. Kdo věří v Boha, Tvůrce nebe i země, zachovatele a ředitele veškerého tvorstva, na němž každá bytost stvořená svou bytností a činností v pravém smyslu slova visí nejen ve svém prvém vzniku, nýbrž i v dalším svém trvání, ten musí, chce-li důsledně mysliti a jednati, Bohu jako svrchovanému svému Pánu se klaněti. Toto klanění jest první a nejhlavnější povinností, ano takořka životní otázkou každého rozumného tvora. Je-li však Kristus, jak zjevení Boží učí, podle své lidské přirozenosti pravý Bůh, pak se mu musíme i jako člověku klaněti. Toť naprosto nutný sousledek plynoucí ze vtělení Syna Božího.

Božské pocty žádá sám Božský Spasitel od veškerého člověčenstva. Když uzdravil v sobotu člověka 38 roků nemocného a byl od Židů viněn, že ruší den sobotní a že se Bohu rouhá nazývaje ho Otcem svým, tu jim odpověděl, že nemůže soboty rušiti, poněvadž by ji pak musil rušiti sám Otec nebeský, s nímž jednou a touž Božskou činností svět zachovává a řídí k cíli mu vytknutému. A touže činností společnou s Otcem uzdravil také zázračně nemocného, aby všichni (lidé) ctili Syna, jako ctí Otce. Neb kdo nectí Syna, nectí Otce, který ho poslal".[1])

Těmito slovy praví Kristus, že jemu jako vtělenému Synu Božímu náleží nutně táž bohopocta, jako Bohu Otci, tak, že kdo

[1]) Jan 5, 23.

jeho ctí, ctí i Otce, a kdo jemu pocty nevzdává, nevzdává ji ani Otci. Jediné Kristus, Bůh a člověk, naučil nás Boha znáti. Proto kdo nezná Krista, Boha a člověka, nezná vůbec Boha,[1]) a kdo jemu se neklaní, neklaní se ani Bohu. A poněvadž poznání a úcta Boha jest posledním účelem každého člověka, nemůže tohoto účelu nikdo dosíci, kdo nepoznává a neklaní se Kristu jako Bohu a člověku v jedné osobě Božské.

Podobně i ss. apoštolé připisují Kristu člověku pravou bohopoctu.

Tak píše sv. Pavel: „Ale když opět uvede prvorozence (svého) na svět řekne: Klanějte se jemu všichni andělé Boží".[2]) Praví-li: „Když opět uvede", t. j. při druhém příchodu Kristově k poslednímu soudu, přikáže Bůh andělům: „Klanějte se jemu". Poněvadž poslední soud bude Kristus konati jako člověk, proto andělé Boží se mu budou klaněti také jako člověku. A budou-li se mu klaněti andělé, nejdokonalejší to bytosti stvořené, tím více jsou k této bohopoctě Kristu člověku zavázáni lidé.

A podobně píše týž apoštol v listu k Filippenským: „Poněvadž Syn Boží vzav na sebe přirozenost lidskou sebe sama zmařil, že podobným se stal lidem, že byl Otce nebeského poslušen až k smrti kříže, proto také Bůh povýšil ho a dal mu jméno, které jest nade všecka jména, aby ve jméně Ježíšově pokleklo veškeré koleno, nebešťanů, pozemčanů i těch, kteří jsou v podsvětí, a aby každý jazyk vyznával, že Pánem jest Ježíš Kristus k slávě Boha Otce".[3]) Praví-li sv. apoštol, že Bůh povýšil Krista Ježíše, může míniti jen jeho povýšení jako člověka a tvrdí-li pak, že před Kristem člověkem má klekati každé koleno, pak nemůže jasnějšími slovy vyjádřiti povinnosti veškerého rozumného tvorstva, že Kristu i jako člověku má vzdávati v pravém smyslu službu a úctu božskou.

b) Důkaz z Tradice:

O bohopoctě povinné Kristu člověku pojednal zevrubně již sněm efeský (r. 431). Tato bohopocta těsně souvisí s hypostatickou unií přirozenosti lidské s Božskou osobou Syna Božího, kterou Nestorius popíral. Přijímaje v Kristu dvě osoby, Božskou a lidskou, nemohl již v důsledku tohoto bludu připustiti, aby věřící vzdávali Kristu člověku Božskou poctu. A jelikož podle Nestoria mezi Kristem člověkem a Logem bylo jen jakési mravní spojení, jako jest na př. mezi chrámem a Božstvem, které v něm bytuje, proto učil, že pocta Božská, kterou jest nám Logu vzdávati, přechází jaksi také na Krista člověka, ve kterém Logos bytuje. A proto biskupové na efeském sněmě shromáždění jako odsoudili dvojí osobu v Kristu, tak také odsoudili sousledek

[1]) Jan, 14, 9.
[2]) Žid. 1, 6, cf. žalm 96, 7.
[3]) 2, 9.

z toho bludu plynoucí, že Kristu člověku nepřísluší v pravém smyslu bohopocta, nýbrž že jest jej jen s Logem uctívati. Sem směřuje obzvláště osmý anathematismus Cyrilla Alexandrinského sněmem schválený, jenž zní: „Kdo by se odvážil tvrditi, že Krista člověka jest jen se Slovem Bohem uctívati (συμπροσκυνεῖσθαι, coadorandum) a oslavovati (συνδοξάζεσθαι, conglorificandum) a Bohem nazývati (συνχρηματίζειν Θεόν, connuncupandum Deum), jako by jiný byl Logos a jiný Kristus člověk, a nectil jednou a touž bohopoctou Emmanuela a nevzdával mu jedné a téže slávy jako Slovu tělem učiněnému (Jan 1, 14), ten budiž z Církve vyobcován“ [1])

Ostatně slova: „coadorare carnem cum Verbo“, mohou míti dvojí smysl. Buď se vztahují k adoraci přirozenosti lidské v Kristu pro její vlastní osobu, která stojí k osobě Loga jen v jakémsi mravním poměru, aneb náleží Kristu člověku subsistujícímu v osobě Loga.

V prvém smyslu rozuměl bohopoctě, kterou jest Kristu člověku vzdávati, Nestorius, a proto vším právem sv. Cyrill a s ním sněm efeský tento názor jako blud odsoudil. Ale poněvadž Kristu člověku jest vzdávati Božskou poctu nikoliv jako člověku ve smyslu reduplikativním, nýbrž jako osobě Božské, v níž přirozenost lidská subsistuje, proto lze zcela správně tvrditi, že Krista člověka jest zároveň s Kristem Bohem uctívati pravou bohopoctou. Nemůže býti proto s podivením, pak-li praví ss. Otcové a mezi nimi i sv. Cyrill, že Krista člověka jest zároveň s Logem uctívati (koadorovati).

Podobně jako sněm efeský zavrhl také sněm cařihradský III. (r. 553) nauku, podle které jest Kristu člověku vzdávati dvojí úctu, jinou Slovu a jinou Kristu člověku. Can. 9. tohoto sněmu zní: „Kdoby tvrdil, že Kristu jest se klaněti ve dvou přirozenostech, a tak mu připisoval dvojí poctu, jednu Slovu Božímu a druhou Kristu člověku, aneb kdoby popíral při ozenost lidskou v Kristu a mísil Božství a člověčenství v jeho osobě spojené v jednu přirozenost neb podstatu a Kristu vzdával sice poctu, ale nevzdával jedné a téže bohopocty vtělenému Slovu Božímu s jeho tělem, tak jak Církev od počátku učila, budiž z Církve vyobcován“.[2])

Tuto definici V. ekumenického sněmu uvedla věřícím opět na paměť synoda lateránská, slavená r. 649 za papeže Martina I. proti monotheletům. Tím byla Božská pocta Kristu jako člověku příslušná postavena nade vši pochybnost, tak že se potom stala v celé Církvi, západní a východní, majetkem všech věřících, kteří v ni nejen věřili, nýbrž ji také prakticky Kristu vzdávali. Teprv když v 18. století počali Jansenisté pravdu tuto popírati, odsoudil papež Pius VI. bullou (Auctorem fi dei) r. 1794 synodu

[1]) Denzinger 120.
[2]) Denzinger 221.

pistojskou, která mimo jiné bludy zavrhovala také úctu k Nejsvětějšímu Srdci Páně a za tím účelem tvrdila, že nelze Božské pocty vzdávati přímě člověčenství Kristovu a některé jeho části, poněvadž by tato úcta vždy byla úctou vzdávanou pouhému tvoru. Papež zavrhl tuto nauku jako lichou, záludnou (captiosam), příčící se zbožné a povinné úctě, kterou věřící vzdávají člověčenství Kristovu.[1])

Ze ss. Otců uvedeme jen některé doklady. Tak píše sv. Athanáš: „My se tvoru neklaníme. Tento blud náleží pohanům a Ariánům. Avšak klaníme se Pánu tvorstva, vtělenému Slovu Božímu. Ačkoliv tělo samo jest věcí stvořenou, stalo se přece tělem Božské osoby..... Avšak klanějíce se Slovu, neoddělujeme ho od těla.... Kdo by tedy byl tak pošetilý, aby pravil ke Kristu: Odstup od těla, abych se ti kořil? A proto jednu a touž bohopoctu vzdáváme Kristu Bohu a člověku, poněvadž tělo Kristovo jest tělem Božím".[2]) A proti Apollinarovi, jenž Kristu upíral rozumné duše a místo ní kladl Loga, usuzuje týž sv. Otec takto: „Pravíte sice: My se neklaníme tvorům. Ó pošetilí! Proč zapomínáte, že tělo Páně, ačkoliv jest stvořeno, přece nepřipouští úcty stvořené bytosti příslušné, poněvadž se stalo tělem Slova nestvořeného. Neboť komu náleží tělo, tomu přísluší bohopocta. A proto jak zasluhuje a jak se sluší, jest mu také vzdávati poctu Boží. Neboť Bohem jest Slovo, jemuž tělo jest vlastní".[3]) A sv. Ambrož ve svém spisu „De Spiritu Sancto", vykládaje slova žalmistova (98, 5): „Klanějte se podnoží nohou jeho, neboť svaté jest", praví o těle Páně: „Nemysleme, že prorok káže klaněti se zemi, kterou Pán Ježíš při vtělení na sebe přijal. Neboť podnožím rozumí se země a zemí tělo Páně, kterému se nyní v tajemstvích (v eucharistii) klaníme a kterému se také apoštolové v Pánu Ježíši klaněli. Neníť Kristus rozdělen, nýbrž jest jen jeden. A když se klaníme Synu Božímu, nepopíráme, že se narodil z Marie Panny".[4])

A podobně učí sv. Jan Damašský: „Jest jen jeden Kristus, dokonalý Bůh a dokonalý člověk, jemuž nevylučujíce neposkvrněného jeho těla vzdáváme touž bohopoctu jako Otci a Duchu Sv. Aniž popíráme, že jest se klaněti jeho tělu, kterému se klaníme v jedné a téže osobě, která se stala také osobou a hypostasí těla. A této bohopocty nevzdáváme tvoru. Neboť neklaníme se pouhému tělu, nýbrž tělu s Božskou oso-

[1]) Denzinger 1561.
[2]) Epistol. ad Adelphium.
[3]) Contr. Apollin. 1, 6.
[4]) De Spir. S. lib. 3, cap. 12.

bou spojenému... Obojí přirozenosti se klaním pro Božství s tělem spojené".[1])

c) Důvody theologické:

Božská pocta Kristu člověku povinná plyne nutně z dogmatu vtělení Syna Božího. Je-li Kristus člověk pravý Bůh, pak jest mu podle přirozenosti lidské vzdávati nejvyšší poctu Božskou, kterou bohoslovci, jak řečeno, nazývají: cultum latriae.

Máme-li na zřeteli osobu Kristovu, jež jest pravým Bohem a pravým člověkem, jest Kristus Bůh a člověk materiálním předmětem bohopocty totálním. Klaníme-li se však Kristu člověku, pak jest předmětem naší bohopocty jen partiálním či částečným. A tuto bohopoctu partiální můžeme zase ještě líšiti. Buď se klaníme Kristu člověku vůbec majíce na zřeteli celou jeho přirozenost lidskou subsistující v Božské osobě, neb jen některý zvláštní moment z jeho lidského života, po případě některou část jeho lidského těla, pro kterou máme k této úctě zvláštní důvod. Tak můžeme v Kristu Pánu uctívati útěk jeho do Egypta, neb nalezení jeho v chrámě Jerusalémském, jeho pět ran, jeho krev, jeho srdce. Avšak formální předmět jest při každé poctě Kristu člověku vzdávané, ať jest jen materiální předmět buď totální neb parciální, vždy jeden a týž, totiž nekonečný majestát jeho Božské osoby, k němuž hypostatickou unií jest povznesena lidská přirozenost Kristova nejen ve svém celku, nýbrž také v každé své jednotlivé části.

Poněvadž Kristus Bůh a Kristus člověk jest jedna a táž osoba Božská, proto prokazujeme-li Kristu Bohu Božskou poctu, ctíme touto poctou také zároveň Krista člověka, a ctíme-li Krista člověka, ctíme také Krista Boha. Na otázku, zdali Kristu jest se nám klaněti také, pokud jest člověkem, jest snadná odpověď. Částice: „pokud" může míti dvojí smysl, buď reduplikativní (dvojivý) aneb denominativní. Ve smyslu dvojivém bylo by Kristu jako člověku, čili poněvadž jest člověkem, vzdávati Božskou poctu. Ve smyslu denominativním měla by částice „pokud" v otázce této ten smysl, zda-li jest Kristu člověku nikoliv ve významu abstraktním, nýbrž ve smyslu konkretním vzdávati pravou bohopoctu (cultum latriae).

Nemůže býti pochybnosti, že se neklaníme a nemůžeme klaněti Kristu, poněvadž jest člověkem. Jako člověk jest bytostí stvořenou, třebas jiným způsobem, než každý jiný člověk, ale přece jen bytostí stvořenou. Ale ve smyslu denominativním jest Kristus i jako člověk Božskou osobou touže, kterou jest jako Bůh. A poněvadž úcta směřuje vždy k přirozenosti in concreto, tedy k hypostasi čili osobě, proto jest Kristus Bůh i Kristus člověk předmětem pravé a vlastní Božské pocty. Neklaníme se tedy Kristu člověku proto, že jest člověkem, nýbrž proto, že jest Božskou

[1]) De fide orth. lib. 3, cap. 8, l. c. p. 216; Výroky jiných ss. Otců viz u Pitavia l. c. lit. 15, cap. 3, 5, 9, 12, p. 268 sqq.

osobou, že jest pravým Bohem. Kdežto jejím materiálním předmětem jest Božství i člověčenství hypostaticky v Božské osobě Kristově spojené, jest jejím formálním předmětem čili důvodem, pro který Kristu člověku jest se nám klaněti, pouze jeho Božství. Božství Krista Pána se klaníme pro Božství samo, jeho člověčenství však neklaníme se pro člověčenství, nýbrž proto, že toto člověčenství jest hypostaticky spojeno s Božstvím v jednotě jeho Božské osoby a že pro toto spojení má účast v samém majestátu Božském.

Z toho lze poznati také již nicotnost námitek, které někteří theologové proti této pravdě činí. Tak na př. kardinál de Lugo[1]) míní, že člověčenství jest jen částí osoby Kristovy, a že proto nemůže se tvrditi, že pocta, která náleží jejímu Božství, přechází již také na její člověčenství. Neboť láska, kterou jest nám milovati Krista jako Boha, nemůže prý se touž měrou vztahovati ku Kristu jako člověku. Krista jako Boha jest nám milovati nade všecko, čehož prý o Kristu jako člověku nelze tvrditi. A proto prý také pocta, která směřuje k jeho Božství, jest cultus latriæ, ta však, která přísluší jeho člověčenství, jest prý jen „cultus duliæ“ neb nanejvýš „hyperduliæ“.

Na vyvrácení této námitky jest na zřeteli míti, že jest zcela různá povaha lásky a pocty. Láska záleží ve vnitřním affektu, který směřuje k nějakému dobru a tomuto dobru jest svou intensitou a dokonalostí přiměřen. Pak-li předmět, k němuž láska směřuje, obsahuje v sobě různé stránky, které různým a různým způsobem mají účast v dobru, pak není důvodu, proč bychom tohoto předmětu nemohli podle různých jeho stránek větší neb menší láskou milovati. Kristus však jest jednak Bůh, jednak člověk. Než Kristus Bůh jest dobro nekonečné, převyšující všecka jiná dobra. A proto láska, kterou jest nám Krista milovati, směřuje jinou měrou k Božství a jinou k člověčenství jeho. Avšak pocta se týká osoby Kristovy, v níž subsistuje jak jeho Božství, tak i člověčenství a proto nesměřuje přímo ku Kristově přirozenosti lidské, nýbrž k jeho osobě. Z toho následuje, že oběma přirozenostem Kristovým pro jejich Božskou osobu, v níž subsistují, jest vzdávati jednu a touž Božskou úctu a poctu. — Také jest nemístná námitka, kterou činí Suarez a theologové ze Salamanky, a která zní: Kristus jako člověk jest obdařen mnohými stvořenými a proto konečnými dary milosti Boží a pro tyto dary jest také povýšen k nadlidské důstojnosti, pro kterou zasluhuje zvláštní úcty. Ale poněvadž tato důstojnost jest jen konečná, musí se mu vzdávati jen úcta nižší, než jest úcta Božská.

Přirozenosti lidské v Kristu nesmíme si představovati „in abstracto“, nýbrž musíme ji vždy mysliti „in concreto“ jako přirozenost Božského Slova, podle jehož důstojnosti musí se také její důstojnost měřiti. A tak jest také se všemi dary milosti, kterými tato přirozenost

[1]) Disp. 34. sect. 2.

jest obdařena. I když dary tyto jako lidská přirozenost sama, jsou samy v sobě jen konečné, přece nabývají pro hypostatickou unii důstojnosti nekonečné, pro kterou jest Kristu člověku i vzhledem k darům milosti vzdávati nejvyšší bohopoctu; kdyby se mu měla pro tyto dary vzdávati nižší pocta, než „cultus latriæ", pak by ani Kristus člověk nemohl býti předmětem pravé a vlastní bohopocty. —

Tomuto názoru příčí se nejen Písmo sv. a nauka ss. Otců, nýbrž i církevní sněmy a liturgie a vůbec veškerá církevní prakse, která nikdy neznala jiné pocty Kristu člověku povinné, než poctu Božskou, která náleží právě tak jako Otci a Duchu Sv. také Kristu podle obou jeho přirozeností.

§ 40.

VII. O úctě k Nejsvětějšímu Srdci Páně.

Krátký nárys dějin této úcty.

Úcta soukromá k Nejsvětějšímu Srdci Páně jest tak stará, jak stará jest Církev. Neboť Kristova láska, jejímž symbolem jest srdce, jest příčinou díla našeho vykoupení. A proto Srdce Kristovo zastupuje v díle tomto veškeren jeho boholidský život, jenž se v něm jako ve svém zářném ohnisku obráží. Ze srdce Krista Pána vycházejí všechny ctnosti Kristovy, a proto jest srdce toto také vzorem Kristem samým nám k následování doporučeným.

Z té příčiny jest zcela přirozeno, že přemnozí ss. Otcové a učitelé církevní velebí a slaví srdce Kristovo láskou k nám lidem vzňaté, Stačí poukázati na sv. Augustina, Chrysostoma, sv. Bernarda. sv. Petra Damiána, sv. Františka Serafinského, sv. Tomáše Akvinského, sv. Frant. Saleského atd.[1]) Avšak úcta veřejná, jakou nyní Nejsvětější Srdce Páně uctíváme, pochází teprv z konce 17. století.

Podnět k ní dala vidění, kterých se sv. Markétě Alacoquové od Božského Spasitele dostalo.

Markéta narozená r. 1647 v Lhautecouru v Burgundsku. Již jako dítě vynikala pobožností k Nejsvětější Svátosti oltářní a k Panně Marii. Pobožnost tato po prvním jejím sv. přijímání ještě více rozněcovala srdce její. Po mnohých překážkách, které jí bylo překonati, byla r. 1671 přijata do kláštera Navštívení Panny Marie (Salesiánek) v Paray-le-Monialu v diecési maconské. Zemřela r. 1690 v pověsti svatosti.

Pro zvláštní svou pobožnost, kterou k Nejsvětější Svátosti oltářní konala, uznal ji Božský Spasitel za hodnou, že se jí několikráte zjevil a k zavedení úcty ku svému Božskému Srdci ji vyzval. Počítají se obzvláště tři památná zjevení a to z r. 1673, 1674 a konečně nejpamátnější ze dne 16. června r. 1675.

[1]) Nilles. De rat. fast. Ss. Cordis ad. 5, Bd. I., p. 419 sq.

Když sv. Markéta tohoto posledního dne (tenkráte byla to neděle v oktávě Božího Těla) se modlila před Nejsvětější Svátostí, aby Božskému Spasiteli jeho nekonečnou lásku podle sil svých splatila zase láskou, ukázal jí své Božské láskou hořící srdce a stěžoval si, že mu lidé za všecku jeho lásku splácejí jen urážkami obzvláště v této Nejsvětější Svátosti. Při tom ji vyzval, aby nejen sama, nýbrž s ní všichni věřící jeho Nejsvětější Srdce zvláště uctívali a tak jemu za všechny urážky aspoň poněkud učinili zadost. Za tím účelem jí uložil, aby k tomu působila, by pátek po oktavě Božího Těla byl v Církvi sv. úctě jeho Nejsvětějšího Srdce zvláště zasvěcen, a aby v tento den věřící svatým přijímáním a společnou odprosnou modlitbou jeho svatosti hříchy lidskými uražené činili zadost a jeho spravedlnost zase hleděli usmířiti. Zjevení toto, které ještě pozdějšími podobnými zjeveními bylo potvrzeno, bylo hlavní příčinou k veřejnému uctívání Srdce Páně, tak jak nyní v Církvi sv. na veškerém povrchu zemském jest rozšířeno. Sv. Markéta snažila se z počátku ve svém klášteře Paray-Lemoniálském vzbuditi mezi svými spolusestrami živý zájem pro tuto úctu. Ale poněvadž pro ni nenalézala tu (aspoň z počátku) pravého porozumění, obrátila se na P. de la Colombièra, kněze Tovaryšstva Ježíšova, o pomoc a podporu. Kněz tento vešel ihned na její úmysly a šířil úctu tuto slovem i skutkem jak ve Francii, tak i v Anglii, kde apoštolsky pracoval. Podobnou podporu nalezla Markéta také u svých zpovědníků P. Croiseta a P. Rolina, z nichž prvý hlavně svým spisem (Vie et Oeuvres de la bienheur. Marg. Maria Alacoque, ed. 2, lettre 86, 97, 100, 104, 134) dokázal nejen historickou věrohodnost oněch zjevení, nýbrž i dogmatickou oprávněnost úcty k Božskému Srdci Páně. Od té doby šířilo tuto úctu obzvláště Tovaryšstvo Ježíšovo, k němuž se brzo také vlastní řád sv. Markéty připojil.

Ale aby úcta tato stala se úctou veřejnou a všeobecnou v celé Církvi sv. a aby jí zvláštní svátek byl zasvěcen, k tomu bylo zapotřebí souhlasu a nařízení Apoštolské Stolice. Za tím účelem zasílali na ni zvláštní prosebné listy mnozí králové a knížata, biskupové, jak jménem svým, tak i jménem věřícího lidu, jakož i společnosti řádové obojího pohlaví, kterými žádali, aby k poctě Nejsvětějšího Srdce Páně zvláštní formulář mešní jakož i hodinky vydala. První tuto prosbu zaslaly na papeže Innocence XII. (1691—1700) sestry řádu Navštívení Panny Marie, k nimž se připojila trůnu zbavená královna anglická Maria. Podobné prosby byly později (r. 1707) vzneseny na papeže Klementa XI. a r. 1726 na papeže Benedikta XIII., u něhož je podporoval obzvláště P. Gallifet svým obšírným spisem: „Memoriale de cultu sacratissimi Cordis Dei ac Dom. Nostri Jes. Chr.“[1]) Zvláště jest se zmíniti o prosebném listu biskupa Jindřicha Belsunce z Marsilie, jenž r. 1722 slibem a zasvěcením své diecése Nejsvětějšímu Srdci

[1]) V. Nilles. l. c. I.

na něm vyprosil osvobození od moru, jenž tenkrát v krajinách těch hrozně řádil. Od r. 1754—1764 prosilo více než 100 vysokých církevních hodnostářů a to nejen z Evropy, nýbrž i z Asie a z Ameriky o zavedení zvláštního svátku a zvláštní mše sv. k Srdci Páně.

Papež Klemens XIII. konečně vyhověl těmto prosbám tím způsobem, že dovolil v pátek po oktavě Božího Těla zvláštní veřejnou slavnost k úctě Srdce Páně (se mší sv. k pěti ranám Krista Pána), jakož i zřizování bratrstev pod názvem Srdce Páně. V Paray-Monialu bylo takovéto bratrstvo založeno a církevně schváleno již r. 1693. Sv. Leonard z Porta Mauricia a P. Gallifet založili r. 1729 je v samém Římě, které pak r. 1732 bylo povýšeno na arcibratrstvo. R. 1765 bylo těchto bratrstev v křesťanském světě již 1089.

Ačkoliv papežové jim udělili mnohých odpustků, přece otáleli povoliti svátek se zvláštní mší a zvláštními hodinkami zasvěcený Nejsvětějšímu Srdci Páně a to jednak proto, že Apoštolská Stolice z pravidla nezavádí z vlastní iniciativy různých v Církvi sv. v dřívější době neobvyklých pobožností, jednak také z toho důvodu, že dosud nebyly všechny vnitřní obtíže, které této úctě stály v cestě, jak náleží vyjasněny a odstraněny.[1]) Když se však tak stalo pamětním spisem polských biskupů[2]) a důkladným dílem P. Gallifetovým: Novae observationes pro concessione Officii, Missae Ss. Cordis Jesu,[3]) dovolil papež Klemens XIII., dekretem S. C. R. z r. 1765 biskupům polským a římskému arcibratrstvu slaviti svátek se zvláštní mší sv. a officiem, ke cti Nejsvětějšího Srdce Páně. A touž výsadu povolil také městu Římu. Od té doby vyprošovaly sobě též výsady znenáhla všecky diecése a řeholní řádové, takže r. 1856 mohla S. C. R. veřejně prohlásiti, že ve veškerém katolickém světě není již ani jediné diecése, která by si této výsady nebyla od Apoštolské Stolice vyžádala.

Než pobožnost tato narážela také na odpor a to hlavně v táboře jansenistickém, josefinském a illuminátském v 18. století. Stoupenci všech těchto táborů, kteří v mnohých věcech se sice rozcházeli, avšak v nenávisti proti Církvi katolické byli úplně zajedno, potírali úctu tuto všemi možnými zbraněmi, neštítíce se ani rouhání, jen aby její přívržence před veřejností zostudili a zesměšnili a tím také pobožnost samu v Církvi znemožnili. Prohlašovali ji za něco nového, bludného, nebezpečného, její přívržence nazývali posměšně „Alacoquisty“, vinili je z pověry, ano z materialismu, pomlouvajíce je, jakoby uctívali srdce Páně samo o sobě odloučené od duše a Božství Krista Pána. Mezi nejjízlivější odpůrce této úcty jest počítati pistojského biskupa Ricciho, biskupa Marosiniho z Verony, pak C. Blasiho, Augusta Georgiho, kard. Marefoschiho, ministra portugalského Pombala a hlavně lichou synodu Pistoj-

[1]) Nilles. l. c. I., 40.
[2]) Nilles. l. c. I., c. 100 sq.
[3]) Nilles. l. c. 45 sq.

skou (r. 1786), která se snažila jaksi dogmatisovati a za závazné prohlásiti všecky námitky, které nepřátelé na celém světě proti úctě Srce Páně činili. K potírání této úcty propůjčili své služby také časopisy, jako: „Nouvelles ecclesiastiques" ve Francii a „Annali ecclesiastici" v Italii. A jelikož duchovní zbraně sebe zlomyslnější a prolhanější nemohli zdolati a potlačiti úctu tuto po veškerém katolickém světě pořád více se šířící, obrátili se na světské vlády žádajíce, aby ji mocí svou násilně potlačily. Tak na př. byl P. Maxmilián Hell S. J., konservator vídeňské hvězdárny, odsouzen k pokutě 500 zl. jediné proto, že šířil mezi obecenstvem spisy úctu tuto doporučující. Vídeňskému kanovníku Fastovi byl z téže příčiny k peněžní pokutě přisouzen ještě také žalář.

Nejhůře se ctitelům Božského Srdce Páně vedlo ve Francii za doby revoluce. Úcta tato prohlášena za zločin, jenž byl stíhán trestem smrti.

Ačkoliv v 18. století úcta k Božskému Srdci měla mnoho mocných odpůrců, měla ještě více nadšených obhájců, kteří nedali se másti tehdejšími proticírkevními proudy, nýbrž zůstali neohroženě státi na půdě katolické, jako na př. v Italii kardinál Boschi a Gerdil, sv. Alfons Liguori, ve Francii biskup marsilský Jindřich Belsunce a Languet, biskup soissonský. Nadšené obhájce měla úcta k Srdci Páně hlavně mezi theology Tovaryšstva Ježíšova, jakými byli B. Tetanus, E. Marques, J. B. Faure, L. Mozzi, H. Goldhagen, F. Schauenburg a j. Konečně postavila se také Apoštolská Stolice na stranu obhájců úcty k Srdci Páně. Papež Pius VI. zavrhl encyklikou: „Auctorem Fidei" r. 1794 všechny bludy, které synoda pistojská proti nauce a zřízení Církve katolické prohlásila. A mezi těmito bludy odsoudil také proposice 62. a 63., jednající o této úctě prohlásiv prvou (62.) za nerozumnou, škodlivou, příčící se zbožné mysli věřících, urážející Apoštolskou Stolici, a druhou (63.) za podvodnou a urážlivou pro zbožné ctitele Srdce Páně.[1])

Ale přes všecky tyto útoky šířila se úcta k Srdci Páně mezi katolickým lidem čím dále tím více a to hlavně pro přemnohé spasitelné vlivy, kterými na jeho nábožensko-mravní život působila. A Apoštolská Stolice přihlížejíc k tomuto účinu opatřovala všecky výkony této úcty pořád bohatěji různými odpustky. Na prosbu mnohých biskupů povýšil sv. Otec Pius IX. dekretem S. C. R. ze dne 23. srpna 1856 svátek Srdce Páně se zvláštní mší a zvláštním officiem na duplex majus a nařídil, že se má konati v celé Církvi v pátek po oktavě Božího Těla. Blahořečením a svatořečením Markéty Alacoquovy nabyla úcta tato ještě většího vzpružení a rozšíření. Velká část biskupů přítomných na Vatikánském sněmě, k nimž se připojilo duchovenstvo a věřící lid, žádala sv. Otce o ještě větší povýšení svátku Božského Srdce Páně pro celou Církev. Konečně dovolil sv. Otec Pius IX.

[1]) Denzinger 1562, 1563.

na žádost 525 biskupů z celého katolického světa, aby se věřící všech diecésí zvláštní kongregací Rit. předepsanou modlitbou společně a slavně 16. června 1875 zasvětili Božskému Srdci Páně. Tímto slavnostním zasvěcením korunoval Pius IX. úctu k Božskému Srdci. Od té doby šířila se i tam, kde ještě zavedena a konána nebyla, tak že nyní nebude bez mála ani jediné diecése, ba ani jediné farnosti na celém katolickém světě, kde by se úcta tato ještě nekonala a to jako „festum primae classis".

§ 41.

Předmět úcty k Božskému Srdci.

a) Předmět materiální:

Předmět této úcty, jak ze všech církevních dekretů patrno, jest hmotné, nekonečnou láskou k nám lidem zanícené Srdce Páně. Srdce Krista Pána a jeho nekonečná láska, kterou nám dílem vykoupení dal na jevo, nejsou dvěma, nýbrž jen jedním předmětem naší úcty k němu, který však v sobě zahrnuje dva momenty, jeden tělesný, druhý duchový. Prvým jest hmotné Srdce Krista Pána, které v hrudi jeho tlouklo a doposud tluče, druhým jest jeho nekonečná láska k nám lidem.

Srdce Páně nesmíme mysliti a představovati odloučené od jeho Božské osoby. Jako jest s ní spojena hypostaticky celá přirozenost lidská, tak i každá její část: jak duše, tak i tělo a každý jeho jednotlivý úd. Jakmile bychom při přirozenosti lidské Krista Pána odmyslili hypostatické spojení s jeho Božskou osobou, v tom okamžiku mění se nám přirozenost a všechny její jednotlivé části v abstraktní pojem, kterému, jak samo sebou patrno, nelze úcty vzdávati. Kdybychom však myslili sobě přirozenost lidskou Krista Pána „in concreto", ale odloučenou od jeho Božské osoby, pak bychom upadli v blud nestoriánský. Kdyby však lidská přirozenost v Kristu subsistovala ve své sourodé lidské osobnosti, pak ovšem nemůže býti řeči o Božské úctě, kterou bychom Kristu člověku vzdávali. A co platí o celé přirozenosti, platí také o jednotlivých jejich částech. Podle nestorianismu jest každá Božská úcta, vzdávaná Srdci Krista Pána, úplně vyloučena. A proto nelze si odporu, který jansenisté a s nimi spojení nepřátelé Církve katolické kladli proti úctě k Srdci Páně, jinak vysvětliti, než že si bludně toto Srdce myslili odloučené od Božské osoby Kristovy.

b) Předmět formální:

Církev sv. nevzdává úcty Božské Srdci Páně, pokud bychom si je myslili sice „in concreto", ale oddělené od osoby Syna Božího, ani „in abstracto", jako pouhý symbol nekonečné lásky Kristovy k nám lidem, nýbrž uctívá je jako Srdce Božské osoby Kristovy, které jest s ní jako celá lidská přirozenost hypostaticky

spojeno. A proto formálním předmětem této úcty jest Božství Kristovo, pro které vzdáváme Kristu i jako člověku touž Božskou úctu, kterou mu vzdáváme jako Bohu.

Než tím není ještě úcta k Srdci Páně ve své hlavní příčině vystižena. Nastává předůležitá otázka, proč Církev sv. uctívá právě Srdce Páně před ostatními údy jeho lidského těla, které jsou právě tak hypostaticky spojeny s jeho Božskou osobou, a kterým pro toto spojení naprosto řečeno jest Božskou úctu vzdávati právě tak, jako Božskému Srdci?

Poslední příčina této úcty jest rozkaz samého Božského Spasitele, daný sv. Margaritě Alacoquové a skrze ni celé Církvi sv. Touto úctou chce Božský Spasitel, abyhom si vděčně připomínali nekonečnou lásku, kterou nám svou smrtí na kříži a celým svým vykupitelským dílem prokázal, a abychom mu tuto lásku zase láskou spláceli a tak mu aspoň částečně učinili zadost za nesčetné urážky, kterými nynější svět proti jeho lásce nám obzvláště v Nejsvětější Svátosti Oltářní prokazované hřeší a tresty Boží na sebe svolává.

Ale tu jest na zřeteli míti, že podle vůle Božského Spasitele, kterou se Církev sv. také řídí, není předmětem úcty k Srdci Páně toliko jeho láska „in abstracto", kterou Srdce symbolicky znázorňuje, nýbrž jeho lidské srdce, spojené s jeho duší a skrze duši s Božskou jeho osobou, které jest konkretním symbolem jeho nekonečné lásky k nám lidem. A v tomto symbolickém vztahu, v jakém srdce každého člověka, tedy i konkretní lidské Srdce Páně stojí k lásce, jest obsažen hlavní důvod, pro který Církev sv. vzdává Božskou úctu Srdci Páně a vyzývá věřící, aby se mu touto úctou zvlášť zasvěcovali.

§ 42.

Příčiny, pro které jest Srdce symbolem lásky.

Proč však Božské Srdce uctíváme jako symbol jeho lásky, potřebuje místnějšího vysvětlení.

V člověku neexistuje duše a tělo vedle sebe, nýbrž pojí se v jednu podstatu, mající jen jediný životní princip. Duše lidská není proto principem toliko vyššího duchového života, nýbrž jest také principem všech nižších smyslných citů a činností lidských. A poněvadž činnosti obojího tohoto života vycházejí z jednoho principu, proto také na sobě vzájemně závisí. K činnostem duchového života lidského spolupůsobí vždy také smyslná stránka přirozenosti lidské a činnosti duchové působí zase naopak ve smyslných mohutnostech činnosti svým duchovým činnostem podobné a přiměřené. Každý projev vyššího lidského života uvádí vždy také do pohybu nižší smyslný život jeho. A co platí o duchovém životě vůbec, platí zvlášť o affektech lásky lidské. Každý affekt lásky nalézá takořka svou resonanční

půdu ve smyslné stránce lidské přirozenosti, v níž zachvívá a zachvívaje mohutní, až celého člověka rozněcuje a uchvacuje podle obojí stránky jeho přirozenosti, duchové a tělesné. Affekty duchové budí v něm affekty smyslné a affekty smyslné působí zase na ducha a budí v něm, pokud jim člověk nebrání, podobné affekty duchové. A obojí tyto affekty splývají v srdci takořka v jeden celek, a proto lze je v jistém smyslu také srdcem nazývati.[1]) A poněvadž lidský život vrcholí v lásce, proto také žádný affekt nepůsobí na srdce lidské tak mocně, jako cit lásky.

A co platí o lásce vůbec, platí o lásce k Bohu zvlášť. Láskou k Bohu se duch rozšiřuje, vždyť jí pojímá v sobě na prvém místě předmět nejvyšší a nejvznešenější, jaký jen lze pomysliti, Boha samého, bytost nekonečnou, zahrnující v sobě všecky vlastnosti a dokonalosti Božské, a na druhém místě pojímá v sobě veškero člověčenstvo, jež podobnou láskou, jako Boha samého, jest nám milovati. Sám Božský Spasitel praví, že největším a prvním přikázáním v zákoně jest: „Milovati budeš Pána Boha svého z celého srdce svého a z celé duše své a ze vší mysli své" a druhé že jest podobné, a to zní: „Milovati budeš bližního svého, jako sebe samého".[2]) A jako láska tato rozšiřuje ducha lidského, tak rozšiřuje i tělesné srdce lidské. Víme ze zkušenosti, že silné affekty, obzvláště ty, které člověka náhle zachvátí, někdy rozšíří, pokud se týče, sevrou srdce lidské tak mocně, že mrtvicí končí život jeho. Tak těsný jest vztah mezi těmito affekty a srdcem lidským.

V životě svatých známe případy, že jejich srdce láskou k Bohu rozšířené nemělo místa v hrudníku a že prohnulo a konečně prolomilo stálým tlakem protější žebra tou měrou, že působilo zevně na hrudi hotový nádor, jako na př. u sv. Filippa Nerejského, sv. Gertrudy, sv. Teresie, sv. Markéty Alacoquové a m. j.

Z tohoto důvodu pokládali starší filosofové srdce za vlastní ústroj (organum elicitivum) nejen života vegativně smyslného, nýbrž i života duchového. Novější fysiologové a filosofové jsou poněkud jiného mínění. Ačkoliv i oni pokládají srdce za orgán vegetativního života, jenž působí oběh krve v celém organismu a tím také podmiňuje a udržuje život jeho, přece nehledají orgánu vyššího duchového života v srdci nýbrž v jistých nervech (vegetativních, smyslných, sympathických), z čehož uzavírají, že srdce lze jen potud nazývati orgánem vyššího duchového života, pokud nervy srdce do pohybu uvádějí.

Ačkoliv otázka, v jakém poměru lidský život obzvláště co do své vyšší citové stránky stojí k hmotnému srdci, není dosud vědecky všestranně prozkoumána, přece jest tolik jisto, že se citový život lidský jeví ve hmotném srdci člověka. Není-li srdce „organum elicitivum" citového života, jak moderní fysio-

[1]) S. Thom. I.—II., qu. 22, art. 1, 3; qu. 26, art. 1, 3.
[2]) Mat. 22, 39.

logové se domnívají, jest zajisté jeho „organum manifestativum". A poněvadž srdce lidské podmiňuje a udržuje oběh krve v celém lidském organismu, a oběh krve podmiňuje zase jak vegetativní tak i smyslný a duchový život lidský, zaujímá srdce ústřední místo ve veškerém životě lidském. A proto také veškeren život lidský se v něm jako v zrcadle obráží. A poněvadž všecko, co jest v člověku dobrého, dokonalého krásného a vznešeného, co jest v něm něžného, milého, lásky a milování hodného, se sbíhá, soustřeďuje a sjednocuje v srdci jeho, proto pokládá se také srdce za sídlo a zdroj veškerého života lidského.

Proto také praví žalmista Páně: „Spravedliva jest pomoc má od Pána, kterýž spaseny činí upřímné srdcem".[1]) A Kniha Přísloví: „Všelikou pilností ostříhej srdce svého, nebo z něho pochází život".[2]) A na nesčíslných jiných místech rozumí Písmo sv. srdcem veškeren život lidský. Pravíme-li o tom neb onom člověku, že má dobré neb špatné, tvrdé srdce a t. p., chceme tímto výrazem vyjádřiti veškeru mravní hodnotu jeho.

A co platí o lidském životě vůbec a o jeho poměru k srdci, platí obzvláště o lásce, která v něm, jak Pius IX. v beatifikační bulle blah. Markéty Alacoquovy výslovně praví, má sídlo své. A tak jest tělesné Srdce Páně ve svém vztahu k jeho lásce, jejímž jest sídlem a symbolem, vlastním předmětem Božské úcty, kterou mu vzdáváme, aneb co totéž jest: předmětem úcty této jest jeho Božské, nekonečnou láskou k nám lidem zanícené tělesné Srdce.

Úcta k Srdci Páně jest srdci našemu zcela přiměřena. Jest to úcta dvou srdcí. Z našeho srdce vychází a k Srdci Páně směřuje. V ní mluví srdce k Srdci. Srdce naše uvažuje-li, co všecko Srdce Krista Pána láskou k nám vzňaté pro nás vykonalo, jest takořka neodolatelnou silou puzeno, aby mu za nekonečnou lásku splácelo zase láskou a to láskou, která proniká a naplňuje všecky naše duchové a smyslné síly, všecku naši mysl, celou naši duši. Poněvadž Srdce Krista Pána jest nejušlechtilejší částí jeho lidské přirozenosti, proto již z tohoto důvodu zasluhuje naší obzvláštní úcty. Vždyť toto Srdce bylo již v jeslích pro naši spásu činno. Byloť dílnou, v níž se připravovala krev našeho vykoupení, byloť pramenem, z něhož krev Krista Pána k naší spáse vytekla až do poslední krůpěje a na našich oltářích stále plní obětní kalichy. Toto Srdce chvělo se úzkostí v zahradě Getsemanské, a když již přestalo za nás tlouci, bylo ještě nelidsky kopím prokláno, aby v něm ani jediná kapka krve nezůstala. A proto zasluhuje již z tohoto důvodu naší zvláštní úcty.

Ale Srdce Páně připomíná nám a uvádí nám na paměť hlavně jeho nekonečnou lásku, ze které se Syn Boží stal

[1]) Žalm 7, 11.
[2]) 4, 23.

člověkem, aby Otci nebeskému svým utrpením a svou smrtí učinil zadost za naše viny. A tato láska není jen Božská, nýbrž jest zároveň také lidská, tedy jest boholidská. Láska tato převyšuje všecky naše představy. Kdo pochopí jednak její nekonečnost, jednak také její něžnost a vroucnost, tedy její pravou lidskost? Kdybychom vložili lásku všech matek a otců k jejich dítkám, ano i lásku nejvyšších kůrův andělských, kterou hoří k Bohu, do jediného lidského srdce, byla by tato láska jen slabým obrazem lásky, kterou Božské Srdce Páně od prvého okamžení svého stvoření plálo k nám lidem. A láska tato nezáležela v pouhém trpném affektu, nýbrž byla stále pro nás činná, stále působivá, stále obětivá. Tuto lásku nám Božský Spasitel prokazoval po celý svůj pozemský život, ale obzvláště když konal svůj veřejný úřad od svého křtu v Jordáně až do svého nanebevstoupení. Tato láska ho pudila, že ve své vlasti po tři leta putoval z místa na místo, že kázal příchod království Božího, že všude dobře činil, nemocné uzdravoval, lačné sytil, mrtvé křísil, hříšníkům odpouštěl hříchy jejich. Z této lásky vyvolil si dvanácte apoštolů, vyučoval je pravdám nebeským, jejich mravní povahu šlechtil a povznášel k životu a ctnostem nadpřirozeným. Z této lásky podstoupil za nás smrt nejbolestnější a zároveň nejpotupnější, smrt kříže. Z téže lásky založil Církev sv., na niž svoje Božské poslání přenesl, aby mohla jeho mocí a silou, jeho působností až do skonání světa pokračovati ve výkupném díle jeho. Tak jest Církev sv. sama obzvláštním dílem Kristovy lásky. A totéž platí o její nauce, o svátostech a o všech prostředcích milosti a spásy, kterými se Církev sv. o lásku Kristovu sdílí s člověčenstvem. Veškeren život Církve sv. a všecka podivuhodná díla, kterými stále oblažuje jak jednotlivce, tak i rodiny, národy, státy, celou společnost lidskou, jsou jen účinkem nekonečné lásky Kristovy.

Ale láska Kristova ani na tom ještě nepřestala. Jest zjevem všeobecně známým, že osoba milující snaží se jak jen možno žíti ve společnosti s osobou milovanou, a není-li to možno, aspoň žíti jí na blízku a co nejčastěji se s ní stýkati a vyměňovati s ní své názory a city a sdíleti se s ní o všecky své slasti a strasti. Srdce milující touží po spojení se srdcem milovaným.

Kristus svým utrpením a svou smrtí za nás hříšné tvory prokázal nám lásku, jíž náš rozum nemůže pochopiti. Ale v této lásce k nám lidem šel ještě dále. Ačkoliv ti, jimž tuto lásku prokazoval, za ni odsoudili ho k smrti nejbolestnější a nejpotupnější, a ačkoliv svou vševědoucností zcela určitě předvídal, že přemnozí lidé po jeho smrti až do skonání světa jej svými hříchy budou stále křižovati, přece chtěl i po své smrti s nimi zůstati.

K tomu účelu ustanovil Nejsvětější Svátost Oltářní, v níž pod způsobami chleba a vína mezi námi stále přebývá a nás k sobě pln lásky zve, abychom obzvláště tenkráte, když nás strasti tíží, na něho se obraceli a o útěchu, posilu a pomoc jej prosili.

Ale Kristově lásce nestačila ani přítomnost jeho mezi námi v Nejsvětější Svátosti Oltářní. Mezi touto Svátostí a námi jest přece ještě podstatný rozdíl. Něčím jiným jsme my, něčím jiným jest Svátost Oltářní. Kristus chtěje nám projeviti vrchol své lásky učinil se naším pokrmem a nápojem a spojil se s námi ještě mnohem těsněji, než se spojuje hmotný pokrm a nápoj s naším tělem a naší krví. Kdežto hmotný pokrm se proměňuje v nás v naše tělo a naši krev, proměňuje Kristus ve svatém přijímání nás v sebe, proměňuje duši naši ve svou duši, sdílí se s ní o všecky své boholidské ctnosti: svou pokoru, své milosrdenství, svou lásku atd. a naše tělo smrtelné ve své tělo oslavené a tak nám zaručuje naše budoucí zmrtvýchvstání. Kdyby byl Bůh stvořil nad Cheruby a Serafy duchy ještě nevýslovně dokonalejší, žádný z nich nebyl by býval s to, aby lásku Kristovu, kterou nám prokazuje ve Svátosti Oltářní, jen přibližně pochopil.

Žalmista Páně žasne nad důstojností člověka, jenž jest ve stavu milosti posvěcující, a aby tuto vznešenost aspoň přibližně vyjádřil, přirovnává ji k důstojnosti andělské a praví: „Co jest člověk, že jsi ho pamětliv, aneb syn člověka, že ho navštěvuješ? Učinil's ho málo menším andělů, slávou a ctí korunoval jsi jej a ustanovil jsi jej nad dílem rukou svých. Všecky věci jsi položil pod nohy jeho".[1]) A žalmista Páně, jak jest za to míti, neznal tajemství Nejsvětější Svátosti Oltářní, kterou Kristus duše věřící v sebe, Boha a člověka, zaštěpuje, v sebe proměňuje a s nimi se stává jednou bytostí, jednim duchovním ústrojím. Kristus sv. přijímáním povznesl nás slabé, křehké a hříšné lidi nad anděly, kteří sice dokonalostí své přirozenosti nás převyšují, ale nemohouce se sv. přijímáním těla a krve Kristovy s ním spojiti a účasti bráti na jeho boholidském životě, jako my lidé, nemohou se nám v této milosti vyrovnati. Přirozeností stojíme pod anděly, spojujíce se však ve sv. přijímání s Kristem, s obojí jeho přirozeností lidskou i Božskou, stojíme vysoko nad anděly. Tato tajůplná vznešenost, k níž nás Božský Spasitel ustanovením Svátosti Oltářní povýšil, jest tajemstvím všech tajemství naší sv. víry, před nímž nezbývá než na kolena padnouti a nice v němém úžasu se mu klaněti.

Všecky tyto projevy lásky Kristovy k nám lidem nám právě úcta k jeho Božskému Srdci stále připomíná a staví na oči. Kdežto všecky ostatní pobožnosti mají za účel živě nám připomínati jen ten neb onen děj neb moment ze života Krista Pána, jako pobožnost k pěti ranám jeho, k jeho krvi, k jeho umučení a smrti, zahrnuje a spojuje v sobě úcta k Srdci jeho jako zlatá nit všechna tajemství jeho boholidského života a vrcholí v jeho nekonečné lásce, kterou obnovil veškerou tvářnost země.

Všecka mravní bída, pod níž nynější společnost lidská sténá, má svůj původ a zdroj v tom, že nynější člověčenstvo buduje

[1]) Žalm 8, 4 sqq.

veškeren život lidský na pouhé humanitě a zapomíná na lásku Kristovu. Humanita se zvrhla v nejkrajnější egoismus, jenž jest pravou protivou ano smrtí vší lásky. Egoismus jeví se v nezřízené sebelásce a vrcholí v nenávisti ke všem ostatním lidem. Sobec chce jen sám žíti a světa užívati, a drtí a ničí každého, kdo mu v této snaze překáží. Egoismus přivedl staré pohanské národy na pokraj mravní a hmotné záhuby, a proto přišel Syn Boží na tento svět, aby lidský život založil na novém principu, principu lásky. Kristus, toť láska, a celý jeho život byl nepřetržitým projevováním a uskutečňováním Božské jeho lásky k člověčenstvu. Přirozenost lidská sama sebou nikdy se nepovznese k této lásce a to z dvojího důvodu. Předně není již taková, jaká vyšla z rukou Božích. Hříchem prvních našich rodičů nebyla sice, jak protestanté učili, úplně zničena, ale přece tak seslabena a pokažena, že se lidstvo stalo mravně neschopným k přirozenému cíli svému, aby totiž přirozenými silami svými Boha správně poznalo, podle tohoto poznání jej milovalo a tak došlo své přirozené spásy. Tuto pravdu biblickou dokazují veškeré dějiny lidského pokolení. Mimo to bylo člověčenstvo, a to jest zde především míti na zřeteli, hned při svém stvoření Bohem určeno k cíli nadpřirozenému, ku spáse věčné záležející v neprostředním patření na Boha. Určení člověčenstva k tomuto cíli jest Božský děj, jehož žádná moc na světě ani neodčiní ani nezmění. Člověčenstvo bude jednou buď patřiti neprostředně na Boha v blaženosti nebeské aneb upadne do věčné záhuby. Nějakého středního cíle zde není. A aby člověčenstvo došlo tohoto nadpřirozeného cíle, vštípil mu Kristus nadpřirozený život a život tento záleží v posvěcující milosti a v Božské lásce. Tak postavil Kristus proti egoismu, v němž se humanita jeví, svou nebeskou lásku. Humanistický egoismus a Kristova Božská láska, toť jsou dva životní principy sobě tak protivné jako peklo a nebe. Podle vůle Kristovy má člověčenstvo potlačiti ve svém životě veškeren nezřízený egoismus a žíti život jeho nebeské lásky.

A když tak uvažujeme o nekonečné lásce Kristově, kterou projevil dílem našeho vykoupení, pak mimovolně se nám vtírá myšlenka, jak jest možno, že jednotliví lidé, národové, státy, ano veškero člověčenstvo, pokud mělo příležitost poznati lásku tuto, není ku Kristu zaníceno vzájemnou láskou, proč mu z celého srdce, z celé duše a ze všech sil nesplácí láskou za lásku? Jest to zjev hrozný, dokazující, jaké zvrhlosti jest přirozenost lidská po pádu našich rodičů schopna. Příčina tohoto zjevu tkví jednak v rozumu, jednak ve vůli člověčenstva. Člověčenstvo moderními protikřesťanskými proudy jsouc pořád více unášeno a od Krista odvracováno neví čím jest mu Kristus, nezná nebeského požehnání, které mu přinesl, neví, že Kristus jest středem člověčenstva a jeho dějin minulých, přítomných a budoucích, neví, že vše, co dobrého a vznešeného bylo kdy a bude v životě lidském, vychází jen z Krista, bohočlověka. Člověčenstvo neví, že srdce

Kristovo jest výhní, z níž sálají všechny jeho nebeské ctnosti a mezi těmito obzvláště jeho nekonečná láska k nám ubohým lidem, zahřívajíc, povznášejíc, šlechtíc, oblažujíc veškeren svět. A jak se chová svět k této jeho lásce?

O pohanských národech, kteří dosud neměli příležitosti poznati tuto lásku, ani nemluvíme. Ty omlouvá namnoze nezaviněná nevědomost, která hříchu nečiní. Ale co říci o národech křesťanských? Jak cení namnoze tito národové Krista a jeho lásku? Mnohé z nich dělí od Krista a jeho lásky rozkol a jiné zase kacířství. Ale jak se chovají ke Kristu přemnozí ze samých katolíků, obzvláště těch, kteří se tak rádi počítají k tak zvaným intelligentům? Jak mnoho jest těch, kteří přetrhli pásku vížící je ku Kristu, kterou jest hlavně víra v jeho Božství! A jak mnoho jest mezi intelligencí zapřisáhlých odpůrců a nepřátel Kristových, kteří všemi nekalými prostředky snaží se mu odciziti již útlou mládež bezbožeckou výchovou ve škole na všech stupníchj ejích, pak mu odciziti rodinu civilním sňatkem a veškerou společnost rozlukou Církve od státu, spalováním mrtvol atp.

Není vlastnosti Božské a lidské Krista Pána, které by nebyla nevěra již popírala. Ale prohlásiti osobu Kristovu vůbec za pouhou bezpodstatnou smýšlenku, za pouhý mythus, na to se odvážila teprv moderní nevěra. Než i mezi věřícími katolíky jest v nynější době poměrně jen málo těch, kteří o sobě mohou s dobrým svědomím říci, že náležejí Kristu celým svým srdcem, každou myšlenkou, každým citem, každým skutkem a že po ničem na světě tak vroucně netouží, než aby Krista stále víc a více milovali.

Toť zajisté jsou temné stíny, které dějiny lásky Kristovy vrhají na nynější svět. A proto bylo zcela přirozeno, že Kristus při zjeveních, ve kterých sv. Markétu Alacoquovu zasvětil do úcty ku svému Božskému Srdci, tak trpce a bolestně si stěžoval do lhostejné vlažnosti, nelásky a nevděčnosti, se kterou se k jeho láskyplnému Srdci chová i většina věřících a mezi nimi i ti, kteří již svým stavem jsou povoláni, aby lásku k jeho Srdci nejen ve svém vlastním Srdci pěstovali, nýbrž ji i mezi věřícím lidem šířili. Bol, který nevděk lidský jeho Božskému Srdci působí, naznačuje a vyjadřuje již vnější tvar, kterým je sv. Markétě zjevil. Ze srdečné tepny šlehají plameny a věnec trnový ovíjí je kolmo[1]) od těchto plamenů k dolejší části jeho. A účel, za kterým Božský Spasitel zjevil své Božské Srdce plameny zanícené a trním ovinuté sv. Markétě, záleží právě v tom, že chce všemu křesťanskému světu připomenouti svou nekonečnou lásku a při tom mu vytknouti jeho vlažnost a nevděk a povzbuditi jej k pokání a pokáním k lásce ku svému Božskému Srdci.

A proto Kristus žádá na nás úcty svého Božského Srdce, aby jí srdce naše moderními bludy pokažené a znetvořené zase zdokonalil, zušlechtil a povznesl k jeho ideálu, jímž jest jeho vlastní

[1]) Nikoliv vodorovno, jak obyčejně se na obrazech a sochách věnovaných této úctě znázorňuje.

Srdce, a tímto povznesením nás zachránil před záhubou, která všeobecným rozvratem hrozí veškerému našemu životu.

§ 43.

O účincích úcty k Božskému Srci Páně.

O těchto účincích poučil nás sám Božský Spasitel skrze sv. Markétu Alacoqueovu. Neb zjevil jí, jaké blaho a štěstí přináší úcta k jeho Božskému Srdci *a)* jednotlivým lidem, *b)* křesťanským rodinám, *c)* obcím a státům, *d)* Církvi sv. vůbec, *e)* stavu kněžskému, *f)* stavu řeholnímu zvlášť a konečně *g)* veškerému člověčenstvu.

a) Zásliby, které Kristus Pán učinil pro čas a věčnost všem jednotlivým křesťanům, kteří budou jeho Srdce uctívati, týkají se veškerého jejich náboženského a mravního života. Neboť čeho máme v tomto životě více zapotřebí, než abychom byli posvěcující milostí Boží zaštípeni v mystické tělo Krista Pána, jímž jest Církev sv. Kdo jest milostí posvěcující živým údem Církve sv., jest také členem království Božího. A proto pravil Božský Spasitel své služebnici Markétě, že zjevil tuto úctu, aby vyvrátil království satanovo, nesčetným duším vrátil zase život milosti, který hříchem ztratily, a tak jich zachránil před věčnou záhubou, dále aby lidem všem odhalil poklady své lásky, svého milosrdenství, a s nimi se sdělil o svůj boholidský život, který právě v jeho Srdci ve vší své nebeské kráse září. A jako úcta k tomuto Srdci působí milost pokání a pokáním milost posvěcující, tak také její stav udržuje. „Nevěřím, praví sv. Markéta, že by duše, které se zasvětily Božskému Srdci Páně, mohly těžce zhřešiti a upadnouti pod panství satanovo“.[1])

Milost posvěcující nemá však zůstati v duši jí ozdobené nečinnou. Ačkoliv jest sama v sobě kvalitou jen entitativní pronikající, povznášející a Bohu připodobňující duši lidskou, přece má skrze ctnosti bohoslovné, mravní a dary Ducha Sv. na venek v životě se jeviti a tak stále se množiti a zdokonalovati. A právě úcta k Srdci Páně, k ideálu vší svatosti a spravedlnosti, vede duši k mravní dokonalosti se stupně nižšího na stupeň pořád vyšší. Odstraní-li člověk ze srdce svého upřímným pokáním závory a překážky, které brání životu Kristovu vstoupiti do něho s celou družinou jeho ctností, a otevře-li dokořán jeho brány nebeské působnosti Srdce Páně, pak není možno, aby se nepřizpůsobovalo a nepřipodobňovalo pořád více tomuto svému nebeskému ideálu. A proto právě touto úctou chtěl si Božský Spasitel vychovati a vypěstovati velký počet věrných svých služebníkův a služebnic. Spisovatelé, kteří si o rozšíření a prohloubení této úcty dobyli zvláštních zásluh, tvrdí, že není v duchovním životě druhé pobožnosti,

[1]) Lettre 48 (Cf. Vie et oeuvres de la B. Marg. Alacoque. Publication du Monestère de la Visit. de Paray le Monial. Tom. I.

která by byla s to, aby duši lidskou v krátké době povznesla k takové výši mravní dokonalosti, jako úcta k Srdci Páně. Jest prý nejjistější, ale zároveň také nejsnazší a nejpříjemnější cestou ke křesťanské dokonalosti.

A jako Božské Srdce uděluje svým ctitelům v době jejich pozemské pouti mnohých milostí, béře je obzvláště v hodinu smrti pod svou mocnou ochranu. „O, jak sladce jest nám umírati", praví sv. Markéta, „pak-li jsme za života svého zbožně a vroucně uctívali toho, jenž nás bude souditi".[1]) V jednom z vidění zjevil jí Božský Spasitel, že všem, kteří devětkráte po sobě v pátek každého měsíce předstoupí ke stolu Páně, se dostane před smrtí milosti pokání a obrácení.

Jak zázračně působí úcta k Božskému Srdci Páně na každého věřícího, jenž mu svůj život zasvětil a podle přání a rozkazů jeho také ji koná, o tom podává skvělý důkaz život samé sv. Markéty Alacoqueovy. Od okamžiku, když se jí Božský Spasitel zjevil a jí nařídil zavésti zvláštní úctu ku svému Božskému Srdci, směřovala každá myšlenka a práce její jen k tomu cíli, jak by nejlépe přese všecky překážky vůli Božského Spasitele vyhověla. Touto námahou a prací se stále posvěcovala a dosáhla výše svatosti a heroických ctností, pro kterou jí Apoštolská stolice za světici prohlásila.

b) Ačkoliv člověk má svůj vlastní život, přece jest při tom členem různých společností, ve kterých jediné může své vlohy vyvíjeti a tak svůj osobní život uskutečňovati.

Prvou základní společností, původem a vzorem všech ostatních společností jest rodina, na níž závisí spása a záhuba jak jednotlivých lidí, tak i národův a států.

Jaké rodiny, takoví národové, takové státy. V jakém duchu vychovávají rodiny své členy, takový duch vane životem národů a států. A poněvadž celá společnost lidská záleží na rodině, nemohl Božský Spasitel při svých záslibech milostí z úcty k jeho Srdci plynoucích na rodinu zapomenouti. A proto ujistil sv. Markétu, že chce všem rodinám uděliti míru, rodiny rozdvojené zase spojiti, rodiny, které jsou v bídě a nouzi, chrániti a těšiti, a na ty, ve kterých obraz jeho Srdce bude postaven a uctíván, hojně nebeské požehnání vylévati. Zdá se, že Božský Spasitel měl při těchto záslibech na paměti nejblaženější dobu svého života, když v Nazaretě byl jediným předmětem něžné lásky své přeblažené Matky a starostlivé péče svého pěstouna. A poněvadž viděl jak jest znesvěcena svatyně rodinného života, proto si tak vroucně přál, aby křesťanské rodiny zase napravily, v čem se proti svému ideálu provinily, a aby všichni členové, především dítky, tato naděje Církve a vlasti, se řídily zase jeho příkladem a Srdci jeho sloužily v pravdě, víře, naději a lásce a tak opět nalezly blaho a štěstí, kterého odvratem od jeho Srdce pozbyly.

c) Dalším rozvojem rodiny jest národ a stát. A proto i tyto útvary společenské pojal Božský Spasitel do kruhu své ochrany

[1]) Lettre 132.

a svého požehnání. Kristus jest hlavou veškerého člověčenstva, které jest jeho tělem. A jako hlava jest takořka královnou těla a všech jeho údů, tak i Kristus od prvého okamžiku svého vtělení vykonává královskou moc nade všemi národy a státy. Srdce jeho jest Srdcem královským, které chce vládnouti a panovati v každém národě a státě, jenž jest v jeho mystické tělo zaštípen. Že úcta k Božskému Srdci jest zárukou Božího požehnání také pro obce, provincie, země a státy, praví sv. Markéta ve svých listech na mnohých místech. „Ctitelé Božského Srdce, tak dí, stávají se účastnými přemnohých nebeských milostí a darů tohoto přemilého Srdce a nabývají mocného ochránce své vlasti".[1]) Obzvláště měla tato úcta býti pro Francii záchranou před revolucí, která se již od Ludvíka XIV. připravovala a která toto dříve tak slavné království utopila v krvi samého krále Ludvíka XVI., jeho manželky a nesčíslně mnoha jiných občanů francouzských. Proto se obrátila sv. Markéta na krále Ludvíka XIV. s rozkazem samého Božského Spasitele, aby jeho Srdci postavil zvláštní chrám, s celým svým dvorem se mu zasvětil a jeho obrazem opatřil všechny vojenské prapory. Když tak učiní, slíbil mu, že jak jeho tak i jeho království bude chrániti přede všemi nepřáteli. Než Ludvík XIV. nevyhověl rozkazu tomuto. Ludvík XVI. slíbil sice ve svém zajetí splniti každý bod tohoto rozkazu. Než bylo již pozdě. Ludvík nebyl skutečně již králem, nýbrž bezmocným vězněm. Okamžik milosti byl lehkomyslně ztracen a král se starou monarchií zahynul na popravišti. V poslední době postavila katolická Francie na pahorku Montmartreském v Paříži, na místě, které vévodí celému městu, Srdci Páně nádherný chrám, s jehož průčelí stkví se nápis: Sacratissimo Cordi Christi Jesu Gallia poenitens et devota". (Nejsvětějšímu Srdci Ježíše Krista Gallia kajícná a oddaná.) Jest bez sporu, že by se dějiny nejen národa francouzského, nýbrž celé Evropy, byly zcela jinak vytvářely, kdyby byl Ludvík XIV. vešel na úmysly Spasitelovy a celý národ slavně zasvětil Nejsvětějšímu Srdci jeho. Národ francouzský nehledě si osvojiti mimořádných milostí, které Božský Spasitel ctitelům svého Božského Srdce zajistil, kráčel na nachýlené ploše odvratu od Krista od dob Ludvíka XIV. stále dále, až se revolucí 18. století sřítil do propasti. Z této dějinné hrůzyplné události, která stála národy evropské potoky krve, měli by si všichni národové vzíti výstražný příklad, kam vede národy odvrat od Krista. Odvrat od Krista, Boha a člověka, vede přímo jako tenkráte tak i nyní k atheismu a atheismem k revoluci, jejíž hrůzy jsme po poslední válce poznali hlavně v bolševismu, jenž nabude-li v Evropě všeobecné vlády, zničí všecku křesťanskou kulturu a vrhne člověčenstvo zpět do stavu ještě nelidštějšího a ukrutnějšího, než ve kterém za poslední doby panství římského úpělo a sténalo.

---

[1]) Lettre 95 à la Mère de Saumaise.

d) Uděluje-li Božský Spasitel jednotlivcům, rodinám, národům a státům, kteří jeho Srdce uctívají, přebohatých milostí, nelze mysliti, že byl při tom zapomněl na svou Církev. Krista od založení Církve nelze mysliti odloučeného od Církve a Církve oddělené od Krista.

Vnitřní život, jímž jest Církev spojena s Kristem, záleží v posvěcující milosti. Avšak úcta k Nejsvětějšímu Srdci Páně velmi účinně podporuje a usnadňuje nabývání a rozmnožování této milosti. Neboť úcta tato živí, upevňuje, zmocňuje, rozněcuje v nás zvláště bohoslovné ctnosti, víru, naději a lásku. Ve víře v Nejsvětější Srdce jsou obsažena všecka tajemství týkající se Božské osoby Kristovy, v níž subsistuje Božská a lidská přirozenost. Úcta tato budí a udržuje v nás pevnou naději, že Božské Srdce, v němž všecky bolesti a strasti jeho umučení a smrti jako ve svém zářném bodu se sbíhají, jest vždy ochotno nám poskytnouti všecku potřebnou nebeskou podporu a pomoc, abychom milost posvěcující, které jsme křtem sv. nabyli, sobě zachovali až do posledního dechu života, a byli-li jsme tak nešťastni, že jsme ji těžkým hříchem ztratili, jí svátostí pokání zase dosáhli. Dále představuje nám Božské Srdce Páně nekonečnou lásku Syna Božího, jenž za nás se stal člověkem, trpěl a zemřel, jen abychom se mohli zase státi účastnými blaženosti nebeské, kterou jsme hříchem ztratili. A tato láska Kristova k nám budí a rozněcuje v nás zcela přirozeně zase lásku k němu. Kdo miluje Srdce Pána, ten zajisté se vší důvěrou může se sv. Pavlem o sobě říci: „Kdo nás odloučí od lásky Kristovy? Soužení liž, aneb-li úzkost, neb hlad, neb nahota, neb nebezpečenství, neb pronásledování neb meč?... Jsem zajisté přesvědčen, že ani smrt, ani život, ani andělé, ani kníže actva, ani mocnosti, ani věci přítomné ani budoucí, ani síla, ani výška, ani hloubka, ani které stvoření jiné nebude nás moci odloučiti od lásky Boží, která jest v Kristu Ježíši, Pánu našem“.[1]) Tento veliký apoštol nemohl sobě po svém zázračném obrácení nikdy odpustiti, že za mládí Krista nenáviděl a jej zuřivě v jeho učednících pronásledoval. Ale poznav zvláštní milostí Boží své hříšné bezcestí, na které ho jeho fanatická horlivost pro nauku farisejskou uvedla, ponořil se do lásky Kristovy tak hluboko, že Kristus úplně ovládal každou jeho myšlenku, každý cit, každou snahu a tužbu, každý čin života jeho, slovem, že ovládal celé srdce jeho. Láskou ku Kristu tak byl proniknut a vzňat, že sebe nebyl takořka již mocen. Veškeren jeho život srostl se životem Kristovým, že jen to chtěl, co chtěl Kristus, jen to miloval, co miloval Kristus, jen toho nenáviděl, čeho nenáviděl Kristus. Srdce Krista Pána stalo se srdcem Pavlovým. A jako Kristus srostl se sv. Pavlem takořka v jednu osobu, můžeme říci podobně, že Božské Srdce Kristovo jest také

[1]) Řím 8, 35—38.

srdcem Církve sv., tak jak bylo srdcem Pavlovým a že bohoLidská láska tohoto Srdce proniká, oživuje, posvěcuje, prohřívá, šlechtí a povznáší až k nebeským výšinám celé ústrojí a celý život její. Ze Srdce Krista Pána Církev čerpala a dosud čerpá vši svou nadpřirozenou sílu a působnost, jíž obrodila a stále obrozuje veškeru tvářnost země. Srdce Páně bylo a jest Církvi sv. jediným konkretním ideálem, jest ideálem ideálů, v němž vše, co jest krásného, vznešeného a velebného, jest měrou nekonečnou obsaženo. V něm jsou zahrnuty a soustředěny všecky ctnosti.

A Církev sv. nazírajíc na tyto ctnosti v Srdci Páně, snaží se podle nich také srdce věřících utvářeti. A jako ze srdce hlavní tepna tělesného ústrojí béře svou krev a rozvádí ji po všech částech těla lidského, tak i Církev sv. čerpá veškeren svůj nadpřirozený život a všechny skutky a ctnosti jeho ze Srdce Krista Pána. Vše, co Církev sv. vykonala ku spáse člověčenstva, věčné i časné, k tomu ji uschopnilo, vzpružilo a nadchlo toliko Božské Srdce nekonečnou láskou k nám lidem vzňaté.

A podobně jako Srdce Páně vštěpuje člověčenstvu bohoslovné ctnosti, tak činí i se ctnostmi mravními, jakými jsou čtyři hlavní ctnosti: opatrnost, spravedlnost, statečnost a mírnost, pak ctnosti, jež jsou protivou sedmera hlavních hříchů, jako pokora, štědrost, čistota, příznivost, střídmost, tichost a horlivost. Podobně jest Srdce Páně pramenem osmera blahoslavenství. Člověčenstvo před Kristem neznalo namnoze těchto ctností a i nynější společnost lidská, která se vzdává víry v Krista a odvrací se i od Srdce a ctností jeho, upadá pořád více v protivné nepravosti, v hrozný egoismus, v pýchu, lakomství, smilstvo, závist, nestřídmost, hněv, lenost. Jako fysické srdce lidské čistí krev a rozvádí ji pak po všech údech a orgánech těla lidského, tak jest Srdce Krista Pána takořka filtrem či cedítkem, jež nejen očišťuje život veškerého lidského pokolení od jeho přirozených vad a skvrn, nýbrž jej také nekonečně šlechtí, povznáší a připodobňuje samému životu Božskému. Bez Srdce Kristova upadá člověčenstvo zase do poroby tělesné i duchovní. Odstrašujícím příkladem jest nám pohanský starověk, ale také ony vrstvy křesťanských národů nynější doby, které odvratem od Krista ztratily také víru v Boha, v nesmrtelnost duše a v život věčný. A poněvadž nevěří ve věčnou blaženost, chtějí této blaženosti dosíci již zde na zemi a za tím účelem usilují zříditi nový společenský řád bez Církve, bez Krista, bez Boha, na základě společnosti majetku, žen, výchovy dítek atd. Jak by takový společenský řád vypadal, ukázali nám částečně již bolševici ruští a uherští.

Úcta k Srdci Páně obsahuje v sobě také přemocnou posilu mravního zákona.

Mravní zákon čerpá svou naprostou závaznost ze svatosti vůle Boží. A tuto svatost hlásá a potvrzuje nám především pobožnost k Srdci Páně. V tomto Srdci pojí se dokonalosti Božské se všemi ctnostmi lidskými, a proto se stávají nejen rozumu, nýbrž i srdci

našemu bližšími, přístupnějšími, příbuznějšími a sourodnějšími. A poněvadž podle zkušenosti „simile simili gaudet", má Srdce toto pro nás zázračnou přitažlivost. Srdce naše jest stvořeno pro Boha a proto nemá pokoje, pokud podle slov sv. Augustina v něm nespočine. Než Srdce Kristovo jest povýtečně stolicí, sídlem a stánkem Božím, v němž Syn Boží a se Synem Božím celá nerozdílná Nejsvětější Trojice s veškerým nebeským dvorem kraluje. A tato velebnost Božská jeví se nám v něm obzvláště podle oněch dokonalostí, které se srdci našemu obzvláště zamlouvají. A to jest především jeho boholidská láska. Život lidský v pravdě blažený záleží v lásce Boží. A láska tato, nepotlačuje-li jí člověk násilně v srdci svém, působí na něho kouzlem neodolatelným. Srdce lidské láskou k Bohu zanícené hledí se předmětu své lásky přizpůsobiti a připodobniti. A proto rádo pracuje, se zapírá, trpí všechny strasti a kříže, poněvadž mu je láska tato tou měrou oslazuje, že jejich pravé tíže a trpkosti ani necítí. Srdce lidské láskou Kristu oddané neplní Božích přikázání již z bázně před tresty, kterými Bůh jejich přestupitele stíhá, nýbrž vděčné lásky, kterou se snaží Kristu aspoň poněkud jeho nekonečnou lásku splatiti. A poněvadž pobožnost k Srdci Páně má za hlavní úkol, buditi a pěstovati vzájemnou lásku ke Kristu v srdcích lidských, proto také závaznosti mravního zákona vůbec neklade tak do svatosti a spravedlnosti Božské, jako do lásky Boží, pro kterou se člověk synovskou bázní chvěje, přikázání Boží přestoupiti a Bohu za jeho lásku nevděkem se odměniti.

Mravní zákon má vůbec za účel, aby člověka pořád více Bohu připodobňoval. „Buďte dokonalí, jakož i Otec váš nebeský dokonalý jest",[1]) praví sám Božský Spasitel. A poněvadž úcta k Božskému Srdci jeho směřuje hlavně k tomu, aby srdce naše připodobnila Srdci tomuto (Jesu, mitis et humilis Corde, fac cor nostrum secundum Cor tuum), lze vším právem tvrditi, že úcta tato, stavějíc nám před oči všechny dokonalosti Božské v Srdci Páně takořka ztělesněné a zlidštěné, obsahuje v sobě nejjistější, nejdokonalejší a zároveň nejúčinnější způsob, jak můžeme se Bohu připodobniti a tak vrcholu mravního zákona dosíci. Kdo Srdce Krista Pána miluje, mimovolně přirovnává k němu ubohé srdce své a vida, že jest mu v každé příčině více nepodobno, než podobno, se snaží, seč síly stačí, aspoň znenáhla chybu po chybě odkládati a tak aspoň poněkud se mu připodobňovati.

Přizpůsobení a připodobnění srdcí našich k Srdci Páně záleží v milosti posvěcující, ba jest s ní jednou a touž věcí. Kdo roste v milosti této, také se vždy Srdci Kristovu víc a více připodobňuje. A proto jest zcela přirozeno, že úcta k tomu Srdci vede sama sebou k užívání prostředků, které milost Boží buď v nás působí aneb ji rozmnožují, a to jsou modlitba a ss.

[1]) Mat. 5, 48.

svátosti. Modlitba a s ní spojené přijímání ss. svátostí jest měřítkem duchovního života každého katolického křesťana. Jak se kdo modlí a jak často a s jakou zbožností přijímá ss. svátosti, tak také žije. A úcta k Nejsvětějšímu Srdci Páně užívání těchto dvou prostředků věřícím nejen co nejvřeleji doporučuje, nýbrž je přímo co nejúčinněji k němu vede. Připomínáme jen různé pobožnosti, které arcibratrstvo úcty k Srdci Páně pro své členy zavedlo, měsíční schůze, promluvy, kázání, která se v nich konají, konání tak zvané Svaté hodiny s odprošováním tohoto Božského Srdce za všecky urážky jemu nejen v Nejsvětější Svátosti, nýbrž i jinak hříšným životem věřících i nevěřících činěné, jakož i zasvěcování se jeho službě, — vše to vzbuzuje a podporuje v nich ducha modlitby. A co se týká častého přijímání ss. svátostí, tu sám Božský Spasitel sv. Markétě označil časté sv. přijímání za hlavní projev a výraz úcty k Srdci svému.

Srdce Páně jest osa, kolem níž se veškeren život nejen Církve, nýbrž v dalším sousledku i život veškerého člověčenstva otáčí, jest středním ohniskem, jehož světlo a teplo osvěcuje a zahřívá celý svět. Čím blíže stojí kdo ohně, tím větší a účinnější má účast jak ve světle, tak i teple jeho. A proto můžeme vším právem tvrditi, čím bližší jest kdo Srdci Páně, tím bohatší měrou čerpá z něho nebeské milosti, jichž má potřebí k pokroku v duchovním životě. Srdce Kristovo táhne k sobě silou přirozenou i nadpřirozenou každé srdce lidské. Neboť vše, co jest v člověku dobrého, jest účinem Srdce Páně. A jako účin zcela přirozeně poukazuje na svou příčinu, proto také každé srdce lidské tíhne k Srdci Páně.

Ačkoliv každý jednotlivý věřící, jakož i každý stav bez rozdílu jest povolán a zavázán k Srdci Páně stále blíže přistupovati a všecky jeho nebeské ctnosti ve svém vezdejším životě napodobovati a vytvářeti, přece mají tuto povinnost v Církvi sv. především dva stavy a to jest stav kněžský a stav řeholní.

e) Stavu kněžskému uložil Božský Spasitel povinnost, aby přivlastňoval člověčenstvu ovoce utrpení a smrti jeho a tím pokračoval až do skonání světa v jeho díle vykupitelském. Proto přenesl na něj svoji trojí moc: učitelskou, kněžskou a pastýřskou, a zmocnil jej, aby vykonával jeho jménem a na jeho místě tuto trojí moc ku spáse veškerého člověčenstva. Stav kněžský, toť „alter Christus“, toť „continuatus Christus“. Stav kněžský a Kristus tvoří jeden celek, jeden mravní organismus, jednu mravní osobnost. A poněvadž stav kněžský zastupuje Krista v jeho díle výkupném, proto není Srdci Kristovu žádný stav tak blízký, milý a drahý, jako stav kněžský. Ale z toho plyne pro tento stav povinnost, aby také jemu bylo Srdce Kristovo blízké, milé a drahé.

Kristus jest především knězem. Kněžský úřad jest ze vší tří jeho úřadů nejpřednějším a nejdůležitějším. V kněžství Kristově jest již také jeho úřad učitelský a pastýřský obsažen. Kristus jest knězem již svou Božskou a lidskou přirozeností. Jako

Bohočlověk jest přirozeným prostředníkem mezi Bohem a lidmi, poněvadž svojí dvojí přirozeností, Božskou a lidskou, stojí uprostřed mezi Bohem a člověčenstvem a spojuje tak obě strany, mezi nimiž hříchem nastala propast nepřeklenutelná. Jak Bůh svatý a spravedlivý nemůže nechati hříchu lidského bez trestu, jako člověk cítě veškeru naši bídu, již jsme na sebe hříchem uvalili, obrací se na milosrdenství Božské a prosí za slitování. A tak jest přirozeným prostředníkem mezi Bohem a námi. Ale Kristus jest také knězem svým životním úkolem. Neboť jeho smrt, kterou za naše hříchy učinil zadost Otci nebeskému, jest povýtečně úkonem kněžským. Mimo to jest knězem všemi prostředky, kterými nám ovoce svého vykoupení přivlastňuje, jest knězem svou modlitbou, kterou nám ospravedlnění a posvěcení a udělení všech nadpřirozených ctností bohoslovných a mravních vyprošuje od Otce nebeského, jest knězem svou Církví, skrze niž stále modlitby své za nás přednáší Otci nebeskému, jest knězem ss. svátostmi, kterými nám stále svých milostí, milostí posvěcující a milostí skutkových, uděluje, jest knězem, obětí mše sv., v níž stále opakuje nekrvavým způsobem svou krvavou oběť na kříži. A poněvadž všecky tyto boholidské úkony kněžské z jeho Srdce vycházejí a v něm se zase soustřeďují, proto jest Srdce našeho Božského Spasitele především Srdcem kněžským. A jelikož kněz při všech těchto výkonech zastupuje Božského Spasitele a je koná jeho jménem a jeho mocí, má přirozenou povinnost, aby vším úsilím k tomu pracoval, aby Srdce své Srdci Kristovu pořád více připodobňoval a přizpůsoboval. Ačkoliv kněz moc kněžskou jako „gratiam gratis datam" přijal od Krista hlavně ku spáse věřících, přece jest jisto, že o účiny této své kněžské moci s věřícími se sdílí jen tou měrou, jakou své vlastní srdce milostí Kristovou ospravedlňuje a posvěcuje a tak je Srdci jeho připodobňuje.

Kněz má týž úkol, jaký má Kristus, neb Kristus koná skrze něho svůj úkol vykupitelský.

Skrze něho hlásá svou nebeskou nauku, skrze něho se modlí, skrze něho přisluhuje sv. svátostmi, skrze něho řídí a vede věřící k jejich věčné spáse. A proto má kněz povinnost, aby k Srdci Kristovu jako ku svému nebesky zářícímu ideálu stále povznášel zraky své, aby se do něho pořád hlouběji ponořoval, aby jeho ctnosti ve svém srdci pořád více vytvářel, aby pořád více myslil, cítil, konal, co Kristus myslí, cítí a koná.

Jen tak se stává „alter Christus", nejen svým povoláním, nýbrž také svým skutečným životem. Kněz jest svým povoláním zavázán stále v Srdci Páně se shlížeti, stále o jeho ctnostech rozjímati, o jeho nekonečné lásce a dobrotě, o jeho milosrdenství, pokoře, tichosti, mírnosti, lidumilnosti atd. a vlastní svůj život podle těchto ctností vytvářeti a zdokonalovati. Nečiní-li tak, pak jest jeho život prázdný, jest pouhým zvoncem znějícím a mědí zvučící. Jak může

pak srdce věřících povzbuzovati a rozněcovati vroucí láskou k Srdci Páně, necítí-li k němu vlastní jeho srdce této lásky?

Nynější lidstvo odvratem od Krista ztratilo lásku k Bohu, Tvůrci, Zachovateli a Řediteli světa a ztrátou lásky k Bohu ztratilo také lásku k bližnímu. Ale poněvadž blaho života lidského již zde na světě jest podmíněno láskou k Bohu a tato zase láskou ke Kristu, proto pro lidské pokolení z nynějšího rozvratu všeho společenského řádu není jiného východiště, než návrat ku Kristu a jeho lásce. Ale kdo má mu plamenným jazykem hlásati tuto lásku a její blaho a štěstí, které z ní proudí a se rozlévá po životě jednotlivce, rodiny, obce, státu a veškeré společnosti lidské?

A proto má kněz na celém světě vůbec, a v našem národě zvlášť za nynější doby úkol světodějný, na jehož zdaru závisí bytí i nebytí všech jednotlivých národů.

A úkol tento záleží v oživení ochablé víry a roznícení ochladlé lásky ke Kristu, bez níž není člověčenstvu spásy, jak již sv. Pavel nás ujišťuje, když praví: „Nikdo nemůže základu položiti jiného mimo ten, který jest položen a tím jest Ježíš Kristus".[1]) Ale aby katolický kněz byl s tento světodějný úkol, pak musí veškeren jeho život býti v pravdě apoštolský. Jako týž apoštol v uvedeném listu sám o sobě praví: „Také já přišed k vám, bratři, přišel jsem zvěstuje vám svědectví Boží nikoli se vznešeností slova a moudrosti, neboť jsem nesoudil, že bych co jiného věděl mezi vámi, než Ježíše Krista, a to ukřižovaného,"[2]) a na jiném místě: „Ode mne daleko budiž, abych se honosil, leč v kříži Pána našeho Ježíše Krista, skrze něhož svět ukřižován jest mně a já světu,"[3]) tak i kněz obzvláště v nynější době musí úplně a zcela v Krista, v jeho nauku, jeho ctnosti a mezi těmi hlavně v jeho nekonečnou lásku každou myšlenkou, každým citem, každou snahou, každým přáním, každým skutkem se ponořiti, světu a jeho rozkoším a radostem zcela odumříti, v Krista se proměniti, v něm v nového člověka, jenž není jiný leč Kristus sám, se obroditi a jeho vykupitelský úřad bez výhrady na sebe vzíti a jen jemu žíti, jen pro něj pracovati a trpěti.

A praví-li Kristus ke všem lidem bez výjimky: „Chce-li kdo za mnou přijíti, zapři sebe sám a vezmi kříž svůj a následuj mne,"[4]) pak platí slova ta přede vším a hlavně katolickému knězi.

Katolický kněz nesmí zapomínati, že Kristus touž moc a sílu, kterouž opatřil ss. apoštoly, odevzdal také jemu, a jako ss. apoštolé touto mocí obnovili tvářnost země, že i on může v kruhu jeho práci vykázané pravé divy působiti, budou-li věřící v něm viděti druhého Krista, v němž září všecky Kristovy ctnosti, obzvláště

[1]) I. Kor. 3. 11.
[2]) Ibid. 2, 1, 2.
[3]) Gal. 6, 14.
[4]) Mat. 16. 24.

však jeho láska. Kouzlu jejímu neodolá časem žádné srdce, i kdyby bylo sebe více v hříchy zapeklé.

Budoucí osudy člověčenstva vložil Božský Spasitel v ruce naše. Budeme-li mu skutečnými apoštoly, pak i brány pekelné nezdolají práce naší. Kéž o nás neplatí jednou prorocká slova Odeášova: „Omnis perditio ex te, Israel!“[1])

Máme-li však dostáti tomuto tak těžkému a před Bohem a před naším svědomím tak zodpovědnému úkolu, pak nám nezbývá, než čerpati potřebných sil ze zdroje, který nám sám Božský Spasitel k tomu účelu otvírá, a to jest Božské Srdce jeho, které nás očistí a zbaví všech skvrn a slabostí, vleje v srdce naše živou víru, a roznítí Božskou láskou která nás vzpruží k pracím a námahám, převyšujícím všecky naše přirozené síly a usnadní a osladí nám všecky oběti, kterých naše apoštolské práce budou na nás žádati. My máme býti světlem světa a solí země. Všecko však světlo a všecky léky proti slabostem a křehkostem naší zkažené přirozenosti obsahuje však v sobě Srdce Páně. V něm jest nevyčerpatelný pramen vody živé vytryskující k životu věčnému, v něm jest plnost všech časů, v něm jest střed veškerého života lidského.

A proto jest naší povinností, abychom věřící duchovní péči naší svěřené při každé příležitosti povzbuzovali k úctě jeho a k následování jeho ctnosti, a to nejen slovy, nýbrž hlavně vlastním svým příkladem. To bude však jen tenkráte možno, pak-li budeme nebeských účinů úcty k Božskému Srdci sami na sobě zakoušeti.

f) Mimo stav kněžský doporučil Božský Spasitel úctu ku svému Božskému Srdci obzvláště také stavu řeholnímu.

Stav řeholní má za účel, plněním evangelických rad, čistoty, chudoby a poslušnosti, povznášeti své členy k vyšší mravní dokonalosti, než ku které jsou všichni ostatní věřící zavázani. Plnění evangelických rad převyšuje však přirozené síly člověka tou měrou, že bez zvláštní milosti Boží jest vůbec nemožno. Život řeholní jest nejkrásnějším květem na stromě Církve sv., jenž svou lahodou a vnadou, svou krásou a líbezností jakož i svou nebeskou vůní na sebe obrací a k podivu takořka nutí veškeren svět. Podává mu důkaz, jakých heroických skutků a ctností jest s milostí Boží schopen člověk přese všecku svou přirozenou slabost a křehkost.

A proto jest takořka přirozeno, že Božský Spasitel slibuje a nabízí řeholním domům a společnostem skrze úctu ku svému Srdci obzvláštní milosti nebeské. Jest věru až ku podivu, s jak něžnou láskou vine ke svému Srdci řeholní kommunity, které se mu zvlášť zasvětily. Tak píše sv. Markéta představené kláštera Navštívení Panny Marie v Semuru, matce Greyffié-ové, která první svůj klášter úctě Nejsvětějšího Srdce zasvětila: „Mám Vám ve jménu Božského Spasitele oznámiti, že vaše kommunita

[1]) 13, 9.

která jeho Srdci první ze všech vzdala svůj hold, získala sobě jeho přátelství tou měrou, že se stala předmětem jeho zvláštní záliby a ve svých modlitbách mám ji vždy nazývati kommunitou jemu obzvláště milou".[1])

Jak dějiny řádové dosvědčují, byly to obzvláštně dva řády, které si získaly o rozšíření úcty k Srdci Páně neobyčejné zásluhy, proto také staly se účastnými mimořádné ochrany a pomoci Boží. Jest to řád Navštívení Panny Marie (řád Salesiánek, tak zvaný po svém zakladateli sv. Františku Saleském) a Tovaryšstvo Ježíšovo.

Velkým nebezpečím pro klášterní řády v tehdejší době byl způsob, jakým francouzští králové dosazovali opaty v klášteřích a hodnostáře na vyšší církevní obročí. Přečasto se stávalo, že těchto důstojenství docházely osoby zcela nezpůsobilé a nehodné. Běželo zde často o hmotné zaopatření druhorozených synů rodů šlechtických. To mělo za následek, že představení klášterům takto vnucení požívali toliko důchodů, o duchovní život jejich členů se nestarajíce. Tím život řeholní v mnohých klášterních domech velice zesvětačil a poklesl. Ačkoliv o klášteřích Salesiánek nelze toho v této všeobecnosti tvrditi, přece i tu v některých domech nestál řeholní život na výši svého povolání. Neboť Božský Spasitel stěžuje si sv. Markétě v několika viděních, že v nich poklesl duch pokory, prostoty a lásky a zavládl duch pýchy a ctižádosti. Mimo to hrozilo tomuto řádu, jakož všem ostatním, jiné ještě nebezpečí a to se strany Jansenistů, kteří chápali se všech prostředků, aby ducha svého bludného rigorismu vštípili také řádu Salesiánek, což se jim v Port-Royalu podařilo. Proto tvrdí sv. Markéta v několika listech, že sv. František Saleský řádu jejímu vyprosil na Božském Spasiteli zvláštní úcty k Božskému Srdci, aby jej zachránil před nástrahami jansenistickými.

Žádný řád nepodporoval však šíření úcty k Srdci Páně tak účinně, jako Tovaryšstvo Ježíšovo. Ale hlavní jeho zásluha o ni záleží ve vědeckých spisech, kterými jí mnozí členové jeho hájili dokazujíce jednak její vnitřní dogmatickou pravdu a oprávněnost, jednak vyvracejíce všechny námitky, které se strany odpůrců, obzvláště Jansenistů proti ní byly činěny. R. 1773 podařilo se spojeným snahám Jansenistů a ostatních nepřátel Církve sv. donutiti papeže Klimenta XIV. ke zrušení Tovaryšstva Ježíšova. To však jim ještě nestačilo. Cítíce dobře, že veškeren nadpřirozený život Církve má v úctě k Nejsvětějšímu Srdci Páně takořka svou tepnu, chtěli tuto tepnu podvázati. A poněvadž tuto úctu především Tovaryšstvo Ježíšovo pěstovalo a šířilo slovem a písmem, chtěli ji jako jeho zbytek a pozůstatek také zničiti a se světa vyhladiti, obávajíce se, že by z ní nenáviděné Tovaryšstvo mohlo opět k novému životu povstati. A to se také stalo. Kliment XIV. chtěje předejíti konfiskaci statků Tovaryšstva se strany

[1]) Lettre 44, 48.

státních mocností, neoznámil svého breve, jímž Tovaryšstvo zrušil, pro celou Církev, nýbrž nařídil, aby je v každé diecési biskup představeným řádovým v místě samém uvedl na vědomí. Na Rusi však toho biskup Massalski ve Vilně nejen neučinil, nýbrž nařídil Jesuitům, aby dále ve své dosavadní činnosti jako členové řadoví pokračovali, s čímž papež Kliment XIV. ostatně sám souhlasil. Administrator a biskup na Bílé Rusi Siestrzencewicz potvrdil toto zařízení a dovolil k tomu ještě, aby představení přijímali nové členy. I to se stalo s tajným souhlasem papeže Pia VI. Ačkoliv tedy Tovaryšstvo na celém světě bylo zrušeno, žila a kvetla na Rusi zcela zákonitě jedna jeho větev dále a pěstovala vším úsilím úctu k Božskému Srdci, kojíc se důvěrnou nadějí, že se brzo dočká znovuzřízení celého řádu. Za tím účelem konali členové jeho zvláštní denní a měsíční pobožnosti k Srdci Páně. A Srdce toto nezklamalo jejich důvěrných proseb. 7. srpna r. 1814 zřídil papež Pius VII. Tovaryšstvo zase po celém katolickém světě a odčinil tak křivdu, kterou na něm jeho předchůdce, ovšem jen pod nátlakem nepřátelských mocí, spáchal. Tovaryšstvo Ježíšovo pokládá se proto vším právem za zvláštní dílo Srdce Páně a hledí mu za tuto zvláštní milost, jíž se mu jeho znovuzřízením dostalo, odvděčiti nejen věrným a svědomitým plněním všech povinností, které mu řehole jeho ukládá, nýbrž také zvláštní úctou k jeho Božskému Srdci. Proto také členové Tovaryšstva konají nejen sami s velikou horlivostí úctu tuto, nýbrž rozšiřují ji také na všech místech, kde jako učitelé, neb kazatelé a zpovědníci aneb missionáři působí.

Snad se s pravdou nemineme, řekneme-li že úcta k Srdci Páně jest podmínkou veškerého rozkvětu a pokroku řeholního života. Nebylo snad nikdy doby, ve které poctivé a věrné zachovávání evangelických rad naráželo na tolik překážek a obtíží, jako v době nynější. Řeholní život jest modernímu světu věcí zcela nepochopitelnou a nesrozumitelnou. Že tento způsob života se již přežil a že jest modernímu myšlení, cítění a nazírání na život a na svět zcela cizí, toť bezmála všeobecné přesvědčení naší Kristu odcizené intelligence. Toť také ovzduší, ve kterém žijí naši studující. Přinesli-li sobě do studií z domu otcovského živou víru a náklonnost ke stavu kněžskému neb řeholnímu, znenáhla ji ztrácejí, a jest to věru div, pak-li některý z nich přece tuto náklonnost sobě zachová a po ukončení studií sobě z přesvědčení a s radostí zvolí stav kněžský aneb řeholní. Jest to věru rozhodnutí, kterého jest v nynější době schopna jen duše heroická.

A jaký to rozdíl života, jaký vede nynější moderní lidstvo a jaký ukládají řehole svým členům! Kdežto nyní všechny třídy společnosti lidské touží jen po požitkářství a rozkošnictví bez konce a bez mezí, musí se členové církevních řeholí po veškeren život jen zapírati a mrtviti, aby starého Adama se vší jeho nezřízenou smyslností v sobě potlačili a v Krista se oblekli. K tomuto stálému sebemrtvení jest však potřebí heroické síly. A

sílu tuto možno čerpati hlavně ze Srdce Božského Spasitele, jež jest nebeským vzorem nejen všech ctností, nýbrž také evangelických rad. A proto také Božský Spasitel úctu ku svému Srdci obzvláště církevním řeholím tak vřele a vroucně doporučoval, slibuje jim svou zvláštní útěchu, ochranu a pomoc proti všem nepřátelům.

Denní zkušenost učí, že kláštery, jejichž členové se zasvětili Božskému Srdci a vzdávají mu úctu zvláštními pobožnostmi, stojí také zpravidla na výši svého povolání a mají také na věřící lid neobyčejný vliv. Kláštery však, které tuto úctu zanedbávají, nedbají také zpravidla řeholních slibů, živoří ve svém náboženssko-mravním životě a často také znenáhla vymírají. Úcta k Srdci Páně jest takto jak pro stav kněžský, tak i pro stav řeholní v pravdě otázkou životní.

g) Účiny úcty k Božskému Srdci Páně vztahují se konečně k veškerému pokolení lidskému. Božský Spasitel jest Stvořitelem a Spasitelem všech lidí, jest světlem, jež osvěcuje každého člověka přicházejícího na tento svět. Jest hlavou nejen Církve, nýbrž také veškerého člověčenstva a proto také jest jeho Srdce obecným dobrem všech lidí. Účiny jeho neomezují se obrysem nadpřirozené sféry Církve katolické, nýbrž vztahujíce se i za tuto sféru jeví své nebeské požehnání i v lidstvu, které ztratilo nejen svůj obraz nadpřirozený, záležející v samé účasti v přirozenosti Božské, nýbrž poskvrnilo i svůj obraz přirozený a kleslo pod svou lidskou důstojnost.

Co pravil sv. Jan o pohanech své doby, že „totus mundus in maligno positus est" (že celý svět leží ve zlostníku či zlobochu),[1]) lze i o nynějším Kristu odcizeném světě vším právem říci, že „leží ve zlostníku". Pohanský svět však neznal Krista a nepoznal na sobě nebeských účinů jeho výkupného díla, nynější, tak zvaný moderní svět, však ztratil svou vinou Krista a odvrátil se od jeho nebeské nauky a povrhl všemi prostředky spásy, které mu svým utrpením a svou smrtí připravil. A poněvadž každý člověk, jenž nechce náležeti Kristu jako svému všemohoucímu Stvořiteli a svrchovanému Pánu, náleží Belialu čili zlostníku, proto také nynější člověčenstvo, jež nevěrou přetrhlo vnitřní svazek, jímž každý člověk věřící jest s Kristem spojen, leží „v zlostníku", t. j. jest spoutáno v jeho porobě a zakouší hrůzyplným způsobem jeho tyranského panství. A i těmto ubohým, ďáblem v porobě drženým lidem nabízí Božské Srdce Páně svou pomoc a to dvojím způsobem; předně že odkrývá zlo, pod kterým nynější společnost úpí a sténá, a za druhé že mu nabízí nebeskou moc, tohoto zla se zbaviti.

Svět jest povážlivě chorý. Jest všeobecně známo, že v poslední době člověčenstvo, čím více pokračuje v osvětě a vzdělanosti, čím více používá moderních vynálezův a vymožeností

[1]) I. Jan 5, 19.

v oboru přírodních věd k usnadnění a zpříjemnění vezdejšího života, tím více mravně pustne a surovi. Lze obzvláště nyní po poslední světové válce s hrůzou pozorovati, jak všechny vrstvy společenské pachtí se jen po zábavách a rozkoších. Práce se stává přemnohým obtížným břemenem, poctivost v obchodě pořád více mizí, rozdíl mezi tvým a mým pokládá se namnoze za křivdu, která se činí společnosti lidské, krádeže a loupeže jsou na denním pořádku, ano i nejhroznější svatokrádeže se téměř denně opakují. Jest sice pravda, že k rozvratu společenské mravnosti účinně přispěla poslední válka. Ale zárodek k němu byl do srdcí přemnohých vložen již před válkou a to hlavně nekřesťanskou výchovou, jaká do našich škol již od let sedmdesátých minulého století byla uvedena. Jest pravdou nad slunce jasnější, že nynější společnost lidská má namnoze choré srdce.

Ale jak může srdce churavěti? Životem srdce jest láska, láska k Bohu a k bližnímu. Poněvadž nynější lidstvo odvrací se pořád více od Boha, ztrácí také lásku k bližnímu a místo ní ovládá srdce jeho bezohledný egoismus. Egoista miluje jen sebe a vše ostatní jen k vůli sobě.

K tomu směřuje jeho snaha po statcích hmotných, po smyslných rozkoších, po cti a slávě.

Egoista vykořisťuje ku svému prospěchu každý obor hmotný, každý obor duševní, státní, církevní i náboženský. Vše má jen jemu sloužiti. Tak stává se egoismus netvorem mnohohlavým a mnohoramenným, jenž podrývá a dusí lidský život ve všech jeho vnitřních i zevnitřních projevech od jeho původu až k jeho konci. Egoismus popírá Boha a na Jeho místo staví člověka. A to jest největší jeho hřích, z něhož všechny ostatní jeho hříchy plynou. Neboť popíraje Boha, zbavuje člověka povinností plniti desatero Božích přikázání. Člověk jest pak sám sobě mravním zákonodárcem, jenž se sám podle vůle a libosti zavazuje k těm neb oněm mravním přikázáním, ale také, kdykoliv toho jeho domnělý prospěch žádá, se od nich dispensuje. Egoismus zavádí hotovou revoluci do veškerého života lidského. Neb což jest revoluce v hlavní své podstatě jiného, než odvrat člověka od Boha a jeho přikázání.

Egoismus uvedl reveluci *a)* do vědy, *b)* do krásné literatury a umění a *c)* do veškerého života lidského.

a) Věda má svůj zdroj a svůj cíl v Bohu. Neboť předmětem jejím jest pravda. A poněvadž všechna pravda jest obleskem a zásvitem prapravdy, kterou jest Bůh, proto egoismus popíraje Boha popírá také veškeru pravdu a rozvrací (revolucionuje) hlavně filosofii i ethiku. Do filosofie zavádí při řešení otázek po původu, bytnosti a cíli všech věcí naturalismus, materialismus, pantheismus, monismus a jak jinak ještě se moderní liché soustavy filosofické jmenují. Ethiku otravuje v jejím nejvniternějším jádru theoriemi autonomní mravnosti, náboženstvím osvěty a bohopoctou humanity. Tak staví člověka ve veške-

rém jeho mravním životě na jeho vlastní podstatu a prohlašuje jej za úplně nezávislého na každém vyšším mravním zákoně, jenž by mu proti vůli jeho něco zakazoval a něco poroučel. Egoismus kanonisuje takořka člověka a všecky nezřízené choutky a chtíče jeho.

b) Jak zhoubně působí egoismus na veškeren život lidský patrný důkaz podává nám moderní literatura a umění. V obojím tomto oboru lidské práce, jinak nejušlechtilejší, potkáváme se přečasto s oslavováním těla a jeho smyslných chtíčů. A jinak není možno. Kdo popírá existenci nadsvětového a mimosvětového Boha, bytost vševědoucí a všemohoucí, svatou a spravedlivou, která tento svět z ničeho učinila, upadá nutně buď v materialsmus aneb pantheismus, který připouští jen tento viditelný svět jakožto jedinou existující bytost. Ale poněvadž jest člověk vrcholem tohoto světa, jest pak tělo jeho — duši, jakožto podstatně od těla rozdílné části, moderní svět neuznává — nejvyšším předmětem vší umělecké tvorby. Líčením a znázorňováním tohoto těla a jeho smyslných vnad pérem, štětcem, dlátem, mimikou, zpěvem, básnictvím potkáváme se nyní v přemnohých dílech uměleckých.

A co jest příčinou zneuctění a zhanobení krásného umění? Pouze mrzký egoismus, který jak krásné literatury, tak i umění zneužívá jako prostředku k hmotnému výdělku, jímž si pak hledí opatřiti vše, co smyslům lahodí a život podle jeho nižší smyslné stránky zpříjemňuje.

c) Egoismus otrávil veškeren náš život, v němž všude vidíme šílený shon po bohatství.

V člověku nevidí bytosti k obrazu Božímu stvořené, nýbrž pouhý hmotný stroj, který cení jen podle práce, kterou koná. Ano člověk jest mu méně než stroj, poněvadž ho používá jen jakožto doplňku mechanických strojů k pracím, kterých dosud stroje tyto konati nedovedou. Egoismus nezná při tom ani lidskosti, ani spravedlnosti, nerci-li křesťanské lásky, a vyssává člověka a jeho síly až do jejich úplného zničení a zmaření.

Egoismus roztrhl společnost lidskou ve dva tábory, tábor sociálně demokratický a tábor křesťanský, které nyní o vládu nad veškerým světem mezi sebou až na smrt zápolí. Jak tento boj skončí, podle toho se bude utvářeti veškerá společnost lidská. V boji tomto vylučuje tábor sociální demokracie víru v Boha a všechen mravní zákon a snaží se dosavadní společenský řád úplně vyvrátiti a na jeho troskách zbudovati novou společnost lidskou, založenou bez Boha a jeho přikázání.

Egoismus znesvěcuje život rodinný jednak neposlušností a vzdorovitostí dítek a služebnictva, jednak také přepychem a hýřivostí rodičů a dítek. Každý člen opouští domácí krb a hledá svých zábav a vyražení u lidí cizích. Posvátný svazek, kterým již sama příroda rodiče k dítkám a dítky k rodičům ovijí, a kterým Kristus každou rodinu podle vzoru rodiny Nazaretské posvěcuje a k nebeské důstojnosti povznáší, se pořád více uvolňuje a trhá.

Egoismus trhá svazek manželský a otravuje tak život rodinný již v jeho prameni.

A poněvadž nerozlučnost svazku manželského jest základem a podmínkou veškeré spořádané společnosti lidské, drtí nejhlubší a nejpevnější kvádry, na kterých musí býti každý stát zbudován, má-li čeliti vnějším a vnitřním nebezpečím a svým členům pojišťovati mír a s mírem blaho a štěstí. Neposlušnost a vzdorovitost dítek podporuje a zvyšuje ještě jejich bezbožecká výchova v nynější atheistické škole, která do nejútlejších jejich srdcí zasévá semeno nevěry, pýchy, neposlušnosti a mnohých jiných nepravostí, které pak v dalším jejich životě mohutní, klíčí a se vyvíjejí, až srdce jejich otráví tou měrou, že jsou často jak rodičům, tak i celé lidské společnosti jen na postrach a na hanbu. A poněvadž moderní nekřesťanská a bezbožecká škola zbavuje dorůstající pokolení víry v Boha a Spasitele světa, olupuje je o všecky ideály povznášející člověka nad všední tělesný život do výšin nebeské pravdy, dobra a krásy. Trhá všecky ideální svazky, které společnost lidskou spojují v jeden harmonický celek, v němž vládne svatost autority představených a poslušnost poddaných z úcty k této autoritě plynoucí. Společnost lidská přestává býti mravním organismem a stává se pouhou hromadou atomů bez ladu a skladu na sobě nakupených. A tato hromada řídí se pouhou fysickou silou, pouhým hrubým násilím. Odtud pochází v našem sociálně-politickém životě všeobecná nejistota, stálý strach před revolucí socialismu a kommunismu.

A co jest říci o vespolném poměru jednotlivých národův a států mezi sebou? Kterému pak státu jest ještě svata smlouva uzavřená se státem druhým? V jejich vespolném životě rozhoduje okamžitý prospěch, jen hmotná nadvláda, jen národní šovinismus, který podobně jako u starých Řekův a Římanů zná spravedlnost — o křesťanské lásce nechceme ani mluviti — jen k příslušníkům svého národa a to ani ne ke všem jeho třídám, kdežto členy národů jiných staví mimo obor práva a spravedlnosti.

Dříve připisována vina těchto přesmutných zjevů a to zajisté ne bez příčiny cesarismu a militarismu, jenž hmotným násilím dusil všechen přirozený vývoj společnosti lidské. Cesarismus poslední válkou povalen a na jeho místo nastoupily republiky. Ale poněvadž se domnívají, že dovedou lidský život zbudovati bez Boha a bez úcty k jeho svatému mravnímu zákonu, vládnou zase jen hmotným násilím, snad horším, než bylo násilí cesarismu. A tak stávají se poslední věci horší prvních.

Toť jsou asi hlavní zla, která moderní společnost lidskou v jejich nejhlubších základech podkopávají. A všechna tato zla vyvírají z jednoho společného zřídla, jímž jest nynější bezohledný a bezmezný egoismus, k němuž již v ráji svedl ďábel naše prvé rodiče prolhaným slibem: „budete jako bohové“. A skutečně nynější lidstvo řídí se ve veškerém svém životě namnoze touto lží, domnívajíc se, že člověk jest jedinou bytostí božskou, která nad

sebou nemá vyšší bytosti, a proto jest také jediným pramenem vší pravdy, všeho dobra a práva, vší spravedlnosti.

Nynější společnost lidská jest odvratem svým od Krista a od Boha a jeho svatého zákona ve svém nejhlubším nitru, ve svém srdci otrávena. Nemá-li se sama zničiti, pak jest nezbytně nutno, že její srdce musí se ze smrtelné své choroby, z egoismu, vyléčiti. Srdce jest pramenem života, jenž záleží v nejvniternější své podstatě v lásce. Toť nejmocnější pružina pudící člověka ke všem jeho skutkům. A blaho a štěstí jeho závisí na povaze této lásky. Miluje-li člověk podle vůle Boží, Boha pro něho samého a bližního pro Boha, pak jest sám šťasten a blažen a vylévá do všech oborů, do kterých zasahuje, jen radost a požehnání. Pak-li však svou lásku odvrací od Boha a zvrací její pořádek, pak se stává pramenem neštěstí jak pro sebe, tak i pro své spolubližní. „Ze srdce", jak praví sám Božský Spasitel, „zajisté vycházejí zlé myšlenky, vraždy, cizoložství, smilstva, krádeže, křivá svědectví, rouhání"[1]) a všechny ostatní nepravosti, které nynější společnost lidskou uvádějí na pokraj záhuby. Již jednotlivý člověk, jenž se odvrátil od Boha a kráčí drahou, lichotící jeho zvrácené smyslnosti, podobá se tělesu nebeskému, které se vyšinulo s dráhy své a proto všude, kde v prostoru nebeském narazí na jiné těleso, působí jen zhoubu a zkázu. A co teprv říci o celé společnosti lidské, kterou egoismus v nejvniternějším jejím životě od Boha odtrhl a kterou se snaží založiti a vybudovati na jiném základě, než který položen jest, a kterým jest Ježíš Kristus?[2]) Náš věk nezná spořádané lásky. A proto při všech vymoženostech moderní osvěty, které v poslední době změnily namnoze tvářnost veškerého našeho společenského života, nebylo lidstvo jak hmotně, tak duševně tak bídné a nešťastné, tak nespokojené a rozervané, jako v době nynější. Snad v žádné době neplatila slova proroka Isaiáše, jako v době naší: „Naplněna jest země stříbrem a zlatem a není konce pokladům jejím. A naplněna jest země koni, a nesčíslní jsou vozové její. A naplněna jest země modlami, dílu rukou svých se klaní, tomu, co učinili prstové jejich; a klaní se člověk a ponižuje se muž".[3]) A věru člověk se ponížil přemnohými nepravostmi a stojí uprostřed moderní vysoké osvěty a vzdělanosti jako barbar, jenž nemá dobrého a šlechetného srdce. Člověk odpadl od svého ideálu, jak nadpřirozeného, tak i přirozeného, a klesl hluboko, přehluboko pod svou lidskou důstojnost. Aby mohl z tohoto svého ponížení povstati, musí napraviti a obroditi své srdce. A proto mu Božský Spasitel staví před oči své Božské Srdce a vybízí ho, aby se do něho zadíval a poznal všecky jeho ctnosti a ve svém životě je napodoboval.

---

[1]) Mat. 15, 19.
[2]) I. Kor. 3, 11.
[3]) 2, 7—9.

Božský Spasitel nabízí člověčenstvu ve svém Srdci všechny léky, kterými by mohlo srdce své ze všech jeho nynějších chorob vyléčiti.

Jak blahodárně by musel na srdce nynějšího lidstva působiti překrásný a převelebný rys boholidského Srdce Kristova, který sv. apoštol vyjadřuje slovy: „Christus non sibi placuit" (Kristus ne sám sobě se zaliboval).[1]) Kristus nehledal sebe, svého prospěchu, nýbrž z pouhé čiré lásky k nám ubohým lidem sám se, jak praví týž apoštol, zmařil, stav se člověkem, za nás trpěl a umřel smrtí, nad níž bolestnější a potupnější nelze pomysliti. Kdyby člověčenstvo tuto lásku Kristovu, jež v jeho boholidském Srdci jako ve svém ústředním ohnisku se takořka soustřeďuje a z tohoto ohniska své světlo a teplo po veškerém životě lidském rozlévá, jen poněkud sobě připamatovalo, kdyby otevřelo jí své vlastní srdce a nechalo na ně působiti nebeské účinky její, o jak by okřálo to ubohé, to choré srdce jeho!

A proto jest úcta k Srdci Páně zvláště nynější době nejen zcela přiměřena, nýbrž nutna. Člověčenstvo odvratem svým od Krista hluboko kleslo a bude klesati ještě hlouběji, až upadne do propasti úplné záhuby, pak-li se nevrátí opět ke Kristu a k lásce jeho, kterou nám tak živě v Srdci svém staví před zraky naše.

Kristus slíbil a zaručil sice svým všemohoucím slovem Církvi sv. trvání až do skonání světa, ale tohoto trvání nezabezpečil také jednotlivým národům a státům. Jejich existence závisí na jejich životě. Nečerpají-li tohoto života ze Srdce Kristova, pak se na nich vyplní, co předpověděl prorok Jeremiáš lidu israelskému, když o něm pravil: „Dvojí zlo učinil lid můj: mne opustili, studnici vody živé a vykopali si cisterny, cisterny rozpukané, kteréž nemohou držeti vody".[2]) Jako bez vody člověk žízní a zmírá, tak i nynější člověčenstvo zahyne, nebude-li vody živé svého života vážiti ze Srdce Kristova. A proto také Božský Spasitel sám pravil sv. Markétě v jednom ze svých zjevení, že úcta k jeho Srdci jest posledním lékem, který Otec nebeský nabízí člověčenstvu k vyléčení jeho nynější smrtelné choroby.[3]) A jelikož slovo Kristovo jest naprostá pravda, proto nesmíme pochybovati, že na úctě k jeho Božskému Srdci závisí nejen blaho, nýbrž i sama existence všech národů. S touto úctou národové stojí a padají. Bohu budiž však žalováno, že nynější člověčenstvo hledá blaha a štěstí všude jinde, jen ne v Srdci Páně. A proto potácí se na různých cestách a stezkách hledajíc blaha a štěstí, a přece ho nenalézá. Bez lásky ke Kristu jest srdce lidské pusté a prázdné. A poněvadž jest k této lásce stvořeno a určeno, ale v Kristu ji nechce hledati, vymýšlí různé theorie, jak by ji mohlo nahraditi

[1]) Řím. 15, 3.
[2]) 2, 13.
[3]) Lettre 95.

a blaha dojíti. A všechny tyto theorie zůstanou bez účinku, dokud člověčenstvo neposlechne hlasu Kristova, jenž je napomíná a vybízí, aby v jeho Srdci hledali útěchy, posily a pomoci ve všech svých duševních a tělesných potřebách. Přijďte ke mně všichni, jenž pracujete a jste obtíženi, a já vás občerstvím. A přece Srdce toto obsahuje v sobě vše, po čem srdce naše touží a prahne. A poněvadž Srdce toto, ačkoliv jest Srdcem Božské osoby, jest také Srdcem lidským, proto miluje nás také láskou lidskou, cítí s námi, trpí s námi. Jeho láska zná naše strasti. Vždyť vypilo až na dno kalich jejich. Ale pouze lidské srdce nám nestačí. My chceme věčně milovati. A proto musí předmět naší lásky býti rovněž věčný, a to jest jediné Bůh. Poněvadž však Srdce Páně jest hypostaticky spojeno s Božskou osobou Syna Božího, proto jest tak věčné, jak jest Božské. A pak-li toto Srdce Páně milujeme a jemu se klaníme, milujeme a klaníme se samému Bohu a spočíváme tak v nejvyšším svém dobru, ve svém konečném cíli, v bezedném a bezmezném moři Božské krásy a blaženosti. Srdce naše nalézá v něm úplně svůj klid, kterého pro ně není, leč jen v Bohu.

Doba nynější je vážná, ano převážná. Běží o křesťanský názor na svět a na život lidský. Ačkoliv nepřátelé Církve katolické jsou v různé společenské a politické strany rozštěpeni, přece v nepřátelství proti Církvi jsou všichni za jedno. A všechnu potřebnou nebeskou pomoc a sílu v tomto boji nabízí nám Božský Spasitel ve svém Srdci. Jen jest třeba k tomuto Srdci se přivinouti a z něho ji čerpati. Pro všechnu duševní a hmotnou bídu a nouzi moderní naší společnosti chová v sobě toto Srdce hojnost léčivých prostředků. O tom musí především naše kněžstvo býti naprosto přesvědčeno. Toto přesvědčení musí pronikati, ovládati a říditi všecky jeho myšlenky, city, snahy a skutky a musí je vzpružovati k apoštolské horlivosti. A Božské Srdce bude pak svou všemohoucí pomocí při něm státi, bude žehnati nebeským zdarem všem pracím jeho. A jako ss. apoštolé vítězili nade vší zlobou, která jejich činnost mařila a ničila, tak i my zvítězíme nad branami pekelnými, které usilují jako v každém katolickém národě, tak i hlavně v našem národě českém, víru v Krista, Boha a člověka, Vykupitele a Spasitele veškerého člověčenstva, v srdcích lidských vyhladiti a všechen život vybudovati na základě pouhé humanity, zbavené a oloupené všeho rázu nadpřirozeného, vší účasti v životě Božském, ve které podstata křesťanského života záleží. Jako všude, tak i u nás usiluje moderní nevěra o vyhubení a vyhlazení nejen katolického, nýbrž každého positivního náboženství a ponechati každému jednotlivému člověku úplnou svobodu, upraviti sobě poměr k Bohu, pak-li cítí ještě potřebu víry v něho, tak, jak se mu subjektivně nejlépe zamlouvá a hodí. Že na tomto stanovisku stojí zednářstvo, jest každému známo. A zásady tohoto zednářstva hlásají a vštěpují se i s míst nejvlivnějších také našemu národu a nalézají

hlavně ve třídách sociální demokracie a naší tak zvané intelligence všeobecný souhlas. A není také divu. K tomu působí mimo školy, které již za dřívějších vlád rakouských byly postaveny na základ interkonfessijní, vylučující výchovu katolickou, veškeren náš veřejný život, spolkový, literní, umělecký a sociálně-politický. Hlavní příčina tohoto žalostného zjevu jest obsažena v samých dějinách našeho národa. Každý rozvrat a otřes života náboženského působí zhoubně u všech katolických národů na veškeren mravní, soukromý a veřejný život jejich. Národ náš ve velké své většině měnil třikráte své náboženství. Z národa katolického stal se husitským, z husitského protestantským a z protestantského zase katolickým. Každá tato změna náboženského života se podobá nebezpečné nemoci, která, i když se z ní nemocný uzdraví a zotaví, zanechává pravidelně v jeho fysickém ústrojí látky zdraví škodlivé. Podobně otravoval a otravuje každý odklon od víry katolické náboženský a mravní život našeho národa zůstavujíc v něm mnoho nesprávných a bludných názorů, které za vhodné příležitosti zase se hlásí ku svému domnělému právu a snaží se na veškeren život nabýti zase rozhodného vlivu. Všecky změny náboženské u nás obracely své ostří hlavně proti Božské autoritě Církve katolické. A tak se stalo, že v nynější době naše intelligence vychovaná v duchu proticírkevním a živená vzpomínkami na domnělou slavnou naši minulost, se odcizila většinou Církvi a upadla do úplného atheismu. Kam tento atheismus náš národ vede, ukazuje veškeren nynější stav naší mladé republiky. Na všech stranách bída a nouze hmotná a mravní, všude nespokojenost, náklonnost k násilným převratům, všude nejistota, všude úžasná pokleslost a spustlost mravů, všude zimničný shon po požitcích a rozkoších, všude tříštění národa v různé sociální a politické strany, které stotožňujíce se s národem samým, domnívají se, že jejich stranický prospěch jest již také prospěchem celého národa. Proto také zarývá se do jednotlivých vrstev, stavů a stran v národě našem pořád větší nepřízeň, nepřátelství, ano zášť, která otravuje veškeren náš soukromý a veřejný život. — Budoucnost každého národa závisí na jeho nábožensko-mravním životě, jenž záleží ve své podstatě v účasti v životě Božském, čili co totéž jest v milosti posvěcující. Jen tato milost mírní všechny protivy stranických zájmů jednotlivých stavů a stran národních a spojuje je ve vyšší jednotě.

A čím národ jest menší a čím více má vnitřních a zevnějších nepřátel, tím více má potřebí jednotící pásky, spojující celý národ v jeden jednolitý celek. A touto páskou jest jediné láska vytryskující ze Srdce Krista Pána. Tato láska jest podmínkou života každého národa vůbec a našeho českého národa zvlášť. Bez této lásky ztratí národ náš vnitřní mízu oživující veškeren život jeho, jako ta vinná ratolest odříznutá od révy, jež pak se k ničemu jinému nehodí, než aby byla na spálení vhozena do ohně. Bez této lásky nepřinese mu sebe větší pokrok v osvětě a

vzdělanosti žádného Božího poželnání. Bez lásky Kristovy podobá se jak jednotlivec, tak i celý národ obílenému hrobu, jenž kdyby zevně sebe krásnější vypadal, jest uvnitř pln hniloby. Podle našeho nejhlubšího přesvědčení nehrozilo našemu národu po veškeru dobu jeho života takové nebezpečí, jako v době nynější přese všecku samostatnost a všecky výhody, kterých touto samostatností sobě dobyl. Božský Spasitel praví: „Co pomůže člověku, byť i celý svět získal, na duši však škodu trpěl?“[1]) Slova tato znějí zcela všeobecně a proto platí nejen o jednotlivci, nýbrž i o rodině, národu, státu, o všech projevech a útvarech lidského života. A proto vším právem můžeme se tázati: Co pomůže národu našemu, kdyby dosáhnuv nyní politické a státoprávní samostatnosti prospíval ve všech oborech svého života, národohospodářského, průmyslového, vědeckého, uměleckého atd., ale při tom však ve svém náboženskomravním životě pořád více surověl a klesal? Následkem úpadku mravního života zmizeli s dějiště světového již silnější a mocnější národové, než je národ náš. Připomenuto budiž jen slavného národa římského. Odvrátil-li se národ náš od Krista, odvrátí se také ode všech boholidských ctností jeho a především od jeho lásky, a osud jeho je zpečetěn. S Kristem náš národ odolá všem nepřátelům, bez něho zřítí se do časné i věčné záhuby. Slova sv. Jana: „To jest vítězství, které přemáhá svět, víra naše. Kdo jest však, jenž přemáhá svět, leč ten, kdo věří, že Ježíš je Syn Boží?“[2]) neplatí jen o jednotlivém člověku, nýbrž také o celých národech. A víru tuto národu našemu zachovati jest nejpřednějším a nejsvětějším úkolem našeho kněžstva.

Když národ stál v druhé polovici osmnáctého a v první polovici devatenáctého století nad hrobem své národnosti, a když již sami jeho upřímní přátelé vzdávali se naděje, že by bylo možno, jej opět k národnímu vědomí probuditi a k novému životu vzkřísiti, bylo to předně a hlavně kněžstvo, které toto dílo proti všeobecnému přesvědčení vykonalo. Že národ náš nezahynul, nýbrž znenáhla ze svého smrtelného spánku se probouzel, až národní vědomí vniklo do všech vrstev a stavů a vzpružilo je k novému životu, jest na prvním místě dílem našeho českého kněžstva. Nyní však stojí národ náš nad hrobem ještě nebezpečnějším, než byl hrob národního života. Hrob tento záleží ve ztrátě víry v Krista a ve všeobecné mravní pokleslosti, která z této ztráty nutně následuje. A proto má naše kněžstvo po druhé osudy národa našeho v rukou svých. Zachová-li mu víru v Krista a a v nebeskou spásu, kterou veškerému člověčenstvu zjednal, pojistí a zabezpečí mu také jeho národní budoucnost. Úkol tento přesahuje sice při prvním pohledu fysické síly jeho. Vždyť kam se jen ohlédneme, narážíme všude na překážky, které nepřátelé Kristovi v plnění tohoto úkolu kladou v cestu.

[1]) Mat. 16, 26.
[2]) I. Jan 5, 4. 5.

Sv. apoštol Pavel píše ke Korintským, že jejich kázání Krista ukřižovaného jest pohoršením Židům a bláznovstvím pohanům.[1]) A naše moderní intelligence zaujímá naproti Kristu ukřižovanému podobné stanovisko. Popírá veškero přirozené i nadpřirozené zasahování Boží v běh a život přírody, zamítá zcela důsledně vtělení Syna Božího a všecka tajemství nauky Kristovy a zuří někdy až pekelným vztekem proti Církvi, proti duchovenstvu a snaží se zmařiti jak jen může práci jeho. Ale naše kněžstvo nesmí malomyslněti. Nesmí zapomínati, že Kristus k němu stále opakuje slova, kterými apoštoly povzbuzoval a sílil v jejich úřadě apoštolském: „a já jsem s vámi až do skonání světa". Je-li však Kristus s námi, pak jeho přítomnost nemůže býti bezúčinná. A jako sílil sv. apoštoly, sílí i nás. Na nás však jest, abychom si byli živě vědomi, že Kristus pracuje, působí, trpí i raduje se s námi. Na nás jest, abychom se v Božské Srdce Kristovo úplně vžili a svůj život vytvářeli podle života jeho, abychom byli přesvědčeni, že jsme ve všech pracích svého kněžského povolání jeho náměstky, jeho nástroji, skrze které ve svém vykupitelském díle pokračuje a je zdokonaluje.

Abychom však mohli svůj život vytvářeti podle života Spasitelova, jest nám stále v tomto životě jako v zrcadle se shlížeti. A poněvadž boholidský život Kristův jest takořka soustředěn v jeho Božském Srdci, proto úcta k němu, napodobení jeho ctností ve vlastním našem životě jest v nynější době životní podmínkou všech účinův a úspěchů naší kněžské práce. Jen tenkráte získá kněžstvo kruhy národa našeho odcizené víře v Krista, Spasitele světa a utvrdí věřící lid ve víře této, bude-li samo život svůj podle ctností Srdce Páně, jmenovitě podle jeho Božské lásky vytvářeti a lidu zářným příkladem svého vlastního života tyto ctnosti doporučovati a jej k jejich následování povzbuzovati a povznášeti. A proto úctu k Srdci Páně musí naše kněžstvo pokládati za hlavní úkol svého kněžského úřadu. Z úcty této bude mu prouditi všechno nadšení pro vznešené jeho povolání, všecka chuť k práci, všecka láska k duším jemu svěřeným, všecka radost z úspěchů, se kterými se potká v apoštolském svém úřadě, ale také všecka síla a útěcha ve strastech a křížích, které mu bude snášeti, všechna spokojenost a blaženost, která bude tím hojněji naplňovati jeho srdce, čím více bude mu svět za jeho nejušlechtilejší práce a námahy nejen nevděkem, ale i bolestnými pomluvami a urážkami nejcitlivější stránky jeho života, jeho cti, spláceti. A bude-li se naše kněžstvo snažiti život svůj Srdci Páně pořád více připodobňovati a věřící lid k němu pořád více povznášeti, pak není možno, aby toto Srdce na náš národ zapomnělo a nezachránilo ho před záhubou časnou i věčnou, která mu nyní hrozí.[2])

[1]) I. Kor. 1. 23.

[2]) Cf. Stimmen aus Maria Laach. Jahrg. 1876 a 1877 článek: Die Andacht zum göttl. Herzen Jesu od M. Meschlera S. J. Budiž nám prominuto, že jsme o tomto předmětu poněkud obšírněji pojednali. Učinili jsme tak

§ 44.

O perichoresi.

S kommunikací idiomatů těsně souvisí perichorese, ba se od ní téměř neliší, jsouc takořka příčinou, z níž kommunikace idiomatů nutně následuje.[1])

Perichorese jest řecké slovo, složené z předložky „περί“ a podstatného jména „χώρησις“, jež jest odvozeno od časoslova „χωρῶ“, které má dvojí význam, jeden transitivní (přechodný), podle něhož znamená, co latinské časoslovo: capere, comprehendere (chápati, pochopiti), a druhý intransitivní (nepřechodný), jako latinské: vado, tendo, procedo (jdu, směřuji, pokračuji, postupuji). Časoslovo složené „περιχωρῶ“ má však význam jen nepřechodný a znamená tolik, jako latinské „per circuitum redeo“. Latinští theologové překládají řecké: „περιχώρησις“ (reditus per circuitum) pravidelně slovem: circuminsessio, neb circumincessio. Tomuto druhému překladu (circumincessio) jest však dáti přednost před prvým (circuminsessio), poněvadž více přiléhá k řeckému terminu: „περιχώρησις“ a přesněji vyjadřuje smysl pravdy, kterou Církev sv. s perichoresí spojuje.

V našem českém jazyku neznáme bohužel terminu, jenž by smysl perichose správně a určitě vyjadřoval. A proto nezbývá, než zůstati při výrazu řeckém „perichoresis“ aneb latinském „circumincessio“. (Snad bychom perichoresi mohli nejlépe vyjádřiti naším českým slovem „prostup“.)

Po slovném výkladu perichorese přistupme již k dogmatickému rozboru a výkladu smyslu, jaký theologové, pokud se týče, i sama Církev se slovem tímto spojuje. Při perichoresi jest rozeznávati trojí moment: materiální, formální a formální účin, který z ní následuje.

Materií či látkou perichorese v Kristu jsou členové, kteří se vespol prostupují a pronikají, a touto látkou jsou obě přirozenosti Kristovy. Formální moment její záleží ve společné jednotě obou přirozeností, kterou mají v jedné osobě Božské, a formálním účinem této jednoty obou přirozeností

---

podle svého nejhlubšího přesvědčení, že úcta k Nejsvětějšímu Srdci Páně jest, jak sám Božský Spasitel sv. Markétě pravil, poslední prostředek, kterým Bůh ve své nekonečné dobrotě chce člověčenstvo zachrániti od všeobecné záhuby, do níž se obzvláště nyní po poslední válce řítí. A poněvadž záhuba našemu národu přese vši samostatnost, které jsme nabyli, hrozí více než snad každému jinému národu, chtěli jsme touto úvahou naše duchovenstvo upozorniti, aby úctou k Srdci Páně hledělo mu zachovati nejvyšší a nejdražší statky, lásku k Bohu a k bližnímu a touto láskou pojistiti mu v nynějším rozvratu veškeré společnosti lidské bezpečnou budoucnost. Podaří-li se našemu kněžstvu zabezpečiti národu víru v Krista, světa Spasitele a obroditi jeho život ctnostmi jeho Srdce, pak se stane zachráncem nejen jeho života nadpřirozeného, nýbrž i přirozeného a získá si o jeho národní bytí ještě větší zásluhy, než si získalo probuzením jeho národního vědomí ve století minulém.

[1]) Cf. Jos. Müller l. c. p. 320 sq.

jest vzájemné jejich pronikání a prostupování v jednotné osobě Kristově, v níž jest přirozenost Božská a přirozenost lidská jednou a touž věcí, t. j. jednou a touž Božskou osobou.

V dokonalém smyslu děje se perichorese jen v Nejsvětější Trojici, ve které se tři Božské osoby vzhledem k číselné jednotě své přirozenosti navzájem tak prostupují a pronikají, že Otec jest v Synu a Duchu Sv., Syn v Otci a Duchu Sv. a Duch Sv. v Otci a Synu. V Kristu jest však tato perichorese jen jednostranná a proto nedokonalá, poněvadž Božská jeho přirozenost sice proniká, povznáší a sobě připodobňuje lidskou přirozenost jako žádnou jinou bytost ve veškerém tvorstvu, ale přirozenost lidská v Kristu není naopak vzhledem ku své konečnosti a omezenosti s to, aby také sama úplně a zcela pronikala přirozenost Božskou. Poněvadž však obě přirozenosti, Božská a lidská, jsou v Kristu jediným jen supositem, jedinou hypostasí a osobou a to osobou Božskou, proto také v tuto osobu tak vcházejí a vzcházejíce v ní tak se spojují, že Kristus Bůh a Kristus člověk jest jen jeden Kristus, jedna osoba Božská, ve které proto Bůh a člověk jest jednou a touž konkretní bytostí. A poněvadž v Božské osobě jsou obě přirozenosti jeden a týž Kristus, proto způsobem ovšem nám zde na světě nepochopitelným v sobě existují a trvají a mezi sebou se prostupují a pronikají. Bůh bytuje a prostupuje v Kristu člověka a člověk zase Boha. Tuto vzájemnou perichoresi velmi případně vysvětluje sv. Lev Veliký: „Víra katolická", tak píše, „hlásá a učí, abychom věřili, že ve Vykupiteli našem se sbíhají a spojují dvě přirozenosti, které, ačkoliv zachovávají své vlastnosti, tak se spojují, že od okamžiku, ve kterém v lůně Blahoslavené Panny Slovo učiněno tělem, nelze v Kristu odmysliti Boha od člověka a člověka od Boha. Každá přirozenost dokazuje sice svou povahu skutky sobě přiměřenými, avšak žádná z nich se při tom od druhé neodlučuje, žádná z nich není druhé prosta. Ve velebnosti (Božské přirozenosti) jest obsažena veškera pokora (lidské přirozenosti) a v pokoře velebnost. Jednota nepůsobí smíšení obou přirozeností a různost jejich neničí jednoty. Bůh přijal celého člověka a tak se v něho a jeho v sebe vštípil svým milosrdenstvím a svou mocí, že jedna přirozenost bytuje v druhé a přece své vlastnosti neztrácí a v druhou přirozenost se nemění".[1])

S touže jasnou přesností vyjadřuje pravdu tuto sv. Jan Damašský, podle něhož „Slovo sobě osvojuje, co náleží jeho svatému tělu, a naopak s lidskou svou přirozeností se sdílí o to, co jest jemu vlastního". Příčinu toho vidí ve vzájemném prostupování obou přirozeností a v jejich spojení v jedné hypostasi.[2])

[1]) De passione term. 3.
[2]) De fide orthod. lib. 3, cap. 3, opp. tom. I., p. 208.

Ano někteří ss. Otcové, chtějíce vytknouti těsné spojení obou přirozeností v jedné Božské osobě Kristově, nazývají jejich vzájemné pronikání někdy také: μίξιν, κρᾶσιν, ἀνάκρασιν, a latinsky: mixtionem, misturam a temperamentum. Sv. Cyrill Alexandrinský a sv. Jan Damašský zamítají sice názvy tyto, avšak jen proto, poněvadž jim Apollinaristé a Monofysité pokládali bludný smysl, jakoby skutečně obě přirozenosti Kristovy splynuly v jedné společné přirozenosti, která by nebyla ani čistě Božská, ani čistě lidská, nýbrž která by byla jaksi boholidská. Ale při tom přece těchto slov sami také užívají. Když však ss. Otcové perichoresi těmito jmény vyjadřují, vylučují z nich každý blud a nemají nic jiného na mysli, než se vším důrazem vytknouti naprostou jednotu, ve které se Božská a lidská přirozenost v osobě Kristově spojuje a takořka se mísí a slévá.

Tak z řeckých Otců praví sv. Řehoř Naziánský: „ὦ τῆς καινῆς μίξεως“ (o toho nového smíšení), „ὦ τῆς παροδόξου κράσεως“[1]) (o té podivuhodné směsi).[2]) Sv. Athanasius píše proti Ariánům: „S námi se dobrotivě spojil, oblekl se v naše prvotiny a s nimi se smísil“ (καὶ ταυτῇ ἀνακραθείς[3]).[4]) Sv. Řehoř Nyssenský píše, že nemůžeme pochopiti způsobu smíšení (τὸνδὲ τῆς ἀνακράσεως τροπόν), jakým jest Bůh spojen s člověkem.[5]) Obzvláště důmyslně o této otázce jedná Psellus: Liší „mistionem“ (μίξιν) od „temperamentum“ (κρᾶσις). Směs (mixtionem) přirovnává ku smíšení vody s olejem, ve kterém obojí tekutina zůstává neporušena a jen na povrchu vody se stýká a spojuje, kdežto „κρᾶσις“ záleží v úplném splynutí dvou tekutin v tekutinu jednu, jako smíšení vína a vody. Spojení Boha s lidskou přirozeností jest jak „μίξις“, tak i „κρᾶσις“. Jest „μίξις“, poněvadž obě přirozenosti v Kristu zůstávají neporušeny a nesmíšeny. Jest však také „κρᾶσις“, poněvadž v Božské osobě Kristově jsou něčím jednotným a v tomto smyslu něčím smíšeným.[6])

Ale také latinští ss. Otcové a církevní spisovatelé nazývají perichoresi někdy také „mistionem“ a „temperamentum“. Tak nazývá Tertullián Krista „člověkem smíšeným s Bohem“,[7]) podobně praví sv. Cyprián, že se Bůh mísí s člověkem.[8]) Ale ani sv. Augustin se nerozmýšlí, spojení obou přirozeností v jedné osobě Kristově nazývati „mistionem“. „Jako v jednotě osoby lidské duše se spojuje s tělem, aby vznikl člověk, tak i v jednotě osoby Božské Bůh se spojuje s člověkem,

[1]) „κρᾶσις“ od časoslova κεράννυμι = míchati víno s vodou.
[2]) Orat. 42 De paschate.
[3]) Od časoslova: ἀνακεράννυμι = misceo, tempero, mísiti.
[4]) Orat. 6 contr. Arian.
[5]) Catechet. Oratio c. 11, tom. III., opp. edit. Paris 1638, p. 66.
[6]) Quaest. phys. ad Michaelem Ducem Imperatorem qu. 16, Apud Petav. De Incarnat. lib. 3, cap. 2, § 16, p. 119.
[7]) De carne Chr. c. 15.
[8]) De idol. vanit.

aby povstal Kristus. A jako v osobě lidské směšuje se duše s tělem, tak i v osobě Kristově mísí se Bůh a člověk (mixtura est Dei et hominis)".[1]) I sv. Lev Veliký mluví v Kristu o smíšení obou přirozeností. „Přirozenost lidská", tak píše, „nebyla přijata ve společnost svého Tvůrce tak, aby Kristus byl obyvatelem, člověk však obydlím, nýbrž tak, aby jedna přirozenost s druhou se smísila".[2])

Jak již z těchto výroků ss. Otců jest zcela patrno, nerozuměli smíšení obou přirozeností Kristových ve smyslu monofysitickém. Nad blud tento jsou všichni vysoko povzneseni, takže nelze ani pomysliti, že by ho chtěli jakýmkoliv způsobem, přímým neb nepřímým hájiti. Při tomto výrazu tanula jim na mysli pouze pravda, že obojí přirozenost, Božská a lidská, jest jen jeden Kristus, jedna osoba Božská, ve které subsistuje obojí přirozenost. A poněvadž obě přirozenosti v osobě Kristově se spojují a slučují a se spojujíce a slučujíce takořka se v ní prostupují a pronikají, takže v Kristu Bohu subsistuje Kristus člověk a v Kristu člověku subsistuje Kristus Bůh, proto výrazem: mísení (mistio, mixtura, temperamentum, temperatio) rozumějí perichoresi úplně ve smyslu katolickém.

Ostatně zcela správně podotýká slavný Petavius, že výrazy „μίξις" a „κρᾶσις" mají něco do sebe, co jest tomuto tajemství přiměřeno, ale mimo to mohou míti také smysl zcela nesprávný. Slovo: „μίξις", pokud vyjadřuje spojení dvou složek, vylučuje však jejich smíšení a splynutí v jedinou podstatu, může se připustiti. Ale může znamenati také úplné splynutí dvou podstat v podstatu jednu, pak ovšem v tomto smyslu jest je jako blud monofysitický co nejrozhodněji zamítnouti. A podobně se má se slovem „κρᾶσις". Pokud znamená vzájemné pronikání dvou podstat mezi sebou, pak můžeme jím zcela dobře perichoresi dvou přirozeností v Kristu v jedné Božské osobě vyjadřovati. Ale poněvadž „κρᾶσις" může znamenati nejen vzájemné v sebe vcházení dvou různých podstat, nýbrž také jejich úplné spojení a splynutí v jednu jedinou podstatu, proto slova tohoto v tomto smyslu nelze naprosto na označení spojení obou přirozeností u Krista užívati. A právě proto, že oba tyto výrazy mimo správný smysl mohou, ano i mají také zcela smysl bludný, proto jich nejlépe v nauce o spojení přirozeností Kristových neužívati, jak pozdější theologové scholastičtí a novější vůbec činí.[3])

§ 45.

O deifikaci lidské přirozenosti v Kristu.

Z perichorese dovozují ss. Otcové a pozdější theologové tak zvanou deifikaci (zbožnění) lidské přirozenosti v Kristu.

[1]) Epist. 3.

[2]) Serm. 3, De Nativit Christi. Apud Petav. De Incarnat. lib. 3, cap. 2, § 14, p. 118.

[3]) Petavius: De Incarnat. lib. III., cap. 2. n. 18. V., p. 119.

Tím, že se tato přirozenost stala přirozeností Božské osoby, jest nad svůj přirozený stav a řád Bohu tak připodobněna, že se takořka zdá býti Božskou, majíc účast v samé přirozenosti Božské a všech vlastnostech a dokonalostech jejích. Připodobnění a přizpůsobení lidské přirozenosti Kristovy k jeho přirozenosti Božské jest tak všestranné, že převyšuje všecky naše představy a pojmy. Rozdíl mezi Bohem a člověkem jest sice nekonečný, a proto nemůže člověk jako vůbec žádná bytost stvořená s Bohem v jednu bytost splynouti. Nicméně lidská přirozenost Krista jest Boha tak blízká, jak jen bytost stvořená může ho blízka býti.

Poněvadž zde běží o tajemství, snaží se ss. Otcové a theologové tuto deifikaci lidské přirozenosti Kristovy různými analogiemi aspoň poněkud našemu rozumu učiniti přístupnou. Tak na př. praví: Kdyby vzduch v celém nesmírném prostoru světovém byl ohnivý ano oheň sám a kdybys do toho ohně vložil malou železnou kuličku, pak by nabyla tato kulička všech vlastností ohně: svítila by jako oheň, hřála by jako oheň, nabyla by i samé barvy ohně, tak že by každý, kdo by nevěděl, že to není oheň, musil ji pokládati za oheň sám a nikoliv za železo. Ale kulička tato i rozžhavená a ohni připodobněná zůstává vždy přece železem a v oheň se nemění. A podobně lidská přirozenost Kristova spojená s jeho přirozeností Božskou v jednotě Jeho Božské osoby jest takořka sama v sobě překonána, že se jeví jako přirozenost Božská se vší její krásou a velebností.

O deifikaci lidské přirozenosti Kristovy praví sv. Jan Damašský, dovolávaje se sv. Řehoře Naziánského: „Ačkoliv tělo Krista Pána neproměnilo své přirozenosti v přirozenost Božskou ani s ní nesplynulo v jednu podstatu, přece se Bohu tak připodobnilo, že se stalo účastným Božstva (ὁμόθεος), ano Bohem samým. A jako vtělení Syna Božího vyznáváme beze vší jeho změny a proměny, tak jest nám také věřiti ve zbožnění jeho lidské přirozenosti. A jako Slovo, stavši se člověkem, ničeho neztratilo na svých Božských darech a vlastnostech, tak ani přirozenost lidská, byvši zbožněna, nepřestává býti přirozeností lidskou se všemi dary sobě vlastními“.[1])

Ano ss. Otcové výslovně učí, že zbožnění netýká se toliko přirozenosti lidské v Kristu podle její bytnosti, nýbrž vztahuje se také ke všem jejím činnostem. I tyto se podobají činnostem Božským tou měrou, ačkoliv nejsou čiře Božskými, což jest metafysicky nemožno, že nejsou také čiře a pouze lidskými, nýbrž jsou zároveň Božskými i lidskými, čili boholidskými (deiviriles). Tak praví sv. Lev Veliký: „V této jednotě (skutků boholidských) není nic nesprávného, poněvadž se v nich jeví jednak nepatrnost lidská, jednak zároveň také velebnost Božská. Jako Bůh se nemění svým milosrden-

[1]) De fide orthod. lib. 3., cap. 17. Opp. tom. I., p. 239.

stvím, tak i člověk nepřestává býti člověkem svou důstojností. Každá přirozenost působí ve spojení s přirozeností druhou. Tak působí Slovo, co náleží Slovu, a tělo, co náleží tělu".[1]) A sv. Jan Damašský, dovolávaje se nauky Dionysia Areopagity praví, že Kristus své činnosti jeví novým a tajůplným způsobem, a že tento způsob jest úplně přiměřen způsobu, jakým obě přirozenosti v Kristu v sebe vcházejí. Proto se v Kristu jeví nový dosud v řádu přirozeném zcela neznámý způsob života, záležející ve vzájemné sdílností obou přirozeností a všeho, co jest každé vlastního, a způsob tento plyne nutně z nepochopitelného spojení obou přirozeností v jednotě Božské osoby.[2])

§ 46.

O skutcích boholidských v Kristu.

Skutky boholidské připisovali Kristu také Monotheleti, ale poněvadž jim rozuměli ve smyslu monofysitickém, proto Církev sv. tuto nauku jejich zároveň s monofysitismem samým jako blud zavrhla. Neboť splývá-li lidská vůle v Kristu s jeho Božskou vůlí věcně ve vůli jednu, může býti vůle tato jen Božská, a vůle lidská rozplynulá ve vůli Božské úplně mizí. A poněvadž činnost každé svobodné bytosti má svůj princip a své východiště ve vůli, proto také, co platí o vůli, platí také o činnosti. Je-li vůle lidská ve vůli Božské úplně rozplynulá a mizí-li z tohoto důvodu, pak nelze v Kristu mluviti o činnostech lidských. Neboť všecky jeho činnosti jsou projevem a účinem Božské vůle a proto jsou také jen Božské. Ale poněvadž prý ani přirozenost, ani vůle ani činnost lidská svým smíšením a splynutím s přirozeností, vůlí a činností Božskou neproměnila se úplně v niveč, nýbrž zůstala přece jen v přirozenosti, vůli a činnosti Božské jaksi obsažena, proto přirozenost, vůle a činnost Božská nejsou v Kristu čiře a naprosto Božské, nýbrž mají ve svém splynutí s přirozeností Božskou přece jen jakousi složku lidskou. A proto podle bludu monofysitského a monotheletského lze jak přirozenost, tak i vůli Božskou v Kristu nazývati v jistém smyslu boholidskou.

Názor tento jest právě tak bludný, jak bludný jest monofysitismus a monotheletismus vůbec.

Avšak i ss. Otcové i pozdější theologové nazývají některé činnosti Kristovy boholidským (deiviriles). Jak praví sv. Jan Damašský. že od okamžiku vtělení všechny lidské činnosti Kristovy tak jsou zbožněny (deificatae), že nejsou odloučeny od činností Božských a také naopak, že činnosti Božské nejsou odloučeny od činností lidských. A proto, máme-li na zřeteli buď Božskou neb lidskou činnost v Kristu, vždy jest nám spojovati

[1]) In epist. ad Flavian. Denzinger 144.

[2]) De fide orthod. lib. 3., cap. 19. Opp. edit. Venet. 1748. Tom. II., p. 242 sq.

s činností Božskou činnost lidskou a s činností lidskou činnost Božskou.

Jako ohnivý železný meč jednou a touže činností přiměřenou své ohnivé a železné povaze zároveň pálí a seká a tak jeví dvojí účin, podobně prý i Kristus, Bůh a člověk působí skutky Božské i lidské, přiměřené své dvojí přirozenosti ve své Božské osobě spojené. A v tomto smyslu jest prý všecky skutky Kristovy, Božské i lidské, nazývati boholidskými (deiviriles).[1])

Než nauka tato potřebuje vysvětlení. Příkladu, jehož sv. Jan Damašský užívá na vysvětlení boholidské činnosti v Kristu, nesmí se tak rozuměti, jako by skutečně Kristus svou Božskou a lidskou činnost slučoval v jedinou jen činnost, která by byla smíšena z činnosti Božské a lidské a v tomto smyslu byla vždy činností boholidskou. Tento názor nelišil by se podstatně od nauky monotheletické. Neboť jako přirozenosti v Kristu nedají se smísiti, tak ani vůle ani činnosti jeho. Neboť jak činnosti Božské zůstávají vždy Božskými, i lidské činnosti lidské zůstávají vždy lidskými a činnosti tyto nemohou věcně nikdy splynouti v jednu činnost, která by byla jaksi výslednicí Božské a lidské síly v Kristu, podobně asi jako když dvě osoby působí jeden účin, k němuž jedna ani druhá sama o sobě nestačí. Proto nelze především čiře Božských činností Kristových nazývati činnostmi boholidskými. Neb k těmto činnostem lidská přirozenost Kristova žádným způsobem s Božskou přirozeností nepůsobí. Zbývají tedy jen činnosti lidské, se kterými působí zároveň přirozenost Božská, a které proto mohou se nazývati činnostmi boholidskými a to ze čtverého důvodu.

1. Všechny činnosti lidské v Kristu jsou činnostmi Syna Božího, Slova Boha, a proto v mravním řádu jsou tak dokonalé, jak žádné jiné činnosti bytostí stvořených nejsou a nemohou býti dokonalé. Neboť Božská velebnost Slova vylévá svou nekonečnou důstojnost na každý lidský skutek Kristův a tím mu dodává nekonečné ceny, jakou má každý jeho Božský skutek. A jako přirozenosti lidské v Kristu nelze odloučiti od jeho Božské osoby, tak i každý jeho skutek lidský jest vždy skutkem Božské jeho osoby a proto se stává také účastným nekonečné ceny, důstojnosti a velebnosti její. V tomto smyslu jest každý lidský skutek v Kristu skutkem Boha i člověka a proto také ve vlastním smyslu skutkem boholidským.

2. Proto také jest boholidskými nazývati skutky, kterými Kristus za naše hříchy Otci nebeskému učinil zadost a zasloužil nám všech milosti, kterých máme potřebí, abychom dosáhli zase života věčného, a sám sobě jako člověku nekonečné slávy, které nyní požívá sedě na pravici Boha Otce a ve které v den poslední bude souditi jak lidi, tak i anděly ze všech skutků jejich. A poněvadž hříchy svými jsme svatost Božskou nekonečně urazili, proto

[1]) Cf. De fide orth. lib. B. cap. 19. opp. tom. I., p. 244.

(pod podmínkou, že Bůh na člověčenstvu žádal vystižného zadostučinění, adæquatam satisfactionem), mohla nás jen osoba Božská stavší se člověkem vykoupiti svými skutky lidskými majícími pro hypostatické spojení přirozenosti lidské se Slovem Bohem cenu nekonečnou. Proto se stal Syn Boží člověkem, aby jeho lidské skutky pro hypostatickou unii s jeho Božskou osobou měly nekonečnou cenu a tak mohly zadost učiniti za nekonečnou urážku, které jsme se proti Bohu dopustili. Ačkoliv všecky skutky, kterými nás Kristus vykoupil, byly samy o sobě skutky lidskými, byly přece skutky Bohočlověka a proto ve vlastním smyslu skutky boholidskými, jak učí sv. Jan Damašský, kdy praví: „S trpícím tělem Kristovým bylo spojeno Božství, které nejsouc samo utrpení podrobeno, učinilo utrpení toto spasitelným[1])

3. Především jest nazývati boholidskými skutky ty, které mají povahu zázračnou. Neboť každý zázrak jsa výjimkou od fysického řádu přírodního může býti účinem jen Boha všemohoucího, jenž řád fysický ve světě zřídil a proto také jen sám jediný může od něho v jednotlivých případech učiniti výjimku, kdykoliv toho dosažení nadpřirozeného účelu se strany člověka žádá. Tyto zázraky může Bůh buď sám působiti bez každé nástrojné příčiny, jako když zmátl řeč stavitelů města a věže Babylonské, neb když působil rány egyptské, anebo může k nim použiti příčiny nástrojné, především člověka. A čím těsněji je člověk při působení zázraků s Bohem spojen, tím více jsou tyto zázraky také skutky lidskými. Avšak nad hypostatické spojení člověka s Bohem nelze si mysliti spojení bližšího, těsnějšího, jednotnějšího a vnitrnějšího. Když tedy Kristus jako Božská osoba působil zázraky, používal k nim své lidské přirozenosti a činností jejích. Poněvadž však Kristus jako Bůh jest účinnou a jako člověk nástrojnou příčinou zázraků, proto jest je také nazývati po výtce (per excellentiam) skutky boholidskými.

4. Veškera činnost vycházející z Boha jako z účinkující příčiny a jevící se na venek v bytostech stvořených náleží celé nerozdílné Nejsvětější Trojici, Otci, Synu a Duchu Sv. Jakmile však druhá Božská osoba stala se člověkem, nelze jí jinak mysliti, než jako Boha a člověka čili jako Bohočlověka. A proto po svém vtělení nepůsobil svých činností Božských toliko Kristus Bůh a lidských toliko Kristus člověk, nýbrž působí je bez rozdílu, ať jsou Božské nebo lidské, Bohočlověk. I když „principium quo“, kterým působí Kristus tyto činnosti, jest buď přirozenost Božská aneb lidská, přece „principium quod“ všech jeho činností Božských i lidských jest jen jedno a to jest Bůh a člověk čili Bohočlověk. Z tohoto důvodu jest jak Božské, tak i lidské skutky Kristovy navývati boholidskými. Neb právě tak, jako když Kristus lačněl, žíznil, trpěl, atp., lačněl, žíznil, trpěl Bohočlověk, tak také, když působil zázraky, když se na hoře Tábor zaskvěl v nebeské záři,

[1]) L. c. cap. 15. p. 235.

když slavně vstal z mrtvých, když vstoupil na nebesa, působil všecky tyto zázračné skutky Bohočlověk. Nazýváme-li však jak činnosti Božské, tak i lidské činnostmi boholidskými, tím nikterak nemísíme a nespojujeme těchto dvou podstatně různých činností v jedinou jen činnost, jak činili Monotheleti. Hájíce v Kristu se vší možnou určitostí a rozhodností dvou věcně různých přirozeností a proto také uznávajíce v něm dvojí princip „quo", tvrdíme také, že všechny činnosti Kristovy jsou buď Božské nebo lidské a že není v něm činností středních, které by nebyly ani činnostmi Božskými ani lidskými, nýbrž jaksi činnostmi z činností Božských a lidských složenými, jak se Monotheleti domnívali. Pravíme-li však, že všecky činnosti Kristovy, tedy i činnosti Božské jsou činnostmi boholidskými, máme na zřeteli jeho osobu Božskou, tedy „principium quod operatur," a tímto principem jest i při Božských činnostech Bohočlověk. Platí-li všeobecně úsloví scholastiků: „actiones sunt suppositorum", musí býti také u Krista pravda, že všechny jeho skutky náležejí božskému supposito, kterým jest Bohočlověk. A proto, když Církev sv. prohlásila nauku o boholidské činnosti Kristově za kacířský blud, měla na zřeteli „principium quo Christus operatur", a to jest dvojí podstatně různá přirozenost Kristova, Božská a lidská, která proto také musí jeviti a jeví dvojí podstatně různou činnost, Božskou a lidskou, a nikoliv „principium quod operatur", které jest jen jedno a to jest Bohočlověk, v jehož Božské osobě od okamžiku vtělení subsistuje také přirozenost lidská. Tak náležejí skutky lidské v Kristu Bohočlověku právě tak, jako skutky Božské.[1])

§ 47.

Kacířstva christologická.

Kacířstva popírající člověčenství Krista Pána.

a) Blud Doketů a bludy s doketismem spřízněné.

Za nejstarší blud popírající pravou přirozenost lidskou v Kristu jest pokládati doketismus.

V prvých čtyřech stoletích domnívali se a učili mnozí bludaři, že Kristus neměl pravé přirozenosti lidské, nýbrž že měl tělo jen zdánlivé (δόκημα, φάντασμα). Proto také nazývání ss. Otci dokety neb také fantasiasty.

Měl-li však Kristus jen zdánlivé tělo, pak veškeren jeho lidský život, jak jej nám ss. evangelia líčí, byl pouhý klam. Kristus se v pravdě nenarodil, nežíznil, nehladověl, netrpěl, nezemřel. A poněvadž podle nauky zjevené právě těmito lidskými úkony dokonal Kristus dílo vykoupení člověčenstva, proto neměl-li pravého lidského těla, pak nemůže býti o vykoupení vůbec řeči. Podle doketismu zakládá se veškero křesťanství a vše, co s ním souvisí, na pouhém

[1]) Cf. Sněm cařihrad. III. (680—681). Denzinger 292.

klamu. A poněvadž tento klam působil v Kristu Bůh sám, proto doketismus ve svých důsledcích vede k popření samého Boha. Bůh, který nás klame, není Bůh, bytost nejvýš pravdomluvná a svatá.

Přívrženci této bludné nauky náleželi většinou k sektě gnostické v 2. století jako Saturninus, Basilides, Marcion, a k sektě manichejské ve století 3. a 4. jako Priscillianisté, tedy k sektě, která hmotu pokládala za výron z principu zlého a proto také zásadně za špatnou, právě tak, jak špatný byl princip, z něhož se vyronila. Byla-li však hmota sama o sobě již špatná, pak ovšem bylo zcela nemožno, aby Kristus měl tělo lidské ze hmoty utvořené.

V prvých stoletích nevydala Církev proti Doketům žádných dogmatických dekretů. Stačilo jí v této příčině apoštolské symbolum, jež výslovně praví a ukládá věřícím věřiti, že Kristus se narodil z Marie Panny, že trpěl pod Pontským Pilátem, že byl ukřižován, zemřel a pohřben. Vše to předpokládá pravé tělo Kristovo a vylučuje každou nauku doketickou o těle jen zdánlivém a napohledném.

Proti Priscillianistům vydána tak zvaná: „Symbola antipriscilliana", jako: „Fides Dannesi",[1]) „Clemens Trinitas",[2]) a „Libellus in modum symboli",[3]) mimo to tak zvané anathematismy vydané na sněmu v Braze (Braga, Concilium Bracarense) r. 561.

Blud manichejský zavržen rovněž zmíněnými anathematismy, jakož i později dekretem pro Jacobitis (1441),[4]) který podle pořadu uvádí všechny kacíře popírající jednak Božství Kristovo, jako byli Ebion, Cerinth, Marcion, Pavel Samosatenský a Fotin, jednak zase jeho pravé člověčenství, jako činili Manicheovci. Proti těmto bludařům praví zmíněný dekret: „Odsuzujeme také Manichea a jeho stoupence, kteří domnívajíce se, že Syn Boží nepřijal pravé, nýbrž jen fantastické tělo, popřeli úplně pravdu člověčenství Kristova, jakož i Valentina, jenž tvrdil, že Syn Boží nevzal nic z Panny a matky, nýbrž že na sebe přijal tělo nebeské a prošel lůnem Panenským, jako voda protékající vodovodem".[5])

Od té doby blud doketismu z Církve úplně vymizel, tak že později neměla již příčiny se s ním ještě zabývati.

b) Blud Apollinárův.

Již před Apollinárem hlásali různí bludaři nesprávné nauky o osobě Krista Pána. Tak popírali Dokéti a Manicheovci, jak

[1]) Denzinger 15.
[2]) Ibid. 17.
[3]) Podle Künstla (Antiprisciliana 30, sqq.) není toto symbolum vydáno sněmem toletánským (r. 447), jak se dosud mnozí historikové (na př. Hefele) domnívali, nýbrž jest to soukromá práce některého španělského biskupa. Cf. Denzingra 19. nota.
[4]) Cf. Denzinger 707, 710.
[5]) Ibid. 710.

jsme slyšeli, pravou přirozenost lidskou, Ebionité, stoupenci Theodotovi a Pavla ze Samosaty a Ariáni zase pravou Božskou přirozenost Krista Pána, kdežto Monarchiáni a Sabeliáni s osobou Otcovou ostatní osoby mísili. Proto byla Církev nucena napřed obhájiti nauky zjevené o Nejsvětější Trojici a potom teprv přistoupila k vymezení a prohlášení dogmatu o osobě Kristově a způsobu, jakým jeho přirozenost Božská a lidská jest v něm spojena.

K bludu popírajícímu v Kristu pravou a úplnou přirozenost lidskou hypostaticky spojenou v jeho Božské osobě dal prvý podnět Apollinaris od r. 362 biskup laodicenský v Syrii. Muž tento slynul hellenskou vzdělaností a při tom vynikal čistotou mravů a živou a pevnou vírou v Nejsvětější Trojici. Neboť v boji proti Ariovi stál neohroženě na straně sv. Athanáše. Ačkoliv pravého Božství Loga vědeckými zbraněmi vítězně hájil, upadl v nový blud týkající se člověčenství Kristova.

Poněvadž Arius o Kristu učil, že byl učiněn z ničeho (ἐξ οὐκ ὄντων), a že jest proto pouhým tvorem, jehož věda jest nedokonalá a omezená, a jehož vůle jest přirozeně různým změnám podrobená, mohouc mezi dobrem a zlem svobodně voliti, postavil Apollinaris ve svém boji s Ariány do popředí Božskou osobu Kristovu, a poněvadž věděl, že nauka Ariova, podle níž naprosto řečeno mohl Kristus hřešiti, uráží náboženský cit každého křesťana, hleděl z vůle Kristovy všechnu měnivost a hříšnost vyloučiti, aby tak Božství osoby Kristovy nade vši pochybnost postavil. Než v této snaze nastoupil lichou cestu tím, že popíral v Kristu úplnost a celistvost lidské přirozenosti a tvrdil, že Kristus nepřijal celé duše lidské, nýbrž jen její nižší vegetativní a animální část, kdežto její rozumnou stránku zastupoval Logos.

Apollinaris vycházeje z tritochomie Platonovy rozeznával tři součásti přirozenosti lidské: hmotné tělo (σῶμα), duši (ψυχή), jakožto princip života vegetativně-sensitivního, a ducha (νοῦς, πνεῦμα) jakožto princip rozumného poznávání a chtění. A tuto trichotomii přenášeje na Krista učil, že jest Kristus sice Božská osoba, v níž od věčnosti subsistovala Božská přirozenost společná Otci a Duchu Sv., ale že tato Božská osoba při vtělení nepřijala všech tří součástek, nýbrž jen hmotné tělo a animální a sensitivní duši, kdežto principem rozumného lidského života stal se sám Logos. Na důkaz této nauky odvolával se Apollinaris na výrok sv. Pavla v I. listu k Thessalonickým (5, 23), kde apoštol národů píše: „On pak Bůh pokoje, posvětiž vás docela, ať váš duch i duše vaše a tělo vaše (τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα) úplně zachová se bez úhony ku příchodu Pána našeho Ježíše Krista". Než sv. apoštol slovy: „duše a duch" nerozumí dvou životních principů v člověku, nýbrž jen jeden princip: rozumnou duši, kterou nazývá „ψυχήν", (animam, duši) pokud jest principem života vegetativního a animálního, a „πνεῦμα" (duchem), pokud

jest principem vyššího života lidského záležejícího v činnostech rozumu a svobodné vůle. Apollinaris však věda, že žádný z předešlých ss. Otcův a spisovatelů církevních nevykládal místa uvedeného ve smyslu jeho, hleděl svou nauku více důvody theologicky spekulativními dokázati.

Domnívaje se, že ve volbě mezi dobrem a zlem, tedy v možnosti hřešiti, záleží podstata lidského ducha, dovozoval z toho, že by vůle Kristova musila vždy státi jaksi uprostřed mezi dobrem a zlem, mezi ctností a nepravostí, kdyby duše jeho byla opatřena vyššími rozumovými mohutnostmi, rozumem a svobodnou vůlí. A poněvadž nechtěl připustiti v Kristu této možnosti, proto upíral duši jeho tohoto vyššího rozumného života a na místě jeho kladl Loga, jemuž pak všecky výkony rozumu a svobodné vůle lidské připisoval.

Jak patrno, zaměňoval Appolinaris možnost sebeurčení (αὐτεξούσιον), které ovšem náleží k podstatě svobodné vůle, se svobodnou volbou mezi dobrem a zlem, která jest nedokonalostí stvořené vůle, pokud ještě zde na světě jest ve stavu zkoušky a nedosáhla své konečné dokonalosti. Poněvadž však Kristus i jako člověk jest Božskou osobou, proto nepřipouští jeho lidská vůle možnosti volby mezi ctností a hříchem. Jinak by bylo připustiti, že by Božská osoba mohla hřešiti, což jen pomysliti bylo by tolik, jako se Kristu rouhati.

Nejdůležitější důvod pro tento bludný názor viděl Apollinaris v jednotě osoby Kristovy. Domníval se totiž, že by tato jednota byla nemožná, kdyby byl Kristus právě tak dokonalý člověk, jak jest dokonalý Bůh. Neboť dvě dokonalé bytosti nemohou prý se státi něčím jedním. Kdyby však měl Kristus jako člověk také lidský rozum (νοῦς) a lidskou vůli, pak prý by byly v něm dvě osoby (δύο πρόσωπα), jedna Božská, druhá lidská, které by jen mravně byly spojeny. Kristus člověk byl by pak takořka jen příbytkem (δοχεῖον), v němž Božská osoba Loga přebývá. Dvojici osob v Kristu lze prý jen tak se vyhnouti, je-li jeho přirozenost lidská bez vlastní vůle a chová-li se naproti vůli Božské jen jako trpný nástroj její.

Tento bludný názor zakládá se na záměně úplné přirozenosti lidské s osobností lidskou. Apollinaris jako všichni ostatní theanthropologičtí kacíři nedovedli si pomysliti, že by některá bytost mohla býti dokonalým člověkem a nebyla při tom také osobou lidskou.

Jest sice pravda, že přirozeně každá lidská přirozenost konkretně existující musí býti osobou. Ale z toho ještě nenásleduje, že tato osoba musí býti přirozenosti lidské sourodná, tedy osoba lidská. Neboť Bohu nelze upírati moci nahraditi osobnost lidskou osobností vyšší, jak se stalo v Kristu, jenž vzav na sebe neosobní přirozenost lidskou, učinil ji přirozeností své Božské osoby, takže jest jednou osobou, v níž konnaturálně subsistuje od věčnosti přirozenost Božská, od okamžiku vtělení su-

pernaturálně (nadpřirozeně) také ještě přirozenost lidská. A proto nemůže osobnost člověka záležeti v rozumném duchu (πνεῦμα), jak se Apollinaris bludně domníval, nýbrž v něčem, co se od něho věcně liší. K tomuto názoru se pohanský svět nepovznesl, neboť všichni staří filosofové zaměňovali konkretní rozumnou přirozenost s osobností. A jelikož i mnozí z křesťanů byli vychováni v názoru tomto a se domnívali, že totožnost rozumné přirozenosti lidské a osoby lidské musí se přenášeti také na osobu Kristovu, proto upadli v jeden ze dvou bludů. Ti, jenž v Kristu hájili jednoty jeho osoby, musili pak zbaviti jeho přirozenost lidskou vyšší duchové stránky a připisovati ji Kristově osobě, Logu, tak jak Appolinaris činil. Chtěli-li však obhájiti úplné přirozenosti lidské, pak jim nezbývalo než jí připisovati také lidskou osobnost a tak v Kristu hlásati nejen dvě přirozenosti, nýbrž také dvě osoby, jak Nestorius učil.[1])

Nebezpečí bludu Apollinarova poznali ihned při jeho vzniku všichni tehdejší ss. Otcové, jak sv. Athanasius, sv. Řehoř z Nissy a Řehoř z Nazianzu, a snažili se různými spisy jej vyvrátiti. Také učitelský úřad církevní pokládal za svou povinnost, nauku Apollinarovu jako kacířství podrývající veškeru pravdu křesťanskou veřejně odsouditi. Na prvém místě učinil tak sněm alexandrinský r. 362, jenž za pravdu zjevenou prohlásil, že Logos se stal pravým člověkem, a že nepřijal na sebe pouze těla lidského, nýbrž také rozumnou lidskou duši.

Poněvadž však Apollinaris trval na svém bludu a dále jej šířil, obrátili se pravověrní biskupové východní na papeže Damasa I. s prosbou, aby proti němu svou svrchovanou autoritou zakročil. Papež tento svolal za tím účelem IV. římskou synodu r. 380, která odsoudila všecky dosavadní bludy proti nauce o Nejsvětější Trojici a vtělení Syna Božího v lůně Církve vzniklé, jako blud Ariův, Macedoniův, Photinův, Ebionův. Proti Apollinarovi čelí 7. kanon této synody, který zní: „Odsuzujeme ty, kteří praví, že Slovo Boží zastupovalo v lidské přirozenosti místo rozumné duše. Neboť sám Syn Boží jest Slovem, které ... přijalo a mělo celou naši hříchu prostou duši".[2]) Brzo na to vydal týž papež dogmatický list na biskupa Paulina Antiochenského, ve kterém praví: „Jest nám vyznávati, že sama Moudrost, Řeč, Syn Boží přijal na sebe tělo, duši, smysly t. j. celého Adama, a abych se zřejmě vyjádřil, celého starého hříchem neporušeného člověka. Kdo by však řekl, že Slovo v těle Páně zastupovalo jeho rozum, toho odsuzuje Církev katolická".[3]) Také na I. sněmu cařihradském (r. 381) byl blud Apollinarův s ostatními bludy vzniklými v Církvi ve IV. století odsouzen, ačkoliv podrobněji nerozebral a nevyvrátil bludů těchto.

[1]) Cf. Zobl, l. c. S. 168 ff.
[2]) Denzinger 65.
[3]) Mansi III., 7, 17.

Nejjasnějšího a nejurčitějšího výrazu nabyla nauka zjevená o neporušenosti a úplnosti lidské přirozenosti proti apollinarismu v t. zv. Symbolu sv. Athanasia, které praví: „Pán náš Ježíš Kristus jest Syn Boží, Bůh a člověk. Jako Bůh jest z podstaty Otcovy před věky zrozen, jako člověk narodil se v čase z podstaty matčiny. Jest dokonalý Bůh a dokonalý člověk, z rozumné duše a lidského těla vzniklý, rovný Otci podle Božství, menší Otce podle člověčenství".[1] Touto definicí dala Církev slavný výraz nauce zjevené o neporušenosti Božské a lidskě přirozenosti Kristovy a potlačila tak navždy nejen blud Apollinarův, nýbrž všecky jiné dosavadní bludy, které v Kristu buď dvojici přirozeností aneb jednotu osoby popíraly.[2]

§ 48.

Kacířstva popírající Božství Krista Pána.

a) Již za časů apoštolských popírali někteří bludaři, a mezi nimi jmenovitě Cerinthiáni, Božství Krista Pána lišíce mezi Ježíšem a Kristem a učíce, že Ježíš byl pouhý člověk zrozený z Marie a Josefa, kdežto Kristus byl prý jedním z dobrých andělů, jenž byl Bohem seslán, aby vysvobodil lidstvo z tyranství andělův odbojných. A tento anděl dobrý sestoupil na Ježíše při jeho křtu v Jordáně a před jeho umučením zase se od něho odloučil a vrátil se na nebesa. Podle mínění ss. Otců měl sv. Jan při sepsání svého evangelia na zřeteli také tento blud, jakož i blud Gnostikův a Ebionitů jemu podobný. Aby dokázal jeho absurdnost a vyložil pravou nauku o Kristu, učí hned v první hlavě svého evangelia, že Kristus jest Božská osoba a nikoliv pouhý anděl aneb nějaký aeon vyroněný z podstaty Božské, a že tato Božská osoba se ve všem Bohu Otci rovná a proto také všemi Božskými vlastnostmi opatřená vzala na sebe přirozenost lidskou a stala se člověkem ve všem nám lidem mimo hřích podobným. O tom svědčí sv. Jeroným, jenž praví o evangeliu sv. Jana: „Posledně psal sv. Jan své evangelium proti Cerinthovi a jiným kacířům, jmenovitě vystoupil v něm proti Ebionitům, kteří tvrdili, že Krista nebylo před Marií".[3] Hlavní blud těchto posledních kacířů záležel v tom, že tvrdili: 1. Ježíš byl pouhý člověk, 2. zákon Mojžíšův má úplně splynouti s náboženstvím křesťanským, a proto tupili sv. Pavla jakožto odpůrce tohoto splynutí, 3. zavrhli všechny knihy Nového zákona, řídíce se ve všem tak zvaným apokryfním evangeliem podle Židů, a konečně 4. byli oddáni chiliasmu, jako Cerinthiáni.[4]

Co se Gnostiků týká, tito se sice rozcházeli v různé sekty, které v mnohých naukách se od sebe lišily, ale přece lze jejich

[1]) Denzinger 40.
[2]) Cf. Zobl, l. c. S. 180.
[3]) De script. cool. n. 19.
[4]) Cf. Tertull. De praesript. c. 33., sv. Aug. de haer c. 10.

učení zahrnouti v těchto hlavních bodech: Hlásajíce nutnost gnose (odtud jméno jejich) čili hlubšího poznání všech věcí vycházeli z naprosté jednoty čili monady, z níž se všecky věci vyronily. Do této monady musí prý se mysl lidská, jež jest s ní sourodná, úplně ponořiti. A komu se to podaří, požívá již zde na zemi úplné blaženosti. Kristus jest jen nejvyšším aeonem z Božské monady vyplynulým, který přišel na tento svět, aby lidstvu přinesl pravou nauku o povaze božstva a všech bytostí světových.

b) V třetím století popíral Božství Kristovo Pavel ze Samosaty (Paulus Samosatenus). Podle jeho nauky jest sice jeden Bůh, ale jen v jedné osobě a proto Slovo není Božskou osobou, nýbrž toliko Božskou myslí a moudrostí, která nesubsistuje sama v sobě, nýbrž jen v podstatě Božské. Kristus jest jen pouhým člověkem, který počal teprv existovati, když byl Pannou Marií počat a z ní se narodil. A nazývá-li se Synem Božím, pak se tak děje ve smyslu metaforickém proto, že Bůh jej svou moudrostí nade všecky ostatní lidi ozářil a takořka se v něm ubytoval. Herese tato byla Církví zavržena na synodě antiochenské r. 265.

Podobný blud šířil také Fotinus, biskup srjemský, jenž za souhlasu mnohých počal učiti: V Bohu jest jen jedna osoba, totiž osoba Otcova. Slovo či Logos není než rozumem Božským nemajícím zvláštní osobnosti. Ježíš Kristus jest pouhým člověkem, narozeným z Marie Panny, jenž se může sice nazývati Bohem neb Synem Božím, ale jen proto, poněvadž ho Bůh opatřil zvláštní mocí Božskou. Blud tento byl odsouzen a zavržen na několika provinciálních synodách, jako v Antiochii (r. 343), v Miláně (r. 347), v Sirmii (r. 357) a konečně v Římě pod papežem Damasem (r. 380). Na této poslední synodě schváleno a vydáno proti rozličným bludům a nauce o Nejsvětější Trojici a vtělení Syna Božího 24 anathematismů, z nichž pátý zní: „Vylučujeme z Církve (anathematizamus) Fotina, jenž obnoviv kacířství Ebionovo, učí, že Kristus Pán pochází toliko z Marie".[1])

c) Kacířství arianské.

Ačkoliv blud ariánský, popírající Božství Kristovo, náleží vlastně k bludům antitrinitářským, přece můžeme jej zařaditi také k bludům christologickým a to hlavně z té příčiny, že pozdější řada těchto bludů, obzvláště těch, které popírají Božství Kristovo, z arianismu vychází a o něj se opírá.

Než blud Ariův o osobě a přirozenosti Kristově aspoň co do jeho podstaty vysvětlíme a vyvrátíme, nebude od místa, aspoň zkrátka zmíniti se o nauce, kterou Církev sv. o Logu či Slovu Božím od počátku až do sněmu nicejského hlásala a kterou dosud hlásá.

Nauka sv. Jana o Logu s jejími základními pravdami o byt-

[1]) Denzinger 63.

né jednotě Loga s Otcem (a s Duchem Sv.) a jeho osobní odličnosti od Boha Otce (a Ducha Sv.) potvrzují a prohlubují mimo evangelium sv. Jana i ostatní knihy Nového zákona, které všecky vlastnosti a činnosti, které připisují Synu Božímu, připisují také Logu. A Církev sv. hájila vždy s největší rozhodností této nauky proti všem bludům, které ji jakýmkoliv způsobem podrývaly. V těchto bludech pozorovati dva extremy. Jeden popíral osobní odličnost Loga od Boha Otce a kladl Loga do Boha jako vnitřní rozum jeho. Následovně jest Kristus pouhý člověk, se kterým se Logos jako moudrost či moc Božská zvláštním způsobem zde na zemi spojil. Aneb popíral numerickou totožnost podstaty Loga a Boha Otce a zabředl do tritheismu. Církev sv. šla mezi těmito dvěma extremy střední cestou, učíc že Logos jest zvláštní od Otce věcně odličnou osobou, která však jest s ním numericky jedné a téže přirozenosti. Tuto pravdu hlásala již křestní formulou: „Já tě křtím ve jménu Otce a Syna a Ducha Sv.“, hlásala všemi symboly víry, doxologii, vyznáními mučedníků a přemnohými výroky ss. Otcův a spisovatelů církevních. Ale poněvadž terminologie vyjadřující vespolný poměr jednotlivých Božských osob a způsob spojení obou přirozeností Kristových nebyla před sněmem nicejským, pokud se týče, před sněmem efeským ještě pevně ustálena, užívají ss. Otcové někdy výrazů, které podle smyslu pozdějšími bludaři s nimi spojovaného nejsou správné. Z toho však nelze souditi, že také nauka přednicejských ss. Otců nebyla správna. O tom podává patrný důkaz biskup Dionysius z Alexandrie, který ve svých listech proti antitrinitářskému bludu Sabelliově užívá o Kristu výrazů, z nichž na prvý pohled jest souditi, že připisuje Kristu ve smyslu ariánském jen stvořenou a časovou existenci. Jakmile však poznal, že Apoštolská Stolice jeho terminologii zavrhla, ihned v apologii, kterou na obhájení své pravověrnosti vydal, prohlásil, že se ve své víře nikdy neodchyloval od víry římské Církve, nýbrž že vždy věřil, že Bůh byl vždy a jest Otcem, že Logos jest věčný, že však nemá své bytnosti sám od sebe, nýbrž že ji má z Otce.[1]) A z nejasných a neurčitých výrazů, jichž někteří přednicejští ss. Otcové užívali v nauce o Nejsvětější Trojici a o Kristu, Bohu a člověku, snažil se Arius dovoditi, že Kristus byl jen pouhý tvor, třeba vyvýšený nade všecko ostatní tvorstvo. Na uhájení pravé nauky o Kristu byl svolán sněm nicejský, který odsoudil blud Ariův těmito slovy: „Věříme.. v jednoho Pána Ježíše Krista, Syna Božího, narozeného z Otce, jednorozeného, t. j. (narozeného) z podstaty Otcovy, Boha z Boha, světlo ze světla, pravého Boha z pravého Boha, narozeného, ne učiněného, jedné podstaty s Otcem, což Řekové vyjadřují slovem „ὁμοούσιον τῷ πατρί“, skrze něhož byly učiněny všecky věci, které jsou na nebi i na zemi“.[2])

[1]) Cf. Joh. Zobl, Dogmengeschichte der kath. Kirche, Insbr. 1865. S. 60.
[2]) Denzinger 54.

Dekretem nicejským byla za článek víry prohlášena jednak věcná odlišnost či odličnost (realis distinctio) Loga od Boha Otce, jednak jeho poměr k Otci. Tento poměr jest již obsažen v samé bytnosti Božské a není podmíněn teprv tvůrčím konem Božským. Neboť Syn Boží byl zrozen ze samé podstaty Božské a nenabyl své existence teprv vůlí Otcovou, jako ostatní tvorstvo. A aby sněm toto zrození Syna Božího pokud možno objasnil a proti kacířství Ariovu určil a vyjádřil, praví že „jest Bůh z Boha". Syn nemá proto svého principu sám v sobě, nýbrž má jej v Otci a že má jej v Otci od věčnosti, vyjadřuje slovy: „světlo ze světla". Jako slunce rozlévá své světlo od svého východu na blankytu nebeském po veškerém prostoru, tak věčný Otec plodí od věčnosti Syna svého. A aby se nezdálo, že plozením se s ním sdílí jen o část své přirozenosti, jako lidský otec se synem svým, nýbrž že na něho přenáší numericky touž podstatu a přirozenost, kterou má sám, vyjadřuje sněm slovy: „pravý Bůh z pravého Boha". A poněvadž se s ním sdílí o svou vlastní podstatu, proto nazývá jej sněm soupodstatným s Otcem.

Ačkoliv formule nicejská: „ὁμοούσιος τῷ πατρί" (consubstantialis, soupodstatný Otci) sama sebou nepraví, že soupodstatnosti Synově s Otcem jest rozuměti ve smyslu číselné jednoty podstaty Synovy a Otcovy, — neboť naprosto řečeno může soupodstatnost znamenati také specificky jednu přirozenost Boha Otce a Syna, jakou mají dvě osoby lidské, přece po sněmu nicejském rozuměli všichni ss. Otcové a Církev sama této soupodstatnosti Syna Božího s Otcem vždy jen ve smyslu numerické jednoty podstaty Otcovy a Synovy, tak že „ὁμοουσία" znamená tolik, jako „ταυτοουσία" čili „unitas singularitatis".

A poněvadž jest Syn soupodstatným s Otcem není bytostí stvořenou, v čase z ničeho všemohoucí vůlí Božskou učiněnou, nýbrž jest jako Otec Tvůrcem všech věcí. A tuto pravdu sněm ještě zvlášť prohlašuje, když praví: „Ty však, kteří praví: byla doba, kde Krista nebylo (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν) a než se narodil, že ho nebylo, aneb že byl učiněn z ničeho (z toho, čeho nebylo) aneb z nějaké jiné podstaty neb bytnosti, aneb že Syn Boží jest proměnlivý neb měnitelný, ty Církev zatracuje".[1])

Z definice sněmu nicejského lze zcela určitě souditi na blud, který nauka Ariova o Kristu obsahuje. Podle Aria jest jediné Otec ve vlastním smyslu Bůh, Syn však jest jen tvor. Syn má tedy časový počátek své existence, byl učiněn z ničeho pouhou vůlí Boha Otce, jako všecky ostatní stvořené bytosti. Než stvořil Bůh svět, stvořil Syna, aby skrze něho stvořil svět. Mimo něho má Bůh v sobě ještě jiného Loga, jinou moudrost, jinou moc, skrze kterou Kristus stal se Logem neb Synem. A proto se Synem nazývá jen v nevlastním smyslu. Jako tvor jest Kristus

[1]) Denzinger 59.

jak ve své přirozenosti, tak i ve své vědě a své vůli stálým změnám podroben. Poněvadž však Bůh předvídal, že zůstane po celý život dobrým a svatým, proto mu již předem udělil slávu, kterou si později jako člověk zasloužil. Proto není Kristus Bohem podle přirozenosti, nýbrž toliko podle účasti v přirozenosti Božské čili podle pouhé milosti. Podle přirozenosti se od Otce podstatně různí. A nemá-li přirozenosti Božské, nemá také Božských vlastností a dokonalostí. Zejména mu chybí Božská věda. Proto také nezná dokonale Otce, ba ani sama sebe.[1])

Blud Ariův má své kořeny ve filosofii Platonské a pozdějších větvech jejich, v nauce Philonově o Logu a v neoplatonismu.

Podle Platona existoval od věčnosti Bůh, říše ideí a beztvárná hmota. Bůh nazíraje na říši ideí jako na vzory všech věcí, vytvářel podle nich hmotu, až v tomto viditelném světě nynějšího tvaru a řádu nabyla.

Philo zahrnul a spojil ideální říši Platonovu v pojmu Loga, který stojí jaksi uprostřed mezi Bohem a světem. Podle jeho mínění jest rozdíl mezi Bohem a světem tak ohromný, že Bůh nemůže s ním vstoupiti do neprostředního styku. Prostředníkem tohoto vzájemného styku jest právě Logos, jenž se mu jeví jednak jako s mocí spojená Božská moudrost, která svět zároveň myslí a tvoří, jednak zase jako vzor či ideál světa, podle kterého Bůh svět stvořil.

Philonovu nauku o Logu vyvíjeli a vytvářeli dále Neoplatonikové. Kdežto podle Philona jest Bůh jakási ztrnulá naprostá monas, která mimo sebe na venek může působiti a se jeviti jen skrze Loga, představovali si jej Neoplatonikové jako nejvyšší dobro, zahrnující v sobě všecky dokonalosti, z něhož pak vychází jak vyšší duchový, tak nižší hmotný svět. Ačkoliv podle jejich názoru Logos není bytostí stojící mezi Bohem a mezi světem, nýbrž existuje v Bohu jakožto vnitřní projev jeho dokonalostí, přece není Bohu roven, nýbrž jemu podřízen. A proto bylo zcela přirozeno, že neoplatonismus razil cestu bludu subordinucismu, podle kterého Logos se liší od Otce svou přirozeností a nemůže býti než bytostí stvořenou.

Z tohoto bludu nedovedl se ani Arius vymaniti. Podle jeho názoru jest majestát Božský tak vznešený a vysoký, že není možno si mysliti, aby mohl Bůh sám neprostředně svět stvořiti, zachovávati a říditi k cíli mu vytknutému. K tomu má nezbytně třeba střední bytostí, a tou jest Logos. A poněvadž mezi Bohem a světem nemůže býti střední bytosti Božské, proto Logos nemůže býti s Bohem jedné a téže přirozenosti, nemůže býti od věčnosti od Boha zplozen, nýbrž může býti jen tvorem, který sice svou dokonalostí, svou vědou a mocí převyšuje všecko ostatní tvorstvo, ale při tom jest přece jen tvorem, jenž má nutně všecky vlastnosti z pojmu bytosti stvořené plynoucí.

[1]) Cf. Leonh. Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athanasius, S. 23 fl.

V Bohu není vnitřních východů (processiones), zejména není v něm věčného plození. Neboť co jest zplozeno, jest učiněno. A poněvadž jest Logos zplozen, proto plození spadá v něm se stvořením v jeden pojem. Co však vedle Boha existuje, jest zplozeno, jest z ničeho učiněno, existuje v čase, jest konečno a podmíněno, jest bytostí stvořenou. Jen Bůh Otec jest naprosto nade vším a proto také přede vším, on jediný jest „ἄναρχος“, jest „principium sine principio“, vše ostatní má v něm svůj princip a původ (ἀρχήν).

Podle toho jest o bludu Ariově říci: Arius vychází z liché idee o Bohu, jehož si představuje v jeho nekonečnosti a naprosté nezávislosti tak v sobě uzavřeného, že nemůže z ní vystoupiti a na venek mimo sebe se jeviti.

Nekonečný Bůh jest od konečného světa naprosto odloučen, rozdělen a vzdálen, že není mezi nimi vůbec poměru. A jelikož by takto bylo stvoření a vznik světa zhola nemožno, proto stvořil Bůh napřed Loga, a teprv skrze něho stvořil svět.

Na prvý pohled patrno, že Arius si sám odporuje. Je-li naprosto nemožno, aby Bůh vstoupil v nějaký styk s tímto světem, pak nemohl vůbec žádné bytosti mimo sebe stvořiti. A poněvadž i Logos jest bytostí konečnou, omezenou, podmíněnou a časovou, třeba by svou dokonalostí převyšoval veškeren svět, proto podle zásady Ariovy nemohl právě tak stvořiti Loga, jako nemohl stvořiti ostatního viditelného a neviditelného světa. A nemůže-li Bůh vstoupiti s tímto světem v neprostřední styk, pak jest nepochopitelno nejen stvoření Loga, nýbrž také stvoření světa skrze Loga. Neboť moc tvůrčí jest věcně sama postata Božská. A nemůže-li Bůh se žádnou bytostí, která mimo něho existuje, se sděliti o svou Božskou přirozenost, nemůže také na ni přenésti své moci tvůrčí, s jeho všemohoucnosti věcně totožné.

Ačkoliv blud Ariův odporuje samé podstatě nauky zjevené a uráží všechen křesťanský náboženský cit, přece nabyl v krátké době většího rozšíření a účinnějšího vlivu na veškeren křesťanský svět, než každá dosavadní herese. Příčina tkví v tehdejších politických a společenských poměrech. Když křesťané po staletém krvavém pronásledování nabyli konečně pod císařem Konstantinem ediktem milánským (r. 313) úplné svobody, přijali přemnozí pohané křest jen ze světských důvodů bez vnitřního přesvědčení.

V prvých dobách křesťanských bylo v rozumu a srdci křesťanů, obzvláště náležejících k třídám vzdělaným, ještě mnoho pohanského kvasu. A to platí zejména o Církvi východní, ve které nový křesťanský život byl na základě vzdělanosti řecké budován. V této době stýkaly se v myšlení a cítění tehdejších křesťanů, odchovaných namnoze názory filosofie řecké, dva z konců protivné ideové světy: svět pohanský a svět křesťanský. Mnozí křesťané, i když vyznávali víru křesťanskou, byli až příliš vžilí ve filosofii řeckou, než aby se mohli úplně vzdáti všech nauk jejich

které od nejútlejšího mládí takořka ssáli v sebe s mlékem mateřským, a svým myšlením a cítěním se přizpůsobiti pravdě křesťanské. Největší obtíže působila křesťanům na východě zjevená nauka o Nejsvětější Trojici Božských osob v jedné a téže Božské podstatě či přirozenosti a o vtělení druhé Božské osoby. A proto Církev sv. od počátku svého trvání byla nucena se vší rozhodností hájiti těchto dvou nejzákladnějších a nejdůležitějších pravd Zjevení Božího proti různým kacířům, jako proti Gnostikům, Antitrinitářům, Ariánům, Nestoriánům, Monofysitům. Proto také byly všecky sněmy všeobecné, od sněmu nicejského I. r. 325 až do IV. cařihradského r. 869, slaveny vesměs na východě. Ačkoliv Církev římská svými dogmatickými dekrety na těchto sněmech přijatými a prohlášenými slavně obhájila nauky zjevené, přece si tím mysli Řeků, kteří se odsouzením bludů mezi nimi vzniklých ve své národní hrdosti cítili bolestně dotčenými, tou měrou odcizila, že propast mezi obojí církví se pořád více šířila, až konečně vedla k úplné odtržce Církve východní od Církve západní.

d) Blud unitarský.

V době reformatorské popírali Božství Krista Pána Unitaři také Sociniány zvaní podle zakladatelů Fausta a Laelia Socina zvaní. Podle jejich nauky jest

1. Kristus pouhý člověk a nazývá se v Písmě sv. jen allegoricky Synem Božím, jest tedy Synem Božím jen z pouhé milostivé adopce, tak jako každý člověk spravedlivý. Zemřel, aby nám dal dobrý příklad a nikoliv aby nás vykoupil.

2. Duchem Sv. sluje v Písmě sv. jakási moc Božská, která není vlastně ničím jiným, než evangeliem Pána našeho Ježíše Krista.

3. Člověk přichází na svět ve stavu, ve kterém byl původně Adam stvořen. Hříchem Adamovým nebyla přirozenost lidská porušena, proto může člověk svými přirozenými silami a pomocí Božskou ctnostný život vésti a tak posledního cíle svého, věčné blaženosti dojíti.

Jak patrno, jest podle nauky unitářské pouhý rozum lidský jedinou normou, která určuje, co má k dosažení spásy věčné věřiti.

Také mezi protestanty popírají mnozí Božství Krista Pána, tvrdíce, že nauka tato nenáleží k základním článkům víry křesťanské. Rovněž i racionalisté, k nimž v nynější době náleží veliká část naší tak zvané intelligence.

e) Moderní blud popírající Božství Krista Pána.

Ačkoliv každá protestantská sekta zcela libovolně z nauky zjevené obsažené v Písmě sv. si vybírala a předmětem svého vyznání učinila, co se jí subjektivně pravdou býti zdálo, přece žádná až na sektu Unitářů čili Sociánů se nedotkla Božství Krista Pána. Jest sice pravda, že protestantismus svým principem, podle kterého má každý křesťan úplnou svobodu, Písmo sv. vykládati, jak jeho rozum za dobré uzná, vede logicky k popření

všech tajemství, t. j. všech pravd zjevených přesahujících rozum lidský. A poněvadž pravda vtělení Syna Božího, jímž se Bůh stal člověkem, jest jedním z nejvyšších tajemství Zjevení Božího, bylo zcela přirozeno, že protestanté, kteří zásadu Lutherovu až do jejich nejkrajnějších důsledků vyvinuli, byli nuceni i Božství Kristovo popírati. Avšak k tomuto konci nedospěla žádná sekta protestantská jako společnost náboženská, i když jednotliví její přívrženci, ba i duchovní vůdci se neštítí zcela veřejně o Božství Krista Pána nejen pochybovati, nýbrž je i rozhodně popírati.

Církev katolická hlásala od svého počátku a hlásá dosud Božství Krista Pána jakožto základní pravdu svého symbola a vylučovala a vylučuje ze svého lůna každého, kdo by tato tajemství tvrdošíjně popíral. Toho si byli vždy nejen kněží, nýbrž i laikové vědomi a proto nikdo z nich, kdo nechtěl svazku svého z Církví přetrhnouti, se neodvážil tajemství vtělení Syna Božího a následovně Božství osoby Kristovy jakýmkoliv způsobem popírati. Teprv v poslední době měli někteří bohoslovci katoličtí, hlavně ve Francii, Italii a v Němcích tu odvahu, přistoupiti na stranu liberálních theologů protestantských a Božství Krista Pána zásadně popírati. A poněvadž tito katoličtí bohoslovci stojíce na stanovisku všeobecného evolucionismu jak v životě hmotné přírody tak i pokolení lidského, popírali nejen toto základní dogma víry katolické, nýbrž každé positivní náboženství, ano i existenci osobního, mimosvětového a nadsvětového Boha, proto papež Pius X. požehnané paměti nazval vším právem tuto modernistickou nauku souborem všech kacířství a odsoudil je se vší možnou rozhodností Encyklikou „Pascendi dominici gregis“ ze dne 7. září 1907 a již před touto Encyklikou dekretem S. Off. „Lamentabili“ z 3. července téhož roku zavrhl 65 thesí, v nichž hlavní bludy modernistické zahrnul. These 27. až do these do 38. incl. jednají o osobě Kristově.

Podle bludu modernistického nelze prý Božství Kristovo z evangelií dokázati. Tento katolický věročlánek dovodila prý zbožná mysl křesťanů prvých století z pojmu o Messiáši, jejž křesťané od Židů přijali a tak zveličili, až z lidského Messiáše, na něhož Starý zákon Židy připravoval, učinili osobu Božskou spojenou s přirozeností lidskou (these 27). Kristu prý ani na mysl nepřipadlo, se pokládati za Messiáše a také domnělé zázraky jeho neměly za účel, dokázati jeho povolání messianské (these 28). A proto prý historická osobnost Kristova stojí hluboko pod osobností, z níž Církev učinila článek víry (these 29). Zcela jiný jest Kristus historický a zcela jiný jest Kristus, v něhož křesťané jako v Boha a člověka věří. Kristus historický jest pouhý člověk, z něhož jen subjektivní víra křesťanská utvořila také Boha.

Všechny výroky evangelií, ve kterých se činí zmínka o „Synu Božím“, znamenají prý toliko Messiáše, jenž podle očekávání Židů měl založiti mocné království židovské a tímto královstvím podmaniti všechny národy světa panství židovskému. (These 30).

Nauka, kterou o Kristu hlásal sv. Pavel, sv. Jan a všeobecné sněmy nicejský (325), efeský (431) a chalcedonský (451) není nikterak naukou, kterou podle svědectví Písma sv. Kristus sám o sobě hlásal, nýbrž jest pouhým subjektivním přesvědčením, které si o něm zbožná mysl prvých křesťanů vytvořila. (These 31). A proto prý nelze srovnati smyslu jednotlivých textů evangelických se smyslem, kterému učí katoličtí theologové naší doby o sebevědomí a o nemylné vědě Kristově.

I kdybychom připustili, že Kristus na počátku svého vykupitelského úřadu nestavěl své messiánské důstojnosti a svého Božství tak určitě a jasně do popředí, jak učinil na konci svého veřejného úřadu při svém úředním výslechu u velekněze Kaifáše, přece Kristus při každé dané příležitosti nejen sobě připisoval, ale zcela zřejmě dokazoval své Božské vlastnosti. Zde poukazujeme toliko na 5. hlavu evangelia sv. Jana. Když Kristus jedné soboty u rybníku Bethesdy uzdravil člověka již osmatřicet roků nemocného a Židé ho pronásledovali, že porušil tímto uzdravením den sobotní, tu Kristus jim pravil, že sám od sebe nemůže nic činiti, leč co vidí, že činí Otec. A jako Otec i v den sobotní svět zachovává a svou prozřetelností řídí, a jako mrtvé křísí a oživuje a neruší tím posvátnosti dne sobotního, tak i on tím, že uzdravil nemocného, nemůže rušiti soboty. A v další své odpovědi praví, že Otec nesoudí nikoho, ale že veškeren soud dal Synu, aby všichni ctili Syna, jako ctí Otce, a že kdo nectí Syna, nectí také Otce. A proto ho chtěli Židé usmrtiti, nejen proto, jak podotýká sv. evangelista, že porušil den sobotní, nýbrž také proto, že Boha nazýval Otcem svým čině se rovným Bohu. Také nelze popírati, že se Kristus hned na počátku svého veřejného úřadu prohlásil nejen za Messiáše ve Starém zákoně přislíbeného, nýbrž také za vševědoucího Boha, jenž svou kardiognosí ženě samaritánské u studně Jakubovy odhalil celý její dosavadní život. Ačkoliv na hoře Taboru zjevil svou Božskou slávu jen třem vyvoleným učedníkům, pravil o sobě po zázračném rozmnožení chlebů před mnohými svědky, že jest chlebem života, a že ten, kdo z tohoto chleba bude jísti, nebude již lačněti, nýbrž že bude míti život věčný. A když mnozí z posluchačů se nad těmi slovy horšili a jej opustili, tu se tázal apoštolů: „chcete-liž i vy odejíti?“ A sv. Petr mu na jeho otázku odpověděl: „Pane, ke komu půjdeme? Ty máš slova života věčného. A my jsme uvěřili a poznali, že ty jsi Kristus Syn Boží“.[1]) Že Kristus byl si vždy vědom své messiánské důstojnosti a svého Božství, o tom podávají jak sv. Jan, tak i synoptikové mnohé jiné doklady, které jsme již dříve při důkazu Božství Kristova uvedli. — Také poukazujeme zde na důkazy již dříve uvedené, ze kterých jest patrno, že Kristus měl dvojí vědu, Božskou a lidskou, a že jeho věda lidská, která mu jako hlavě Církve a veškerého lidského

[1]) Jan 6, 69, 70.

pokolení a jako budoucímu soudci živých i mrtvých příslušela, vylučuje nejen každý omyl, nýbrž i každou nevědomost, která se příčí jeho důstojnosti lidské v obojím naznačeném směru. A proto vším právem zavrhl sv. Otec Pius X. 32. modernistickou thesi, která zcela zřejmě v sobě zahrnuje popření nejen messianské důstojnosti, nýbrž i Božské přirozenosti Kristovy.

Další blud modernistické nauky odsouzený v thesi 33. syllabu Pia X. tvrdí, že každý, kdo nepředpojatě o životě Krista Pána, jak jej líčí evangelisté, uvažuje, jest nucen připustiti, buď že Kristus o neprostředním příští Messiáše byl na omylu, aneb že větší část jeho učení, jak je Synoptikové vypravují, není věrohodna, nýbrž že teprv později do evangelií zcela nesprávně byla vsunuta. Tato these útočí na Božství Kristovo tímto dilemmatem. Jsou-li synoptická evangelia authentická, pak se Kristus očividně mýlil, poněvadž očekával příchod Messiášův k poslednímu soudu v nejbližší době. Pak-li se však strany času druhé parusie nemýlil, pak nejsou evangelia věrohodna. — První část dilemmatu popírá Božství Kristovo přímo. Neb byl-li Kristus podroben bludu a klamu, nemohl býti Božskou osobou, která se nemůže mýliti. Část druhá v tomto dilemmatě popírá Božství Kristovo nepřímo. Jsou-li v evangeliích obsaženy nepravdivé zprávy, pak jim vůbec nelze věřiti. A nelze-li jim věřiti, nelze z nich také Božství Krista Pána dokázati.

Co se týká druhé parusie Kristovy, jest míti na zřeteli, že Kristus v její předpovědi (Mat. hl. 24, Mar. hl. 13, Luk. hl. 21), tak jak proroci vůbec činí v proroctvích budoucích věcí, spojuje dvě zcela různé historické události a to: zkázu Jerusaléma a konec světa s posledním soudem na to následujícím. Z toho však nikterak neplyne, že na zkázu Jerusaléma bude poslední soud neprostředně následovati. Ačkoliv Kristus konec světa a po něm následující poslední soud zcela jasně předpověděl, přece nám strany doby, kdy nastane konec světa a poslední soud, nic určitého nezjevil a to hlavně za tím účelem, abychom vždy nad svým životem bděli a proto v každé chvíli byli připraveni na jeho druhou parusii, která u každého člověka započne hned po smrti při zvláštním soudu a se dovrší při soudu posledním, při němž Božský Spasitel, jako budoucí jeho soudce, na věky rozhodne příští osud jeho. Ačkoliv Kristus i jako člověk věděl zcela určitě, kdy se každému jednotlivému člověku zjeví při zvláštním a veškerému člověčenstvu při posledním všeobecném soudu, přece praví, že „o dni a hodině tohoto soudu (totiž soudu posledního) neví nikdo, ani andělé nebeští, leč Otec sám“.[1]) Avšak tím nepraví, že o době tohoto soudu vůbec neví. Věděl o něm, jako Bůh, což se rozumí samo sebou, ale věděl o něm i jako člověk, ovšem vědou nesdělitelnou. Byl-li Kristus člověk hlavou veškerého lidského pokolení, ano veške-

[1]) Mat. 24, 36.

rého tvorstva, pak ho nemohlo býti nic tajno, co se tvorstva vůbec týkalo, a proto musil znáti den i hodinu soudu posledního.

A poněvadž Kristus zcela určitě znal hodinu posledního soudu, i když jí z uvedené příčiny nechtěl zjeviti pokolení lidskému, proto jest prvá část uvedeného modernistického dilemmatu zcela nesprávná, z čehož nutně plyne nesprávnost i druhé jeho části. Neboť byla-li Kristova předpověď posledního soudu zcela správná, pak jest také správná dějeprava synoptiků, kteří o ní právě tak referují, jak ji z úst Spasitelových neprostředně neb prostředečně slyšeli.

Dále útočí modernisté na Božství Kristovo v thesi následující (34) tímto způsobem: Žádný kritik, t. j. žádný soudný člověk nemůže Kristu připisovati neobmezené vědy leč jen pod podmínkou odporující jak pravdě historické, tak i mravnímu citu, že Kristus člověk ačkoliv byl opatřen vědou Božskou, přece prý nechtěl o mnohé její pravdy se svými učedníky a s lidským pokolením se sdíleti.

Blud této these jest očividný. Nebo ani Církev ani žádný katolický theolog nepřipisuje Kristu člověku neomezené a nekonečné vědy, která může náležeti jen Bohu. A poněvadž si Kristus tuto vědu skutečně připisoval, musí býti pravým Bohem. Jako Bůh nemohl Kristus s člověčenstvem se sdíleti o veškeru svou vědu Božskou. Neboť konečný rozum lidský nemůže nikdy v sebe pojati a chápati pravdy nekonečné, kterou jest Bůh sám. Ale poněvadž jest Kristus i jako člověk nad veškero člověčenstvo nekonečně vyvýšen, proto jest také jeho lidský rozum opatřen vědou, která jest nad vědou lidskou tak vysoko povznesena, že se jí věda ani jednotlivce ani celého lidského pokolení nevyrovná. A o tuto lidskou vědu se sdílel Kristus s lidským pokolením jen potud, pokud toho dílo jeho vykoupení žádalo. A proto nikterak neodporuje pravdě historické ani zbožné mysli věřících, pak-li Církev katolická připisuje Kristu jednak nekonečnou vědu Božskou, jednak také konečnou vědu lidskou, která však převyšuje všechny naše pojmy. Kdo by Kristu i jako člověku připisoval jakoukoli nevědomost aneb jakýkoli omyl, jak modernisté činí, již by tím popíral nekonečnou důstojnost jeho Božské osoby a tím již také jeho Božství.

Modernisté aby seslabili aneb zcela vyvrátili nejpatrnější a nejskvělejší důkaz Božství Kristova, jeho slavné z mrtvých vstání, tvrdí podle zavržené these 36., že toto z mrtvých vstání není dějem historickým, nýbrž pouhým dějem nadpřirozeným, jenž není nejen dokázán, nýbrž ani se vůbec nedá dokázati. Že Kristus vstal slavně z mrtvých, tato domněnka vznikla prý jen znenáhla v mysli věřícího lidu až konečně v ní tak hluboko utkvěla, že se stala nezvratným jeho subjektivním přesvědčením a tím také článkem víry křesťanské.

Nepřátelé Božství Kristova vědí dobře, že Kristus sám pravdu všech svých zázraků, které na důkaz svého Božství působil, po-

tvrdil a zpečetil hlavně svým z mrtvých vstáním, jak sv. Pavel výslovně píše ve svém 1. listu ke Korintským: „Nevstal-li Kristus z mrtvých, marné jest kázání naše, marná jest i víra naše, my pak se shledáváme i křivými svědky Božími, poněvadž jsme osvědčili proti Bohu, že vskřísil Krista, jehož nevzkřísil".[1])

A proto snaha jejich obzvláště v nynější době směřuje hlavně k tomu, vzkříšení Páně jako historický děj popříti. Za tím účelem vymýšleli a vymýšlejí dosud různé theorie, které však již při povrchní úvaze důvodů, o které tyto theorie opírají, jeví se býti tak absurdními, že žádného jen poněkud vážně myslícího ducha neuspokojují. A k těmto různým theoriím připojují modernisté theorii novou, podle které víra křesťanského světa v slavné z mrtvých vstání Páně jest pouhým výplodem fantasie věřícího lidu, který osobu Kristovu, na níž původně nebylo nic nadpřirozeného, nerci-li Božského, ve zbožném svém zanícení pořád více obetkával nadlidskými vlastnostmi, až z ní konečně učinil osobu nadpřirozenou, ano Božskou se všemi vlastnostmi Božskými. Proto také prý vybájil a Kristu připsal mnoho domnělých zázraků a mezi těmi hlavně také jeho z mrtvých vstání a na nebe vstoupení.

Jak absurdní jest tato domněnka, plyne již z toho, že ss. apoštolé původně sami ve vzkříšení Páně nevěřili a teprv tenkráte v ně uvěřili, až se jim Kristus na různých místech a za různých okolností zjevil, své rány jim ukázal a je vyzval, aby hmatem a dotekem jeho ran se přesvědčili, že má totéž tělo, ve kterém byl ukřižován a zemřel. A ss. apoštolé skutečně teprv tenkráte uvěřili v tento zázrak, až se stali jeho očitými svědky. A když po zeslání Ducha Sv. se rozešli do veškerého světa a hlásali víru v Krista ukřižovaného, vždy víru tuto především jeho slavným vzkříšením dokazovali, nedbajíce toho, že učení o Bohu ukřižovaném bylo Židům velikým pohoršením a pohanům hotovým bláznovstvím. A poněvadž víru tuto hlásali a hájili proti hluboce zakořeněným předsudkům celého tehdějšího světa, jest naprosto vyloučena možnost, že by byl tehdejší svět v nejhlubších svých útrobách zaujatý proti jejich učení sám ze sebe vymyslil a Kristu přisvojil zázrak slavného jeho z mrtvých vstání. Tato theorie modernistická jest právě tak absurdní, jako všechny ostatní theorie, kterými nevěra dosud se snažila zázrak vzkříšení Páně popříti.

A proto jsou rovněž tak absurdní všechny sousledky, které modernisté z této theorie dovozují.

Ačkoliv vzkříšení Páně jest dějem nadpřirozeným, jako každý jiný zázrak, který Kristus působil, přece jest dějem historickým, jenž se stal v tomto viditelném světě, a proto také ss. apoštolé hlásali jej jako děj historický veškerému světu a věřící také v něj jako v děj historický věřili. A proto nelze tohoto

[1]) 15, 14, 15.

děje zaměňovati, jak modernisté podle these 37. se bludně domnívají, s nesmrtelným životem, kterého se Kristus po své smrti stal u Boha účastným.

Z nauky, kterou modernisté popírají Božství Kristovo jest patrno, do jakých hlubin absurdností a pitomostí upadá duch lidský, jenž ve své pýše se nechce podrobiti nauce Božského Spasitele, jenž o sobě pravil, že jest světlo světa a že jest cesta, pravda a život, a že mimo něho není jiné cesty, jiné pravdy a jiného života oblažujícího člověka pro čas i věčnost. Stal-li se však jednou Syn Boží člověkem, aby člověčenstvo smířil s Otcem nebeským a otevřel mu bránu vedoucí k životu věčnému, — a že se jim Syn Boží skutečně stal a člověčenstvo svou smrtí vykoupil, dokázal svou naukou, svým životem, svými zázraky a mezi těmi především svým slavným z mrtvých vstáním, — pak nevěra na věky nedokáže opak toho. A proto všecky důvody, kterými chce své tvrzení dokázati jsou klamné a lživé.

Každý blud musí konečně sloužiti k vítězství pravdy. A proto již nyní vidíme, že bludy, kterými modernisté se snažili vyvrátiti nauku Církve sv. o nemylném jejím úřadě učitelském, o inspiraci Písem sv., o povaze Zjevení Božího, o svátostech, o primátu římského papeže, hlavně však o Synu Božím vtěleném, a tak uvésti rozvrat nejen do života lidu věřícího, nýbrž i do smýšlení a života duchovenstva, přispěly účinně k oživení a prohloubení víry katolické a k sjednocení jak kleru, tak i laiků s Apoštolskou Stolicí. Slavným odsouzením těchto bludů byli jejich původci a hlasatelé přinuceni, buď se jich úplně zříci, aneb z Církve vystoupiti. Mnozí z nich odpřisáhli své bludy a vrátili se s nachýlené plochy, na které se octli, zase k jednotě Církve katolické, kdežto někteří, kteří i po uveřejnění Encykliky: „Pascendi dominici gregis“ a dekretu: „Lamentabili“ stáli tvrdošíjně na zavržených bludech, buď sami z Církve vystoupili aneb byli z ní vyobcováni. A tak se zase nyní na všech theologických fakultách a ústavech hlásá dorostu kněžskému jednomyslně nauka, kterou Kristus hlásal a kterou svěřil Církvi věřící, aby ji neomylně zachovávala a jí oblažovala lidské pokolení až do skonání světa.[1])

§ 49.

Blud moderní popírající historičnost osoby Kristovy.

Všechny dosavadní bludy týkající se osoby Kristovy popíraly nějakým způsobem buď jen člověčenství aneb Božství Krista Pána. O historické pravdě osoby Kristovy nikdo z těchto bludařů nepochyboval. Blud, jenž popírá samu historičnost existence Kristovy, jest teprv zoufalým výplodem nevěry poslední doby. Kristus, Bůh a člověk v jedné Božské osobě, jest moderním nevěrcům pomyslem tak neobyčejným a zvláštním, že se

[1]) Dr. Franz Heiner, Der neue Syllabus. Mainz 1907, S. 114—159.

svého atheistického stanoviště naprosto nevědí si s ním rady. Neexistuje-li vůbec Bůh, bytost nadsvětová, vševědoucí a všemohoucí, jak jest možno, aby sestoupil na tento hmotný svět, stal se člověkem, jako člověk žil, trpěl a zemřel? A když existuje ona nadsvětová Božská bytost, ale nemůže-li se mimo přirozený řád světový člověku zjeviti a povznésti život jeho do sféry vyšší, přesahující všecky přirozené síly jeho, do sféry nadpřirozené účasti v přirozenosti a životu Božím, jak mohl Bůh státi se člověkem a povýšiti lidskou přirozenost k důstojnosti Božské osoby? Podle atheistického a naturalistického stanoviska jest Božství Krista Pána zhola vyloučeno. Ale jak jest potom možno vysvětliti a pochopiti vůbec osobnost Krista Pána, jenž si tak často a tak určitě, rozhodně a jasně Božství připisoval a toto své Božství nekonečnou řadou divů a zázraků potvrzoval? I nejzuřivější nepřátelé Božství Kristova vidí v něm ideální vzor nejdokonalejšího mravního života lidského. Ale tímto vzorem by nebyl, kdyby si byl připisoval Božskou přirozenost, které neměl, a tak nejen své neprostřední učedníky, nýbrž veškeren svět klamal.

Tento zcela mimořádný, ve veškerých dějinách lidských zcela ojedinělý zjev, příčí se tak rozhodně všem základním zásadám, na nichž moderní nevěra svůj názor na svět a na život buduje, že jí nezbývá, než tvrditi, že osoba Kristova jest osobou toliko vybájenou, že Krista, Boha a člověka, ale ani Krista pouhého člověka vůbec nikdy nebylo.

Není zajisté potřebí absurdnost tohoto moderního bludu obšírně dokazovati. Tu stačí jen několik poznámek.

Ve veškerých dějinách lidského pokolení od jeho počátku až do doby nynější není historické osobnosti, jejíž existence, život a působnost, jak jsme již dříve pravili, by byly tolika věrohodnými svědky dokázány, jako osoba Kristova. O historickém ději osoby Kristovy, jeho životu, jeho nauky, jeho zázraků byli všichni apoštolé a učedníci Páně přese všecku svou počáteční nevěru v Kristovo Božské poslání konečně tak přesvědčeni, že toto své přesvědčení krví zpečetili. Jediný Jidáš ho zradil, ale potom pro tuto zradu si zoufal. Jediný Petr ho zapřel, ne tak z nevěry, jako z pouhé bázně, ale pak celý život svůj tohoto hříchu litoval.

Ss. apoštolé viděli nepřehlednou řadu nejrůznějších zázraků, které Kristus před jejich zraky po celou dobu svého veřejného působení působil. A tento divotvorce pravil o sobě, nejen že jest synem člověka, ale že jest také vševědoucí, všemohoucí, že má s Bohem Otcem jednu a touž věčnou přirozenost atd.

Ačkoliv ss. apoštolé byli většinou jen nevzdělaní rybáři, přece měli zdravé smysly a zdravý rozum a proto nemohli jinak souditi, než že Kristus musí býti pravým Bohem a člověkem v jedné Božské osobě.

Dějepisnou pravdu osoby Kristovy dokazuje také světodějný děj existence Církve katolické. Že tato Církev existuje, o tom přece nikdo nemůže pochybovati. Dějiny církevní i světské při-

pisovaly i připisují dosud založení její jediné a výhradně Kristu. Není-li však Kristus historickou osobou, pak ať mám ti, kteří Krista prohlašují za osobu toliko vybájenou, povědí, kdo Církev katolickou založil. Nezaložil-li ji Kristus, pak nemá vůbec zakladatele, což jen pomysliti jest očividná absurdnost. Podle zákona příčinnosti musí každý účin míti svou dostatečnou příčinu. A přece jest Církev katolická existující přes 19 set let zjev v dějinách tak skvělý a zářný, že ho žádný rozumný člověk nemůže popírati. A pak-li ho přece někdo popírá, pak podává patrný důkaz, do jakých absurdností zabíhá člověk, jenž v Božství Krista Pána nechce věřiti.

§ 50.

Blud Nestoriův popírající v Kristu jednotu osoby.

Nestorius o Božství našeho Spasitele nikdy nepochyboval. A proto také s Otci nicejskými souhlasil s definicí Božství Kristova vyjádřenou slovy: „ὁμοούσιος τῷ πατρί“. Jemu byl Kristus podle svého Božství zplozen z podstaty Otce, byl Stvořitelem nebe i země, i své vlastní matky, byl od věčnosti, jako Otec, byl z lůna Otcova před dennicí zplozen, a při tom nebyl přece stvořen. Žádné smrtelné oko ho nevidělo, žádná smrtelná ruka se ho nedotkla. Není podroben strasti, změně, zničení, podle slov proroka Malachiáše: „Neboť já Hospodin a neměním se“.[1])

Nestorius nazývá Krista jmény, jež co nejjasněji a neurčitěji jeho Božství vyjadřují. Nazývá ho Bohem Logem, Logem Páně, Logem Božím, Slovem, jež bylo od počátku, Bohem dokonalým, způsobou Boží (μορφὴ θεοῦ), Božskou přirozeností, Božskou podstatou a bytností, jednorozeným Synem Božím, Pánem a držitelem Božství, Stvořitelem věků, Pánem všech věcí. Tyto a podobné výrazy, kterými o Kristu mluví, vyjadřují Božství tak jasně, že nemůže býti o pravověrnosti Nestoriově v této základní pravdě křesťanské ani nejmenší pochybnosti.[2])

Nestorius nebloudil také v nauce o lidské přirozenosti Kristově. Učil zcela správně, že Kristus jest dokonalý člověk, jenž jest svou přirozeností nám podoben a proto také člověk jako my. Není tedy jako čtověk pouhým fantomem a bludným přeludem naší obraznosti. Měl skutečné a pravé tělo lidské a rozumnou duši, která podobným způsobem jako všichni ostatní lidé pravdu poznávala logickými závěry. A tuto pravdu vyjadřuje nejrozmanitějšími výrazy. Nazývá jej přirozeností tělesnou, člověkem tělesným, tělem, přirozeností stvořenou, způsobou lidskou, praví o něm, že nebyl od věčnosti, nýbrž zrozen v čase, zrozen z Panny, rostl, až dosáhl mužného věku, jako každý jiný člověk, v něm jest dán světu potomek Abrahamův a Davidův, a proto ho má člověčenstvo pozdravovati slovy: ὁμοούσιος ἡμῖν“.[3])

[1]) 3, 6.

[2]) Cf. Dr. Leonhard Fent. Christologie des Nestorius. Kempten u. München 1910. S. 19 ff.

[3]) L. c. S. 24 f.

Z těchto a podobných slov, jakými Nestorius vyjadřoval lidskou přirozenost Kristovu, jest patrno, že smýšlel a učil zcela pravověrně o Kristu i jako člověku. V nauce o přirozenosti Božské a lidské v Kristu stojí Nestorius pevně na půdě katolické. Než tu nastává důležitá otázka, jakým způsobem jsou v něm tyto dvě různé přirozenosti spojeny. Ačkoliv Nestorius výslovně učí, že jest jen jeden Kristus (εἷς Χριστός), přece se jednota, ve které obě Kristovy přirozenosti spojuje, podstatně se liší od jednoty, ve které podle nauky katolické jest Božství a člověčenství v Kristu něčím jedním.

Nestorius vysvětluje tuto jednotu čtverým způsobem. 1. Buď prý lze tuto jednotu mysliti tak, že Božská přirozenost Kristova si přivlastnila a přisvojila lidskou přirozenost; 2. aneb že Logos se v přirozenost lidskou oblekl, jako když člověk obleče se v šat; aneb že 3. se v lidské přirozenosti Kristově jako v nějakém příbytku neb chrámu ubytoval, aneb konečně 4. že Logos přijal na sebe a k sobě připojil člověka, což vysvětluje v tom smyslu, že Logos žil ve spojení a společnosti člověka, že Logos přišel k člověku, jehož pak používal jako nástroje, jenž jsa ve všem jeho vůli podroben, veškerým svým životem se v něho vžil a konal to, co mu poručil.

Všecky tyto výroky a obraty, kterými Nestorius vyjadřoval svůj názor o spojení obou přirozeností v Kristu, měly však jen zakrýti jeho vlastní nauku o pouhém jejich mravním a nahodilém spojení. Z obou přirozeností stal se jeden Kristus, ale tento Kristus není jedna toliko osoba, nýbrž spojuje v sobě osoby dvě, Božskou a lidskou, které jsou mezi sebou spojeny jen zevně, jen nahodile a mravně, tak že i v tomto spojení má lidská přirozenost svou vlastní osobnost právě tak, jako přirozenost Božská. A proto jest Kristus bytostí složenou z osoby Božské a osoby lidské. Logos jest nejen něčím jiným, nýbrž také jiný, než Kristus člověk. Kristus Logos a Kristus člověk jsou sice co nejtěsněji spojeni, ale nejsou v Božské osobě Loga sjednoceni. Logos s Otcem soupodstatný sestoupil s nebe v Krista člověka, jenž byl vytvořen v lůně Marie Panny, a bydlel v něm jako v chrámu, obleknuv se v jeho osobu, v níž se jako v jasném a zářném zrcadle lidem zjevil. Kristus narozený z Marie Panny není Syn Boží, nýbrž syn člověka, a následovně Marie Panna není Bohorodičkou (θεότοκος), nýbrž jen Kristorodičkou (Χριστότοκος). Kristus Logos netrpěl, nýbrž trpěl jen Kristus člověk, Krista nelze nazývati ve vlastním smyslu Bohem, nýbrž jen člověkem. A proto nelze se také Kristu člověku klaněti. Ale poněvadž jest Kristus těsně spojen s Logem, jenž v něm až do jeho utrpení a smrti jako v chrámu přebýval, proto jest se mu, ale jen „per accidens", zároveň s Logem klaněti, podobně jako úcta, kterou vzdáváme Božstvu, jistou měrou přechází také na chrám, v němž přebývá, aneb úcta vzdávaná králi směřuje také ke královskému purpuru, v nějž jest oděn.

Nejrozhodnějšího a nejdůslednějšiho odpůrce nalezl Nestorius v patriarchu Cyrillu Alexandrinském, jenž vystihl ihned nebezpečí tohoto bludu pro veškero křesťanství. A poněvadž Nestorius hleděl své kacířství dvojsmyslnými výrazy záludně zakrýti a tak neprozíravé oklamati, sestavil sv. Cyrill proti němu svých dvanáct anathematismů, které na sněmu efeském r. 431 svolaném a slaveném hlavně na jeho popud a jeho přičiněním byly schváleny a za věročlánky prohlášeny. Z těchto anathematismů zní druhý: „Kdo by tvrdil, že Slovo Boha Otce se nespojilo s tělem podle osoby, (καθ' ὑπόστασιν, secundum subsistentiam, což někteří latinští interpreti přeložili slovy: secundum substantiam, neměníce ovšem pravého smyslu) a že není jeden Kristus se svým vlastním tělem a že jeden a týž není zároveň Bůh a člověk budiž z Církve vyobcován".[1]) A třetí: „Kdo v jednom Kristu dělí podstaty a po jejich spojení je slučuje jen tím svazkem, který záleží v pouhé důstojnosti, neb také v autoritě a moci a nenásleduje ze spojení přirozeného (καθ' ἕνωσιν φυσικήν), ten budiž z Církve vyobcován".[2]) Anathemismem pátým odsuzuje pak další blud Nestoriův, který nutně plyne ze dvojice osob v Kristu mravně spojených, že totiž Kristus jest pouhý theofor (bohonos) a že není pravý Bůh a přirozený Syn Boží, jenž se stal člověkem podobným nám lidem.[3]) Nazývá-li sněm spojení Božské a lidské přirozenosti v Kristu přirozeným, nemíní tím říci, že Božství a člověčenství Kristovo splynulo v jednu podstatu, nýbrž chce tím vyloučiti toliko mravní spojení obojí přirozenosti Kristovy a tím také zavrhnouti hlavní blud Nestoriův o dvojici osob v Kristu. A sněm chalcedonský (r. 451), ačkoliv nejednal hlavně o bludu Nestoriově, nýbrž Eutychově o splynutí obou přirozeností v přirozenost jednu, přece pokládal za nutné dualismus Kristových osob opět odsouditi a prohlásiti, že Kristus není ve dvě osoby rozdělen a rozloučen, nýbrž že jest Pán Ježíš Kristus jeden a týž se Synem Božím jednorozeným a Slovem Božím.[3]) A jelikož i po tomto dvojím slavném odsouzení blud Nestoriův ve východní církvi nevymizel, přikročil i V. všeobecný sněm (cařihradský II. r. 553) k opětnému jeho odsouzení, při čemž vzat zřetel ke všem možným způsobům, podle kterých Nestorius spojení osoby Kristovy a osoby Loga snažil se vysvětliti. Podle 4. can. tohoto sněmu není toto spojení z pouhé milosti, jako jest s Bohem spojen každý spravedlivý člověk, postavený v milosti posvěcující, ani není pouze podle působnosti, poněvadž Kristus jest s Logem tak těsně spojen, že ve všem svůj život přizpůsobuje Logu, ani podle důstojnosti, takže by velebnost Loga přecházela také na lidskou osobu Kristovu, a následovně

[1]) Denzinger 114.
[2]) Denzinger 115.
[3]) L. c. 117.
[4]) Ibid. 148.

ani podle rovné úcty, kterou jest osobě Krista člověka pro její spojení s Logem prokazovati, ani podle autority aneb pouhé vztažnosti její k Logu. Také nezáleží toto spojení v pouhé rovnosti citův a ctností Kristových s Logem, ani v pouhé shodě vůle jeho s vůlí Loga, nýbrž ve spojení Slova Boha s tělem oživeným rozumnou duší, kteréžto spojení se stalo podle subsistence, tak že v Kristu jest jen jedna a to složená subsistence (hypostase, osoba) a jeden jen Pán náš Ježíš Kristus, druhá osoba v Nejsvětější Trojici.[1])

§ 51.

Blud Adoptiánů.

Blud nestoriánský o dvou osobách v Kristu, osobě Božské a lidské, které jsou mezi sebou jen mravně spojeny, obnovili na západě ve Španělích tak zvaní Adoptiáni, kteří učili, že Kristus podle přirozenosti Božské jest pravým, podle přirozenosti lidské však jen přisvojeným či adoptovaným Synem Božím. Proto nazýváni také kacíři tito Adoptiány.

Stopy tohoto bludu lze ve Španělích dosti záhy pozorovati. Isidor Hispalenský vypravuje ve svém spise „De scriptoribus ecclesiasticis“, že Justinián, biskup z Valencie (r. 535), potíral sektu Bonosiánů, kteří Krista i podle přirozenosti Božské nazývali toliko přisvojeným, nikoliv však vlastním Synem Božím, kdežto pozdější Adoptiáni to pouze o lidské jeho přirozenosti tvrdili. Blud tento zavrhla synoda toletánská XI. (r. 675) slovy: „Tento Syn Boží jest svou přirozeností (totiž Božskou) Synem Božím, a nikoliv toliko adopcí“.[2])

V 8. století šířili blud tento Felix, biskup urgellský, a Elipand, arcibiskup toletánský. Felix byv r. 782 otázán Elipandem, možno-li Krista nazývati podle přirozenosti lidské pravým čili jen přisvojeným Synem Božím, odpověděl, že jen přisvojeným. Hned nato počali tito dva biskupové blud adoptiánský šířiti jak slovem tak pérem a získali v krátké době nemálo přívrženců nejen mezi biskupy ve Španělsku, nýbrž také mezi kněžími a laiky v jižní Gallii.

Jelikož sídlo biskupské v Urgelle náleželo k říši Karla Velikého, svolal panovník tento r. 792 synodu biskupů germánských a španělských do Řezna a r. 794 do Frankobrodu. Na synodě poslední vydali biskupové přítomní tak zvaný list synodální (epistolam synodicam), v němž praví: „Věříme a vyznáváme, že Syn Boží přede všemi časy bez počátku z Otce zrozený, s ním stejně věčný a soupodstatný, zrozením a nikoliv adopcí jest Synem Božím“. Tento list schválil také Karel Veliký a vydal jej zvláštním kapitularem jako státní zá-

[1]) Ibid. 216.

[2]) Cf. Clarum Vascotti (Jonnem Hrast) Instit. Historiae eccles. Goritiae et Cellejae 1869. p. 259; Denzinger 276.

kon všechny poddané jeho říše zavazující. Na to poslal arcibiskupy Ludrada Lyonského a Nefrieda Narbonnského do Španěl, aby bludaře s Církví katolickou smířili, což se jim také úplně podařilo. Felix Urgellský odpřisáhl v Achách r. 799 adoptianismus, byv o jeho bludu Alkuinem usvědčen. Jen Elipand v něm až do své smrti r. 810 tvrdošíjně setrval.

Ačkoliv adoptianismus ve Španělsku a v jižní Gallii, kde nejvíce byl rozšířen, po synodě frankobrodské přičiněním Karla Velikého brzo vymizel, přece o něm opětně jednala synoda friaulská r. 796, z čehož lze souditi, že i v severní Italii musil míti značný počet přívržencŭ. Synoda tato vydala zvláštní vyznání víry, v němž mezi jiným praví: „Zrození lidské a časové nepříčí se zrození Božskému a věčnému, neboť v jedné a téže osobě Krista Ježíše jest pravý Syn Boží a pravý Syn člověka; Syn člověka není jiný než Syn Boží.. Není Synem domnělým, nýbrž pravým, není přisvojeným, nýbrž vlastním, poněvadž se nikdy pro lidskou přirozenost, kterou na sebe přijal, od Otce neoddělil. A proto jej podle obojí přirozenosti vyznáváme jakožto vlastního a nikoliv toliko přisvojeného Syna Božího, poněvadž přijav na sebe lidskou přirozenost jest nesmísitelně a nerozlučitelně jeden a týž, zároveň Syn Boží a Syn člověka. Jest přirozeným Synem Božím podle Božství, přirozeným Synem Blahosl. Panny podle člověčenství, vlastním však Synem Otcovým podle obojí přirozenosti“.[1])

Kdežto nestorianismus a monofysitismus se v Orientě udržel až na naše doby, není po adoptianismu ani na východě ani na západě nejmenší památky.

§ 52.

Blud Monofysitů.

První známky tohoto bludu jeví se již v boji, kterým se utkal Cyrill Alexandrinský s Nestoriem a školou antiochenskou, která se klonila k nauce o dvojici osob v Kristu. Než někteří ze stoupenců Cyrillových snažíce se proti Nestoriovi obhájiti jednotné osoby v Kristu kladli na tuto jednotu takový důraz, že ji přenášeli i na Božskou a lidskou přirozenost jeho, učíce, že obě tyto přirozenosti jsou v Kristu jen jednou přirozeností. Slova „ἕνωσις φυσική,“ jimiž Cyrill Alexandrinský způsob spojení obou přirozeností v Kristu vyjadřoval, vykládali mnozí v ten smysl, že v Kristu jest jedna přirozenost Slova Boha tělem učiněná (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη). Je-li však v Kristu jen jedna přirozenost, která se stala tělem čili člověkem, pak se již ztotožňuje obojí jeho přirozenost Božská i lidská a tohoto ztotožnění nelze jinak mysliti, než že konečná přirozenost lidská se

[1]) Denzinger 3007.

v Kristu rozplynula v nekonečné přirozenosti Božské. A poněvadž blud tento připouští v Kristu jen jednu přirozenost, proto se také obyčejně nazývá monofysitismem.

Blud tento se pomalu a tajně počal šířiti na východě v klášteřích egyptských a řeckých a nalezl i v biskupech stoupence. Tak mu byli oddáni biskupové Accacius Mitilenský a Successus Diocerejský v Isaurii a i nástupce sv. Cyrilla na patriarchální stolici alexandrinské Dioscorus (444) postavil se v čelo herese potají již daleko rozšířené. Hlavní příčinou tohoto rozšíření bylo jednak zdánlivé úsilí stoupenců tohoto bludu hájiti pravověrné nauky o Kristu proti Nestoriovi, jednak však také přízeň cařihradských císařů, kteří, jak jen mohli, vyznavače a obhájce tohoto bludu chránili a podporovali. A když se cítili již dosti mocnými, odložili dosavadní nátvařku, pod kterou blud šířili, a počali jej veřejně hlásati, což jmenovitě učinil Eutyches, kněz a představený kláštera Akoimetů v Cařihradě (ἀκοίμητος slul ten, jenž se ke spánku na lože nekladl, tedy ten, jenž stále bděl). Muž tento byl již na sněmu efeském velmi horlivým odpůrcem bludu Nestoriova a vida, že se i po odsouzení, kterého se mu dostalo, stále se šíří, stěžoval si na to zvláštním listem zaslaným na papeže Lva I. Avšak při tom upadl do bludu právě opačného. Maje lichý pojem o hypostatické unii obou přirozeností v Kristu, domníval se, jako přirozenost lidská, jež nemá své sourodné osobnosti, se stává přirozeností Božské osoby Kristovy a v ní také s jeho Božskou přirozeností něčím jedním a jednotným, že tak také se stává něčím jedním a jednotným se samou přirozeností Božskou. Jak patrno, Eutychetovi nestačilo zbožnění (deificatio), jehož přirozenost lidská dochází v Božské osobě Kristově, zůstávajíc při tom úplně neporušena ve všech svých lidských vlastnostech, nýbrž myslil si toto zbožnění tak, že lidská přirozenost neprostředně a přímo vchází a se mění v přirozenost Božskou, tak že Kristus, jako jest jednou Božskou osobou, tak má také jednu toliko Božskou přirozenost.

První, jenž nebezpečí bludu Eutychetova jasně poznal, byl Eusebius, biskup dorilejský. Jelikož jeho soukromé pokusy, jimiž hleděl Eutycheta od jeho bludu odvrátiti, minuly se s účinem, podal na něho žalobu na sněmu cařihradském r. 440, v níž mu kladl za vinu, že jeho a jiné pravověrné biskupy viní z nestorianismu, ale při tom sám upadá v kacířství ještě nebezpečnější, než jest nestorianismus. Proto žádal, aby ho synoda předvolala a z kacířství usvědčila. Než arcibiskup cařihradský Flavián, znaje jeho mocné přátele a stoupence, hleděl soukromně Eutycheta přiměti k odvolání jeho bludu a tak v dobrotě tuto spornou záležitost urovnati. Ale poněvadž všecko jeho úsilí bylo marné, nezbývalo mu, než žalobu Eusebiovu synodě cařihradské k rozhodnutí předložiti. Eutyches byl předvolán a vyzván, aby se vyjádřil, zda-li v jedné Božské osobě Kristově uznává dvojí neporušenou a úplnou přirozenost. Na to odpověděl, že vyznává spojení Krista ze dvou

přirozeností (ἐκ δύο φύσεων ἕνωσιν). Ale poněvadž tato odpověď nevylučovala bludu monofysitského, žádáno na něm určité odpovědi, zda-li také po spojení dvě přirozenosti v Kristu uznává. A tu podal vyjádření v ten smysl, že vyznává, že Kristus před spojením se skládal ze dvou přirozeností, po spojení však že vyznává jen jednu přirozenost. (Ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ).[1]) Eutyches spoléhaje na přízeň císaře Theodosia, kterou mu u něho jeho přátelé získali, odepřel se podrobiti arcibiskupu Flaviánovi a přijati dekret synody cařihradské proti jeho bludu vydaný. Zároveň appelloval na všeobecný koncil, který bez souhlasu Apoštolské Stolice byl svolán do Efesu. Papež Lev I. byv o tomto sporu spraven, poslal dogmatický list „ad Flavianum", v němž zjevenou nauku o jedné osobě a dvou přirozenostech v Kristu proti bludu Nestoriovu a Eutychetovu zcela jasně a určitě prohlásil a žádal, aby synoda Efeská, (zvaná později „latrocinium Ephesinum"), v tomto smyslu spor s Eutychetem rozhodla. Avšak Dioscurus, patriarcha alexandrinský (444—451), nepřipustil, aby tento list veřejně na synodě se četl, a dosáhl toho, že usnesla se na dekretu, jímž nauka, podle níž v Kristu po vtělení jsou dvě přirozenosti, byla prohlášena za nestorianismus. Dekret tento došel císařského schválení. Tím byl monofysitismus za článek víry pro celý východ prohlášen přes protest arcibiskupa Flaviána a papežských legátů, kteří list papeže Lva na arcibiskupa Flaviána synodě efeské předložili. Flavián byl synodou s arcibiskupské stolice cařihradské sesazen a papež Lev I. brzo potom Dioscurem exkommunikován. Konečně blud tento odsouzen dogmatickým dekretem všeobecným sněmem chalcedonským r. 451., o jehož významu později pojednáme.

§ 53.

Nauka monofysitská.

Kdežto Nestorius učil, že v Kristu jsou jak dvě přirozenosti, tak i dvě osoby, Božská Loga a lidská Kristova, tvrdil Eutyches zcela správně a tu souhlasil úplně z Církví všeobecnou, že v Kristu jest jen jedna osoba a to osoba Božská, osoba Loga, druhá v Nejsvětější Trojici. A této jednoty osoby Kristovy hájí jak Euchytes, tak i jeho stoupenci proti nestorianismu se vším důrazem. Herese Eutychetova záleží jediné v tom, že popírá v Kristu dvojí a připouští jen jedinou přirozenost a to přirozenost Božskou. A chtěje se vyhnouti výtce herese, tvrdí, že před vtělením byly v Kristu sice dvě přirozenosti, po vtělení že však jest jen jedna. Toto lišení jest však nerozumné a nesrozumitelné, poněvadž předpokládá buď preexistenci lidské přirozenosti Kristovy před jeho vtělením aneb tuto přirozenost si myslí jen jako pojem abstraktní. A mimo to jest nemožno, obě přirozenosti Kristovy spojiti

[1]) Mansi VI. 742, 743.

při vtělení v jedinou přirozenost. Vždyť Božská přirozenost Kristova jest nekonečná, lidská však konečná. A poněvadž ontologicky Božská a lidská přirozenost společnou jednotu vylučují, — co jest nekonečno, nemůže se státi něčím konečným a co jest konečno, nemůže se státi nekonečným, — proto také nelze logicky tuto dvojí jestotu spojiti v jestotu jednu. Tedy herese monofysická jest sama v sobě nerozumem a nesmyslem. Monofysité cítíce nemožnost spojiti to, co se s naprostou nutností vylučuje, snažili se svůj blud různými analogiemi jaksi vysvětliti a tak její nerozum rozumu lidskému zakrýti.

Tím nabyl monofysitismus různých tvarů.

1. Jedni tvrdili, že Božská přirozenost Kristova jeho člověčenství v okamžiku vtělení absorbovala čili pohltila, v sebe vssála a zcela ztrávila, tak že po vtělení úplně zmizelo, a zůstala v Kristu jen Božská přirozenost po vtělení právě tak, jako před vtělením.

Co však jednou existuje, nemůže nikdy úplně v niveč se obrátiti a tak zmizeti. Proto není možno, aby lidská přirozenost v Božské přirozenosti Kristově úplně zmizela. Absorbovati může jen bytost hmotná zase jen bytost hmotnou, která stojíc entitativně na témž stupni hmotenství, jen kvalitou se od ní liší. Tak absorbuje na př. velké kvantum vína jednu i více kapek vody do ní vlitých, tak že potom není ve víně po vodě ani nejmenší stopy. Nicméně i těch několik kapek vody ve víně úplně nezmizelo, i když smysly svými nemůžeme jich pozorovati a stopovati. Božská přirozenost jest však naprosto jednoduchá, a proto naprosto nepřipouští v sebe žádné konečné jestoty, kterou by jaksi v sebe vssála a tak se v ní sjednotila. Proto také nelze mysliti, že by se přirozenost lidská proměnila v Kristu v přirozenost Božskou. Mění-li se jedna věc ve věc jinou, musí obě věci býti složeny z materie a formy. Při změně případné mění věc jen zevnější tvar. Tak může dřevo zevně nabýti různých tvarů, v nichž vždy zůstává dřevem. Při podstatné změně ztrácí hmotné těleso podstatnou svou formu a nabývá místo ní jiné formy podstatné, jako na př. když chemicky se rozloží nějaká hmotná látka ve své prvky, které mají podstatně jiné vlastnosti, než má těleso z nich složené.

Avšak lidská přirozenost nemůže se v Božskou přirozenost proměniti ani případně ani podstatně. Případně: poněvadž Bůh jako bytost naprosto jednoduchá nemá případností. Ale ani podstatně: neboť při každé podstatné změně mění se jen podstatná forma hmotné věci, kdežto „materia prima“ přechází s terminu „a quo ad terminum ad quem“.

Poněvadž však Bůh nejsa bytostí hmotnou není složen z prvé látky (ex materia prima) a podstatné formy (ex forma substantiali), nemůže jedné formy ztratiti a druhé místo ní nabýti. A proto lidská přirozenost nemůže se ani podle těla ani podle duše v přirozenost Božskou proměniti. Proměně podle těla brání důvod uvedený; kdyby se však duše Krista Pána měla v Božskou při-

rozenost proměniti, pak by musila nabýti vlastností a dokonalostí Božských, což se však nedá naprosto rozumně mysliti.

2. Jiní vysvětlovali jednotu Božské a lidské přirozenosti v Kristu tak, že splynutím jejich Božská přirozenost přestává býti Božskou přirozeností a lidská lidskou, a že s obou vzniká přirozenost nová, která není ani Božskou ani lidskou, nýbrž přirozeností třetí, přirozeností boholidskou, podobně jako v přírodě z prvků se skládají tělesa složená, která se od svých živelných složek podstatně liší.

Tento způsob jednoty nedá se rovněž mysliti. Nekonečná bytost, jakou jest přirozenost Božská, zahrnuje v sobě ve stupni nekonečném všecky dokonalosti přirozenosti lidské. Proto nemůže se Bůh spojiti s člověkem tou měrou, aby Bůh přestal býti Bohem a člověk člověkem, aby z Boha a člověka povstala bytost třetí, která by v sobě obsahovala Boha a člověka jakožto pouhé své složky. Neboť složky jako složky jsou již svou přirozeností nedokonalé a této nedokonalosti se zbavují právě tím, že se spojují a spojivše se vespolně se doplňují. To vidíme patrně na př. na těle a duši lidské. Tělo nemajíc ze sebe ani života vegetativního ani animálního směřuje přirozeně k duši, z níž obojího tohoto života nabývá. A duše majíc mimo mohutnosti intellektuální také mohutnosti vegetativně-sensitivní potřebuje těla, aby tyto mohutnosti mohla jím a skrze ně jeviti. A proto člověk, který ze spojení těla s duší vzniká, není ani tělem ani duší, nýbrž jest podstatou novou, třetí, složenou z obojí částečné podstaty těla a duše, kterou nazýváme podstatou lidskou.

Avšak tímto způsobem nelze rozumně si představiti spojení Božské a lidské přirozenosti v Kristu a to jediné z toho důvodu, že Bůh jako bytost naprosto dokonalá, obsahující v sobě všecky skutečné a myslitelné dokonalosti, nemůže býti k jiné bytosti, kterou není on sám, poměrný, aby teprv spojením s touto poměrnou bytostí nabyl nějaké dokonalosti, které před tímto spojením ještě neměl. Nad Bohem nelze mysliti vyšší bytosti, v níž by Bůh spojením s jinou ještě bytostí nabyl teprv dokonalostí, kterých potřeboval, ale v sobě neměl, jako nad tělem a nad duší lidskou jest člověk, který v sobě zahrnuje dokonalosti, kterých nemá ani tělo ani duše v sobě. A proto nelze mysliti přirozenosti, která by nebyla ani Božská ani lidská, nýbrž jakási třetí. Poněvadž taková přirozenost jest naprosto nemyslitelná, proto nemá také žádná řeč lidská pro ni jména.

3. Z téhož důvodu jest také nemožno mysliti, že by se přirozenost Božská a lidská v Kristu smísila. Nerozum smísení obou přirozeností v Kristu dokazuje velmi případně sv. Jan Damašský. Kristus má, tak uvažuje, po vtělení přirozenost Otcovu, která jest nezměnitelná a proto každého smísení a slití neschopná, ale při tom má také přirozenost matčinu, která má v sobě všecky vlastnosti náležející přirozenosti lidské z Adama dovozené. Jsou tedy v Kristu po vtělení dvě přirozenosti. Avšak nemůže se státi,

aby jedna a táž přirozenost byla stvořena a nestvořena, aby měla počátek a zároveň ho neměla, aby byla podrobena utrpení a smrti a zároveň nebyla. A proto Kristus jest sice jedna osoba, v níž však subsistují dvě přirozenosti, Božská od věčnosti, lidská v čase. Kdyby však Kristus měl jen jednu ze dvou přirozeností smíšenou přirozenost, nebyl by ani s jednou ani s druhou soupodstatný. Každá jednoduchá přirozenost připouští jen jednu definici, vyjadřující to, co ji činí touto přirozeností, a co ji liší od každé jiné přirozenosti. Nemůže se však státi, aby dvě přirozenosti, z nichž každá se vyjadřuje svou zvláštní definicí a svým zvláštním pojmem, byly jedné a téže bytnosti. Kdyby tedy Kristus měl jen jedinou přirozenost, jak by mohl býti zároveň jedné a téže bytnosti s Otcem a s matkou? Neboť podle přirozenosti Otcovy jest Bohem, podle přirozenosti matčiny jest člověkem. Avšak Bůh a člověk nejsou jedné a téže přirozenosti. Neboť jako Bůh jest Tvůrcem, tak člověk jest tvorem. Není však možno mysliti, aby podle jedné a téže přirozenosti byl zároveň Tvůrcem a tvorem. Neboť by z toho následovalo, že zároveň a v témže vzhledě jest jako Tvůrce účinkující příčinou a jako tvor účinem této své účinkující příčiny. Bůh nemůže však býti zároveň Tvůrcem a tvorem, tvůrčí účinkující příčinou a účinem této příčiny.[1])

Tu patrno, jaké ontologické a logické nesmysly plynou z nauky monofysitické.

Jest věru s podivením, jak mohl tento blud, jenž přece tak zřejmě a jasně odporuje všemu rozumu a logickému myšlení, vzniknouti a na východě až na naše časy se udržeti, ačkoliv sněm chalcedonský (r. 451) se vší možnou jasností a zevrubností vysvětlil a prohlásil nauku zjevenou o osobě Kristově a jeho dvou přirozenostech, které ačkoliv obě subsistují v jedné hypostasi, druhé v Nejsvětější Trojici, přece touto jednotnou subsistencí ničeho na svých vlastnostech nepozbývají, takže Božská přirozenost zůstává Božskou a lidská lidskou se všemi vlastnostmi, které jednak Božské, jednak lidské přirozenosti jsou vlastní. A tyto dvě přirozenosti, ačkoliv trvají v Kristu od prvého okamžiku vtělení a budou na věky trvati nesmíšeně a nezměnitelně (inconfuse et immutabiliter), jsou s jeho Božskou osobou tak těsně sjednoceny a spojeny, že se od ní na věky nemohou oddělit a odloučiti (indivise et inseparabiliter).[2]) Po vtělení nelze Syna Božího jinak mysliti, než jako Božskou osobu, v níž subsistuje zároveň Božská a lidská přirozenost, tedy jako pravého Boha a pravého člověka v jedné osobě Božské.

---

[1]) De duabus voluntatibus n. 8. Opp. edit. Venet. 1748, tom. I., p. 532 sq.; ef. sv. Tomáše III., qu. 2, art. 1 i cf. Jos. Müller l. c. p. 269 sqq.

[2]) Denzinger 148.

§ 54.

Theologické kontroverse vzniklé z monofysitismu.

Ačkoliv monofysitismus byl na sněmu chalcedonském (r. 454) jakožto nauka kacířská slavně zavržen a odsouzen, přece odpor proti dogmatu katolickému, že Kristus má dvě zcela neporušené a nesmíšené přirozenosti, trval na východě dále a hájil bludu zavrženého rozličnými způsoby, které i když se nepříčily zcela zjevně nauce zjevené, přece ji aspoň nepřímě svými sousledky popíraly.

Předně povstaly mezi samými monofysity mnohé spory a třenice, což bylo zcela přirozeno. Je-li v Kristu jen jedna přirozenost a to Božská, v níž se přirozenost lidská jaksi rozplynula, jak lze potom vysvětliti lidský život Krista Pána, o němž ss. evangelia tak patrná vydávají svědectví, jednajíce na mnohých místech jak o těle, tak i duši Krista Pána? A totéž platí také o ostatních knihách Písma sv. Nového zákona. Patriarch antiochenský Severus, vyslovil r. 519 mínění, že tělo Kristovo svou přirozenou povahou stárlo, sláblo a se rozkládalo. Stoupenci jeho sluli podle něho Severiáni aneb také „Corrupticolae", poněvadž Severus prohlašoval tělo Páně za pomíjitelné (corruptibile).

Proti němu tvrdil biskup Julián z Halikarnassu pravý opak, totiž že Kristus měl tělo úplně nepomíjitelné, že nepotřeboval přirozeně ani pokrmu ani nápoje a že vůbec neměl potřeb tělesných a že se jim podrobil jen dobrovolně.

Nemělo-li však tělo Kristovo lidských potřeb vůbec, pak nebylo již pravým a skutečným tělem lidským, nýbrž jen tělem jaksi étherickým a proto jen zdánlivým, jak Doketi učili. Mezi Severiány byla také přetřásána otázka o lidské vědě Krista Pána a tu někteří tuto vědu súžovali tou měrou, že mu přičítali i nevědomost mnohých věcí. Odtud nazýváni také Agnoety. Alexandrinský učitel Štěpán Niobes tvrdil proto zcela důsledně, že monofysitismu lze jen tenkráte uhájiti, pak-li přirozenost lidská v přirozenosti Božské Krista Pána úplně se rozplyne a zmizí.

Spory, které monofysity samé v různé strany a sekty dělily, nezůstaly bez neblahých vlivů i na kruhy katolické. Tak povstala mezi theology katolickými tuhá kontraverse o tak zvaném „trisagiu",[1]) k němuž Petr Fullo, bisbup antiochenský, připojil slova: „jenž za nás byl ukřižován". Podle nauky katolické jest sice pravda, že Bůh za nás trpěl, poněvadž „per communicationem idiomatum" lze Kristu Bohu připisovati vlastnosti a činnosti lidské a Kristu člověku vlastnosti a činnosti Božské.

Avšak trisagion, jež již od nejstarší doby přijato bylo do všech liturgií, vyjadřuje hlavně víru v Boha trojjediného, o němž nelze říci, že za nás byl ukřižován. A poněvadž dodatek Fullo-

[1]) „Ἅγιος ὁ θεὸς, ἅγιος ἰσχυρὸς, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς." (Svatý Bože, svatý silný, svatý nesmrtelný, smiluj se nad námi).

nův vede nutně k theopassionismu, proto byl v celé Církvi jako očividný blud zamítnut. Později však někteří mniši Skythští, žijící v Cařihradě, změnili tento přídavek Fullonův a žádali, aby do liturgie k trisagiu byl přijat dodatek: „jeden z Trojice za nás trpěl." Poněvadž však upadli v podezření monofysitismu, žádali na papeži Hormisdovi, aby tuto jejich formuli schválil. Papež Hormisdas, pokládaje celou tuto otázku úplně za zbytečnou a nemístnou, neodpověděl jim. Když však později jiní mniši cařihradští tuto formuli bludně vykládali a proto ji zamítali, schválil ji papež Jan II. na žádost císaře Justiniána a schválení toto zvláštním listem oznámil (r. 534) senátorům cařihradským.[1])

Ještě větší rozvrat a zmatek způsobil v církvi východní spor o tak zvaná: „tria capitula". Spor tento roznítil vlastně císař Justinián, jenž chtěje monofysity s církví zase usmířiti, vydal edikt (r. 554), jímž vyřkl anathém 1. proti osobě a spisům Theodora z Mopsvestie, 2. proti spisům Theodoreta, v nichž potírá Cyrilla Alexandrinského a Nestoria obhajuje a 3. proti listu Iby, biskupa edessenského, danému na perského biskupa Marisa z Hardaširu. A poněvadž císař Justinián vynesl svůj anathém nad těmito třemi spisy, sluje také tento spor: „lis de tribus capitulis". Ve sporu, který tímto ediktem v církvi východní vzplanul, nešlo o rozhodnutí nějaké dogmatické otázky, ani o to, zda-li Theodor z Mopsvestie a jeho spisy, jakož i spisy obou ostatních autorů nestorianismu dráhu klestí — neb o tom nebylo v církvi východní již tenkráte nejmenší pochybnosti, — nýbrž jen o tom byly mysli východních biskupů různého mínění, zda-li anathém císařův proti oněm spisům církvi jest více užitečný neb škodlivý. Císař Justinián, jenž si rád i ve věcech církevních připisoval touž moc, jako ve správě státní, použil všeho svého vlivu, aby biskupy východní církve přiměl k odsouzení „tří kapitol".

Pátý všeobecný sněm, jenž za tím účelem byl do Cařihradu r. 553 svolán, vešel konečně na jeho přání a zavrhl „tria capitula" 14 anathematismy, které pak také papež Vigilius potvrdil.

Tímto odsouzením neutrpěl ničeho sněm chalcedonský na své vážnosti a platnosti, čehož se biskupové západní Církve co nejvíce obávali a proto se také dlouho proti odsouzení „tří kapitol" vzpírali. Neb sněm chalcedonský uznával osobní pravověrnost jak Theodoretovu také i Ibovu a proto nezavrhl spisů jejich. Z téže příčiny nechtěl také odsouditi osoby a spisy Theodora z Mopsvestie, jenž bludy své sám veřejně zavrhl a v míru s Církvi zemřel. Než ani císař ani biskupové východní zavržením „trium capitulorum" nedosáhli cíle svého a nesmířili, jak toužili, monofysitů s Církví sv., kteří hájíce dále bludu svého o jedné přirozenosti v Kristu, vyvodili z něho jen novou heresi.

[1]) Denzinger 201.

§ 55.

Monotheletismus.

Ačkoliv císařové Justinián a Justin II. svými dekrety nesmířili monofysitů s církvi státní, přece se i jejich nástupce Heraklius nedal jejich nezdarem od této snahy odstrašiti. Nabyv vítězstvím nad králem perským Chosroem II. panství nad Syrií a Armenií, pokoušel se opět o sjednocení četných monofysitů v těchto zemích bydlících s Církvi katolickou a to hlavně na popud Theodora, biskupa ve Faránu v Arabii, a Sergia, patriarchy cařihradského, kteří mu namluvili, že by monofysité i dvojí přirozenost v Kristu připustili, kdyby jim bylo dovoleno jen jednu vůli a jednu působnost (ἓν θέλημα καὶ μίαν ἐνέργειαν) v něm hlásati. A proto Heraklius zapověděl listem daným na Arkadia, metropolitu na Cypru, mluviti vůbec o dvou vůlích v Kristu. Hlavním šiřitelem bludu o jedné vůli v Kristu, jenž proto monotheletismem nazýván, byl Cyrus, biskup z Phasidy. Za odměnu byl Herakliem brzo dosazen na patriarchální stolici v Alexandrii. Tu se mu podařilo sektu Severiánů smířiti s Církvi vyznáním víry, v němž jednak jednota osoby Kristovy a dvojice přirozeností, jednak však jen jedna boholidská působnost (μία θεανθρικὴ ἐνέργεια) za článek víry byly prohlášeny.

Než učený opat jerusalémský Sofronius poznal ihned v nauce o jedné vůli a jedné boholidské působnosti v Kristu skrytý blud monofysitický a upozornil na to jak Sergia, patriarchu cařihradského, tak i Cyra, patriarchu alexandrinského. Není-li možno, tak zcela správně soudil, mysliti přirozenost lidskou bez lidské vůle a bez přiměřené působnosti lidské, pak nauka o jedné vůli a jedné působnosti v Kristu nutně vede k popření vůle a působnosti lidské a k uznání jen vůle a působnosti Božské a tím také k popření samé přirozenosti lidské. I když Monotheleti dvojí přirozenost v Kristu slovně připouštěli, přece zase tvrzením, že má Kristus jednu vůli a jednu působnost, lidskou jeho přirozenost popírali. A poněvadž nauku o jedné boholidské působnosti v Kristu vysvětlovali tak, že lidská vůle a působnost v Kristu v jeho Božské vůli a působnosti se jaksi rozplynula, tím opět hlásali jen monofysitismus toliko na oko ve zmírněné formě. A jelikož Sofronius zcela rozhodně proti Monotheletům tvrdil, že kdo připouští v Kristu dvě přirozenosti, musí také v něm připouštěti dvě vůle a dvě působnosti, Božskou i lidskou, dal Sergius Cyrovi rozkaz, aby neužíval výrazu ani o jedné ani o dvou působnostech. Neb nauka o jedné působnosti mohla vzbuditi podezření, že se jí popírá dvojí přirozenost v Kristu, a nauka o dvou působnostech mohla by zase vésti k bludné domněnce, že Kristus měl dvě sobě protivné vůle. A proto prý se má toliko učiti, že veškera Božská a lidská působnost Kristova vychází jen z jednoho Loga člověkem učiněného. Jako v člověku

duše řídí a ovládá tělo, podobně řídí a ovládá prý Logos svou přirozenost lidskou.

Sergius vycházel při tom z bludného názoru, že způsob působnosti Kristovy neřídí se podle různosti přirozenosti Božské a lidské, nýbrž podle jednoty jeho osoby Božské, takže všechny skutky jeho jsou skutky osoby Božské a proto Božské. A poněvadž v této osobě Božské subsistuje přirozenost Božská, s níž se přirozenost lidská smísila v jednu přirozenost a to přirozenost Božskou, proto jsou všecky skutky jeho vlastně skutky Božskými. Mohou se sice nazývati také boholidskými, ale jen potud, pokud lze samu přirozenost Božskou s přirozeností lidskou smíšenou nazývati přirozeností boholidskou.

Sergius chtěje pro svůj nový blud získati také papeže Honoria poslal mu chytře promyšlený list, v němž mu živými barvami vylíčil veliký prospěch veškerému křesťanstvu ze spojení Monofysitů s Církví plynoucí a stěžoval si do Sofronia mezitím na patriarchální stolici v Jerusalémě povýšeného, že svojí naukou o dvojí vůli a dvojí působnosti v Kristu smír s Monofysity po dlouhých námahách sotva zjednaný zase ruší a kazí, ačkoliv prý nauku o jedné boholidské působnosti (ἐνέργεια θεανδρική) již Dionysius Areopagita hlásal.

Papež Honorius, jenž jinak velice pečoval o náboženskomravní život a kázeň v Církvi a proto u svých vrstevníků požíval veliké vážnosti, neprohlédl bohužel lstivých osidel, která mu Sergius nastrojil. Pokládaje celou tuto záležitost za spor o pouhá slova, pochválil Sergia, že všemožně usiluje, aby smír s Monofysity tímto zbytečným sporem neutrpěl. Honorius si neuvědomil, oč vlastně v tomto sporu mezi Sergiem a Sofroniem běží, a proto vešel v listu na Sergia daném na jeho názory a slovy nejasnými a neurčitými schválil nauku o jedné vůli v Kristu, poněvadž Božství nepřijalo na sebe našeho hříchu, nýbrž jen naši přirozenost, jak byla před pádem v ráji stvořena, a nikoliv jak byla po pádu zkažena. Při tom však opětně podotýká, že bláznovství jak Nestoriova tak i Eutychetova jest se co nejpečlivěji vystříhati, neboť Krista jest nám jako dokonalého Boha i jako dokonalého člověka vyznávati. A praví-li podobně jako Sergius, že v Kristu jest jen jedna působící osoba a proto také jen jedna vůle, pak rozumí, jak z celé souvislosti jeho listu nutně plyne, této jednotě úplně ve smyslu nauky katolické.

Neboť ve zmíněném listu na Sergia praví výslovně, že Kristus byl bez hříchu z Ducha Sv. počat, že bez hříchu ze svaté a neposkvrněné Panny se narodil a že jeho přirozenost lidská nákazou hříchu nebyla dotčena. A proto nebylo v údech jeho dvojího zákona aneb dvojí sobě protivné vůle. A jen v tomto smyslu připouští v Kristu jednu vůli. Avšak o tuto mravní jednotu vůlí a působností Kristových neběželo ve sporu mezi Sergiem a Sofroniem, nýbrž o fysickou čili věcnou jednotu či dvojici vůlí a působností Kristových.

Papež Honorius nikterak nepopíral dvojí věcně od sebe se lišící vůle a dvojí různé působnosti v Kristu. Tvrdí-li však, že rozřešení otázky, má-li Kristus jen jednu neb dvě vůle, jest ponechati grammatikům, pak může míti na zřeteli jen vůli lidskou, kterou podle toho, je-li v ní spor mezi žádostivostí nižší, smyslnou, a vyšší, rozumnou, lze nazvati dvojí vůlí. Poněvadž však v Kristu tohoto sporu není, proto lze v něm jen jednu lidskou vůli připustiti.

Než Sergiovi neběželo o tuto mravní jednotu vůle lidské v Kristu. Proto ve svém listu na papeže Honoria posunul tuto otázku se stanoviska věcné jednoty Božské a lidské vůle Kristovy na stanovisko mravní jednoty vůle lidské a vštípil tak papeži Honoriovi domněnku, že by naukou o dvojí vůli v Kristu snadno se mohl vnésti spor ve vůli lidskou Krista Pána.

Že papež Honorius jednotě vůle Kristovy rozuměl ve smyslu mravním a nikoliv ve smyslu fysickém či věcném, potvrzuje výslovně jeho druhý nástupce na stolici papežské, Jan IV. (640 až 642), jenž praví, že Honoriovi se jen jednalo o to, zda-li jsou v Kristu dvě sobě protivné lidské vůle, vůle ducha a vůle těla, tak jak jsou u všech ostatních lidí. Neboť z těchto dvou příčných vůlí následoval by nutně také odpor lidské vůle v Kristu proti jeho Božské vůli, což by zcela zjevně odporovalo pravdě zjevené, a proto Honorius tvrdil, že v Kristu jest jen jedna vůle, jak i Sergius učil, s tím však podstatným rozdílem, že jednotě této rozuměl jen o lidské vůli, kdežto Sergius podle svého monofysitického stanoviska měl na mysli fysickou jednotu vůle Božské a lidské v Kristu.[1]) Proto také opat Maximus, nejduchaplnější ze všech protivníků nového kacířství, počítal Honoria mezi odpůrce monotheletismu.

Líčení dalších sporů mezi Církví a přívrženci monotheletismu náleží do dějin církevních.

Teprv šestý ekumenický koncil (cařihradský III. r. 680) odsoudil monotheletismus jakožto blud příčící se pravdě zjevené. Prohlásiv opětně za článek víry, že v jedné Božské osobě Kristově jsou dvě přirozenosti, Božská a lidská, nesmíšeně, neproměnitelně, nerozlučně a neoddělene spojeny, čímž odsoudil dogmatický blud jak Nestoriův, tak i Eutychetův, dovodil ze dvojice přirozeností Kristových zcela důsledně také jeho dvojí přirozenou vůli a dvojí působnost, lidskou a Božskou. A poněvadž obě přirozenosti subsistují v Kristu neproměnitelně a nesmíšeně, proto i Božská a lidská vůle a působnost trvají v něm podle své přirozené povahy, tedy rovněž neproměnitelně a nesmíšeně. Dále prohlásil sněm tento za článek víry, že v Kristu dvě přirozené vůle nejsou nikterak mezi sebou příčné, nýbrž, že jeho lidská vůle jest podrobena vůli Božské. A totéž praví o dvou přirozených působnostech Kristových. Poukázav na výrok papeže Lva obsažený v listu zaslaném sněmu chalcedonskému, podle něhož

[1]) Denzinger 253.

působí každá z jeho přirozeností ve spojení s druhou přirozeností to, co jest jí vlastního, tak že Slovo působí co přísluší Slovu, a tělo co přísluší tělu, a poněvadž jsou tyto působnosti působnostmi jedné a téže Božské osobnosti Kristovy, proto jsou rovněž jako obě vůle tak i obě přirozenosti jeho jednak od osoby jeho naprosto neodlučitelné a neoddělitelné, jednak také mezi sebou nesmísitelné a neproměnitelné. A tento poměr přirozeností Kristových, jak mezi sebou, tak i k jeho Božské osobě zahrnuje zmíněný sněm slovy: „Věříce . . ., že Pán náš Ježíš Kristus jest pravý Bůh, vyznáváme, že má dvě přirozenosti spojené v jedné jeho subsistenci, ve které ve vezdejším životě svém působil jak zázraky, tak i snášel strasti a to nikoliv jen na pohled, nýbrž skutečně a v pravdě. Příčinou toho jest různost jeho přirozeností v jedné a téže subsistenci spojených, ze kterých každá ve spojení s přirozeností druhou nerozdílně a nesmíšeně chce (volí) a působí, co jest jí vlastního. A proto také vyznáváme v Kristu dvě vůle a dvě působnosti, které ke spáse lidské zcela přiměřeně jsou v něm spojeny".[1]) Sněm v listu, kterým dekrety své císaři oznámil, (in oratione compellatoria, ἐν λόγῳ προσφωνητικῷ), praví: „Proto vyslovujeme anathém nad Theodorem faranským, nad Sergiem, Pavlem, Pyrrhem a Petrem, jakož i Cyrem alexandrinským", a pak připojuje: „a také nad Honoriem, jenž ve všem Sergia následoval": Nástupce Agathův, za něhož byl cařihradský třetí sněm slaven, papež Leo II. potvrdil listem na císaře Heraklia daným všechna usnesení tohoto sněmu i s anathématem nad Honoriem vyřknutým, poněvadž této Církve římsko-apoštolské neposvětil apoštolskou tradicí, nýbrž víru neposkvrněnou nechvalnou zradou připustil poskvrniti, neb jak píše biskupům španělským, že neuhasil hned na počátku plamene kacířského bludu, nýbrž jej svou nedbalostí posílil (negligendo confovit).[2])

Poněvadž ani v prvním ani v druhém listu, který Honorius v této otázce zaslal Sergiovi, není obsažena ani jediná věta, která by dvojí vůli v Kristu, Božskou a lidskou, přímě neb nepřímě popírala, proto nemůže býti vůbec řeči, že by byl Honorius v definici ex cathedra dopustil se nějakého bludu. Předně nebyly jeho listy zaslané Sergiovi „definitiones ex cathedra", nýbrž obsahovaly jen odpověď na soukromý dotaz Sergiův, i když dotaz ten jednal o otázce eminentně dogmatické. A pak i kdyby byl definicí „et cathedra", přece neobsahuje ani jediné věty bludné. Honorius zavrhuje zcela rozhodně jak blud Nestoriův, tak i Eutychetův a hlásá proti nim slovy naprosto jasnými jak jednotu osoby v Kristu, tak i jeho dvojí přirozenost, Božskou i lidskou, se vším, co jest jim vlastního. Má-li však Kristus celou a neporušenou přirozenost lidskou, pak má i vůli i působnost lidskou. Tím zavrhuje Hono-

[1]) Denzinger 292.

[2]) Alzog, Handbuch der Kirchengeschichte, I. Bd. (9. Aufl.) Mainz 1872 S. 343, kde jest tak citována literatura o této otázce jednající.

rius zcela zjevně každý monotheletismus. V čem pochybil, bylo jen to, že v záludné terminologii o jedné vůli v Kristu neviděl jedu, který v ní Sergius na jeho oblouzení ukryl.

Bližší rozbor této otázky patří jednak do fundamentální theologie, jednak do církevních dějin.[1])

§ 56.

Pravidla, kterými jak ss. Otcové, tak i scholastičtí theologové vylučují blud monotheletický.

Tato pravidla sebral a sestavil ze spisů ss. Otců slovutný Petavius.[2])

1. pravidlo. O tomto pravidle jsme právě jednali. Všechny činnosti Kristovy, jak Božské, tak i lidské, náležejí jen jediné osobě činné, která jest Bůh a člověk.

2. pravidlo. Ačkoliv jest jen jedna osoba činná, přece jeví dvojí různou činnost, Božskou a lidskou.

3. Pravidlo. V Kristu nepůsobí jedna přirozenost odloučeně od přirozenosti druhé, nýbrž přirozenost Božská jest při každé činnosti spojena s přirozenosti lidskou a přirozenost lidská naopak zase s přirozeností Božskou.

4. pravidlo. Ačkoliv Božské a lidské činnosti v Kristu jest nazývati boholidskými jednak proto, že oboje působí Bůh a člověk, jednak také proto, že Kristus Bůh užívá k činnostem Božským přirozenosti lidské jako nástrojné příčiny, přece jest přesně rozeznávati, co jest v těchto činnostech vlastního přirozenosti Božské a co lidské. Na vysvětlení tohoto pravidla užívají ss. Otcové častěji tohoto přirovnání. Při každém slově, které ústy pronášíme, jest lišiti zvuk, kterým na náš sluch působí, a smysl či význam, který do něho vkládáme. A ačkoliv zvuk a význam se takořka pronikají, nicméně se vždy od sebe podstatně liší. Něčím jiným jest zvuk a něčím jiným jest jeho význam, a přece nelze jich od sebe děliti. Podobně v činnostech Kristových. Jiná jest činnost lidská, jiná Božská, a poněvadž obě činnosti působí jedna a táž Božská osoba, proto jich nelze od sebe odděliti. Jako slovo členěné vyslovuje jeden člověk a jeví v něm dvojí stránku své přirozenosti: smyslnou a rozumnou, tak i činnosti Kristovy, ať již mají povahu buď Božskou neb lidskou, jsou vždy činnostmi vycházejícími z jednoho činného principu, a tím jest Božská osoba Kristova, Bůh a člověk.[3])

5. pravidlo. Jelikož Slovo Boží jest jediné „principium quod", jež všecky jeho činnosti lidské jeví a řídí, proto sluje také u ss. Otců řeckých „ὁ ἡγεμονικὸς λόγος". A proto také Kristus jevil všecky své lidské myšlenky, city, úmysly a skutky vždy jen na pokyn

[1]) V literaturu u Alzoga. l. c. str. 340. Pozn.
[2]) De Incarn. l. c. cap. 11 sq.
[3]) Cf. Stentrup, l. c. p. 832.

Božské vůle své. Kristova přirozenost lidská nikdy se sama od sebe neoddala přirozeným svým náklonnostem a strázním, nýbrž připouštěla je jen potud a jen tou měrou, pokud a jak Božská vůle jeho je připouštěti dovolila. Tak byl lidský život Kristův stále ovládán a řízen jeho vůlí Božskou. Tomuto pravidlu nesmíme však tak rozuměti, jako by Slovo přirozenost lidskou řídilo, jako řídí osoba osobu. Neboť tím bychom Krista již dělili ve dvě hypostase, Božskou a lidskou, jako jsou na př. dvě hypostase Bůh a Mojžíš neb David, i když Bůh jejich život pokyny a rozkazy svými úplně řídil a spravoval. V Kristu jest Bůh a člověk jedna osoba, a jako tato Božská osoba řídí Božskou jeho přirozenost, že jen to chce, co jest této osobě přiměřeno, podobně řídí a spravuje svou lidskou přirozenost, že veškeren její život ve všech svých projevech, ve všech myšlenkách, citech, skutcích a strázních s vůlí Boží jest úplně sjednán a harmonicky spořádán. Proto jest Slovo Boží v Kristu „τὸ ἡγεμονικόν" všech jeho skutků lidských, jak ss. Otcové praví.[1])

6. pravidlo praví: V Kristu jest přirozenost Božská nástrojem, kterým působí skutky nutné k naší spáse, ale převyšující lidskou přirozenost a síly její. Toto pravidlo vysvětluje sv. Tomáš takto: „Činnost příčiny, kterou do činnosti uvádí jiná příčina, jest dvojí: jedna, kterou jeví podle své vlastní přirozené povahy, a druhá, které nemá sama od sebe, nýbrž kterou má od příčiny, která ji do činnosti uvádí". Přirozenost Božská a lidská jsou v Kristu tak spojeny, že od té chvíle, kdy k naší spáse Slovo v lůně Blahoslavené Panny bylo tělem učiněno, nelze mysliti Krista Boha bez toho, co lidské přirozenosti jest vlastního, ani Krista člověka bez toho, co Bohu náleží. Každá z obou přirozeností Kristových jeví sice různými činnostmi svou povahu, avšak při tom se jedna od druhé neodlučuje. Jeho pokora jest spojena s velebností a velebnost s pokorou. Jednota obou přirozeností nemá za následek jejich smíšení ani jejich různost neruší jejich jednoty. Jedna přirozenost jest porušitelná, druhá jest neporušitelná. A přece přísluší jedné a téže osobě jak opovržení, tak i sláva.[2])

Kdykoliv Kristus působí jako člověk, nepůsobí nikdy jako pouhý a čirý člověk, poněvadž Kristus jest zároveň také Bůh. A podobně kdykoliv působí jako Bůh, i tu přísluší každá činnost jeho, i když jest věcně jen činností Božskou, Bohu a člověku. A proto jest všechny činnosti Kristovy vzhledem k jeho Božské osobě, která jest Bůh a zároveň člověk, nazývati boholidskými.

Na příklad uvádějí ss. Otcové a theologové sekyru či pilu, která podle své přirozené povahy dřevo seká neb řeže. Když však stolař těmito nástroji zhotoví na př. lavici, pak lavice nemá svého tvaru již od sekyry a pily, nýbrž od stolaře, který jejich

[1]) Cf. Joan Damasc. De fide orthod., lib. 3., cap. 15 Opp.
[2]) Sv. Tom. III. qu. 19 art. 1. in corp.

přirozenou činnost tak vede a řídí, že nesekají a neřežou nazdař bůh, nýbrž tak, aby jimi podle plánu dříve v rozumu pojatého, zhotovil z desek lavici. Když však stolař používá zmíněných nástrojů k zhotovení lavice, neliší se činnost přirozeně jim vlastní od činnosti stolaře, jenž jich používá k zhotovení lavice. Neboť sekyra a pila jsou jen činné, když je stolař do činnosti uvádí. Činnost nástrojů závisí na činnosti hlavní příčiny (causae principalis) do činnosti je uvádějící a hlavní příčina závisí naopak zase na nástrojné příčině, neboť kdyby stolař neměl sekyry a pily, nemohl by zhotoviti lavice. Hlavní příčina se sdílí o svou činnost s činností nástrojů a nástroje zase s hlavní příčinou. Podobně v Kristu má lidská přirozenost svou vlastní povahu a sílu, kterou jest činna, a rovněž Božská přirozenost. A přece užívá přirozenost Božská činnosti přirozenosti lidské jako činnosti svého nástroje a přirozenost lidská zase naopak jeví svou vlastní činnost jen účastí v činnosti Božské přirozenosti, jako nástroj má účast v činnosti hlavní příčiny.[1]) A co platí o každé nástrojné příčině vzhledem k jejímu poměru k příčině hlavní, platí a fortiori o lidské přirozenosti Kristově, která není mrtvým nástrojem jeho přirozenosti Božské, nýbrž nástrojem živým, hypostaticky s Božskou osobností Kristovou spojeným.

7. pravidlo jest doplňkem pravidla předešlého. Božské Slovo nepůsobí skrze přirozenost lidskou hypostaticky s ním spojenou všech svých činností, nýbrž jen ty, které se k úřadu vykupitelskému Syna Božího směřují. Na vysvětlení tohoto pravidla přirovnávají spisovatelé církevní poměr mezi duší a tělem lidským k poměru mezi Slovem a jeho přirozeností lidskou, s níž tvoří jednu hypostasi či osobu. Duše cítí soustrast s tělem, Slovo, jež smyslných dojmů není schopno, nemůže cítiti soustrasti se svou přirozeností lidskou. Duše jest ve své přítomnosti omezena rozsahem svého těla, mimo které neexistuje a nepůsobí. Slovo Boží existujíc ve své lidské přirozenosti jest přítomno na nebi a na zemi na každém místě a může také jako Bůh všudepřítomný svou všemohoucnost, moudrost, dobrotu atd. všude jeviti. Slovo Boží jest „sua essentia a praesentia (scientia)" přítomno stejnou měrou na všech místech, tedy i ve své přirozenosti lidské; jen hypostatickou unií a následovně také „sua potentia" jest v této své přirozenosti tak přítomno, jako v žádné jiné bytosti všehomíra obohacujíc ji všemi možnými nadpřirozenými milostmi a dary, především neprostředním blaživým nazíráním na svou podstatu Božskou. Co se však týká Božských působností, netýkajících se vykoupení lidského pokolení, k těm nepoužívá, ba ani nemůže používati součinnosti přirozenosti lidské, jako jest zachovávání světu, spolupůsobení s jeho silami a řízení k poslednímu cíli jeho.

8. pravidlo. Slovo Boží nepůsobí skrze svou přirozenost lidskou tak, jako by ji jen přechodně na kratší neb delší chvíli do

[1]) Cf. sv. Tom. III. qu. 19., art. 1.

jejích činností uvádělo. Vše co Kristus působí, působí vždy jako Bohočlověk, jenž jest principem nejen své Božské, nýbrž i lidské působnosti. Proto nelze o Kristu člověku tvrditi, že jevil jen ty činnosti, ku kterým ho Kristus jako Bůh uschopnil. V tomto smyslu by se Kristus jako člověk nelišil podstatně od proroků, skrze které Bůh někdy i proti vůli jejich, aneb aspoň mimo ni, působil věci přesahující jejich přirozenou schopnost a sílu. Neboť z toho by následovalo, že Kristus podobně jako proroci není principem a zdrojem vší milosti a moci, nýbrž že jen jako tvor přijímá od Boha vši milost a moc přesahující čirou přirozenost lidskou. Ale pak by Kristus jako člověk nebyl zároveň pravým Bohem, nýbrž jen pouhým a čirým člověkem, jak hlavně Nestoriáni učili.

Z těchto pravidel vidět, s jakou svědomitostí a opatrností hleděli ss. Otcové a pozdější církevní spisovatelé a theologové předejíti každému bludu ve zjevené nauce o jednotě Božské osoby v Kristu a o dvou přirozenostech jeho. A poněvadž lidský rozum nemůže přirozeně pochopiti, jak může jedna a táže osoba Božská býti zároveň pravý Bůh a pravý člověk, proto kacíři kdykoliv toto nejdůležitější tajemství víry křesťanské hleděli přirozeně vysvětliti, popírali buď jednotu osoby aneb dvojici přirozeností Kristových, jak vidíme na všech christologických bludech Církví zavržených. Ss. Otcové a pozdější theologové věříce v toto tajemství pro autoritu jevícího se Boha (propter autoritatem Dei revelantis) stopovali toto tajemství, pokud rozumu lidskému milostí Boží osvícenému vůbec možno, ve všech směrech jeho a určili tak axiomata, kterých každému věřícímu jest šetřiti, aby jednak si uvědomil pravý význam a smysl jeho a zároveň se uvaroval každého nebezpečí popírati buď jeden neb druhý bod jeho, totiž buď jednotu osoby neb dvě přirozenosti Kristovy.

B)

SOTERIOLOGIE.



II. SOTERIOLOGIE,

ČILI NAUKA O KRISTU VYKUPITELI.

§ 57.

Úvod.

Vysvětlivše v první části o Bohu vtěleném zjevenou nauku o Kristu, Bohu a člověku, přistoupíme v druhé části k vysvětlení nauky, jež se týká díla, pro které se Syn Boží stal člověkem, pro které trpěl a zemřel. Dílo toto záleží ve vykoupení člověčenstva z otroctví ďáblova, do kterého bylo pro hřích prvých rodičů uvrženo, a v opětném povznesení jeho do nadpřirozeného řádu synovství Božího, z něhož bylo pro týž hřích Bohem vyloučeno.

Z Genese víme, že Adam měl býti podle vůle Boží jak tělesnou tak i duchovní hlavou lidského pokolení. Měl ze sebe vyploditi lidské pokolení nejen podle své tělesné stránky, nýbrž také podle nadpřirozeného života svého. Hříchem v ráji se úkol jeho podstatně změnil. Poněvadž oloupil nejen sebe nýbrž také veškeré své potomstvo o milost posvěcující, přestal býti jeho nadpřirozenou hlavou a zůstal jen jeho hlavou přirozenou a to jen v tom smyslu, že se svým potomstvem plozením se sdílel jen o přirozenost hříchem dědičným poskvrněnou a při tom ještě v jejích mohutnostech jak tělesných tak i duševních seslabenou. Než Bůh ve svém nevystihlém milosrdenství nenechal lidstva v tomto přebídném stavu, nýbrž slíbil mu hned po pádu příštího Vykupitele, jenž se mu měl státi na místě Adama hříšného Adamem novým, Adamem druhým, nevýslovně prvého důstojnějším a vznešenějším. Příští Vykupitel měl se státi hlavou člověčenstva nejen hříchu zbaveného, nýbrž člověčenstva posvěceného a do nadpřirozeného řádu synovství Božího zase povzneseného.

Budoucí Vykupitel, Kristus, Bůh a člověk, měl sice přijíti na svět teprv v plnosti času, avšak působnost svého vykupitelského díla jevil v lidském pokolení ihned po jeho pádu v ráji, podobně jako slunce, než z rána se objeví na obzoru nebeském,

vysílá na zemi své světlo a teplo již před svým skutečným východem. Jako duchovní hlava člověčenstva sdílel se hned po pádu o svůj nadpřirozený boholidský život a o všechny milosti a dary potřebné k dosažení života věčného se všemi lidmi dobré vůle od Adama až po své narození a bude se s ním sdíleti až do skonání světa. Bohoslovci praví, že v lidském pokolení „status naturae elevatae" trval jen od stvoření prvých rodičů až do jejich pádu, a že po tomto pádu nastoupil ihned „status naturae reparatae" pro všecky lidi, kteří podle hlasu svého svědomí žijí a hříchů spáchaných upřímně litují.

Z Adama a přislíbeného Vykupitele vzaly původ dva různé světy. Z Adama svět hříchu se všemi duševními a tělesnými bídami a strastmi, které kráčejí hříchu v zápětí, z Krista svět milosti a lásky s veškerým svým nebeským požehnáním, blahem a štěstím. Tyto dva světy se vyvíjely po hříchu prvotním až do narození přislíbeného Vykupitele různým způsobem. Dějiny zjevení Božího, které profanní dějiny lidského pokolení potvrzují, svědčí, že jiný byl život národů pohanských a jiný starozákonných patriarchů a národa vyvoleného. Potomstvo Adamovo, hovějící své nezřízené smyslnosti bylo Bohem ponecháno svému osudu. Znenáhla ztrácelo jasné poznání původního prazjevení, kterého se prvým rodičům v ráji dostalo, až upadlo v úplnou modloslužbu a v neřesti, které veškeren jejich život uváděly na pokraj záhuby.

Pohanští národové před Kristem měli podle plánu prozřetelnosti Božské ze své duševní a tělesné bídy, do které modloslužbou upadli, nabyti přesvědčení, budou-li sami sobě dále ponecháni, že všeobecná záhuba bude jejich neodvratným údělem. A přesvědčení toto mělo v nich buditi touhu po pomoci mimořádné, po pomoci nebeské, a tak v mysli a srdci jejich připravovati půdu pro přijetí budoucího Spasitele světa. Dějiny pohanských národů před Kristem lze proto nazvati negativní (zápornou) přípravou na příštího Vykupitele.

Zcela jinou cestou bral se život starozákonných patriarchů a národa israelského.

Měl-li budoucí Vykupitel člověčenstvu zjednati zase smír s Bohem a umožniti mu dosažení věčné spásy, bylo nezbytně třeba, aby jednak víra v jediného Boha, Stvořitele nebe a země, v něm se zachovala, prohlubovala a utvrzovala, jednak také naděje na příštího Vykupitele stále více se živila. A to činil Bůh nadpřirozenými zjeveními, kterých se napřed patriarchům a pak národu israelskému skrze Mojžíše a pozdější proroky dostalo. Život patriarchů a národa israelského, ve který Bůh svými zjeveními a je doprovázejícími zázraky a proroctvími mimořádně zasahoval, lze proto nazvati positivní přípravou na přislíbeného Spasitele světa.

§ 58.

Účelem vtělení Syna Božího jest vykoupení člověčenstva.

Jest článkem víry obsaženým zcela jasně jak v Písmě sv., tak i ve spisech ss. Otců, že hlavním úkolem vtělení Syna Božího bylo vykoupení člověčenstva.

Poněvadž Bůh určil člověka v ráji k blaženosti nadpřirozené, musil ho k dosažení této blaženosti také uschopniti. Proto dal prvým rodičům novou přirozenost, milost posvěcující, nové mohutnosti této přirozenosti přiměřené, bohoslovné ctnosti: víru, naději a lásku, pak ctnosti mravní a dary Ducha sv.

Milostí posvěcující nabyli první naši rodiče účasti v samé přirozenosti Božské a stali se obrazem a podobenstvím Božím měrou nevýslovně vyšší a dokonalejší, než pouhou duchovostí své duše a pouhým svým rozumem a svobodnou vůlí. Bůh obohatil a vyzdobil jejich přirozenost věru královsky, i když ani nemyslíme na tak zvané mimopřirozené dary, jakými byly na př. tělesná nesmrtelnost a rajská blaženost. A místo aby uznali dobrotu Božskou a z vděčné lásky vyplnili nepatrnou podmínku, na níž učinil Bůh zachování všech nadpřirozených a mimopřirozených jim poskytnutých darů závislým, uvěřili pekelnému hadu, chtějíce ve všem Bohu samému býti rovnými. Proto byl hřích jejich tak veliký a měl proto jak pro ně, tak i pro jejich potomstvo tak hrozné následky. Hříchem tímto oloupili veškero člověčenstvo o účast v samé přirozenosti Božské, o milost posvěcující, a připravili se o všecky nadpřirozené ctnosti a mimopřirozené dary. Ale ani na tom nebylo ještě dosti. Utrpěli také osudné rány v samých svých mohutnostech přirozených. Rozum jejich zatemněl a vůle nezřízenou žádostivostí se naklonila více k zlému než k dobrému. Takový byl po hříchu jejich stav, když slyšíce hlas Hospodinův v ráji, chtěli se před jeho obličejem skrýti.

Ačkoliv Bůh je mohl podobně jako padlé anděly na věky zavrhnouti, přece ve své nekonečné dobrotě tak neučinil, nýbrž přislíbil jim příštího Vykupitele, jenž trest za hřích jejich vezme na sebe, Otci nebeskému svým utrpením a svou smrtí učiní zadost a jim zaslouží nejen odpuštění hříchu, nýbrž také navrácení všech nadpřirozených milostí a darů, které svým hříchem ztratili.

a) Důkaz z Písma sv.:

Jest naukou zjevenou, že Syn Boží stal se člověkem, že trpěl a zemřel, aby člověčenstvo vyprostil z otroctví ďáblova a zjednal mu zase milost synovství Božího. Ačkoliv Kristus člověčenstvu přinesl také novou nebeskou nauku, jíž je poučil o jeho nebeském určení a o prostředcích, kterými mu jediné může vyhověti, a ve svém vlastním životě představil jeho zrakům vzor všech nebeských ctností, přece zadostučinění Otci nebeskému za hříchy člověčenstva a jeho vykoupení bylo prvním a

nejhlavnějším úkolem, pro nějž Syn Boží stal se člověkem, trpěl a zemřel.

Tuto pravdu potvrzuje sám Božský Spasitel. Když mu Fariseové vytýkali, že stoluje s celníky a veřejnými hříšníky, pravil k nim zcela otevřeně: „Nepotřebují zdraví lékaře, nýbrž nemocní... Neboť nepřišel jsem povolat spravedlivých, nýbrž hříšných".[1]) A podobně uslyšev, že Fariseové se horší nad tím, že se pozval do domu celníka Zachea, pravil k nim: „Syn člověka přišel hledat a spasit, co bylo ztraceno".[2]) A na jiném místě u sv. Jana přirovnávaje se k dobrému pastýři, jenž dá život za ovce své, aby jich před záhubou dravé zvěře zachránil, pravil Božský Spasitel o svém poslání na tento svět zcela všeobecně: „Já jsem přišel, aby měli život (t. j. lidé bez výjimky ovcemi naznačení) a měli hojnost (tohoto života)".[3]) A ještě jasněji vyjadřuje tuto pravdu v rozmluvě s Nikodemem, v níž mezi jiným praví: „Jako Mojžíš povýšil hada na poušti, tak musí býti povýšen syn člověka, aby nikdo, jenž v něho věří, nezahynul, nýbrž měl život věčný". A pokračuje: „Vždyť Bůh neposlal Syna svého, aby soudil svět, nýbrž aby spasen byl svět skrze něho".[4])

Tuto pravdu jako pravdu hlavní a základní veškerého života Kristova prohlašují hlavně sv. Jan a sv. Pavel ve svých listech na mnohých místech. Tak čteme v prvém listu sv. Jana: „A víte, že On (Syn Boží) se zjevil, aby sňal hříchy naše", a něco dále: „K tomu (t. j. za tím účelem) zjevil se Syn Boží, aby zkazil díla ďáblova".[5]) A ještě zevrubněji nás sv. Jan o této pravdě poučuje ve 4. hlavě tohoto listu, kde píše: „V tom se ukázala na nás láska Boží, že Bůh poslal jednorozeného Syna svého, abychom byli živi skrze něho". A ve verši následujícím[6]) praví miláček Páně, že Bůh Otec z čiré a pouhé lásky, které jsme sobě nikterak nezasloužili, „poslal Syna svého jako obět smírnou za hříchy naše".[7]) Podle těchto slov sv. Jana záležel hlavní úkol, pro který Syn Boží se stal člověkem v tom, aby přinesl obět smírnou za hříchy naše, touto obětí učinil zadost spravedlnosti Boží a člověčenstvu získal všechny nadpřirozené milosti a dary, které mu prví rodiče svým hříchem v ráji ztratili.

Také sv. Pavel jedná o této pravdě na mnohých místech, ba můžeme říci, že této pravdě věnoval celý list k Římanům. Všichni lidé, pohané i Židé, zhřešili, toť hlavní obsah jeho, a potřebují proto ospravedlnění, jehož však nemohou dojíti ani pohané plněním zákona přirozeného, ani Židé zachováváním zákona Mojžíšova. Pohané ho potřebují, poněvadž mohli sice, jak praví

[1]) Mat. 9. 12, 13; cf. Mar. 2, 17.
[2]) Luk. 19, 20.
[3]) Jan 10, 10.
[4]) Jan 3, 14, 17.
[5]) I. Jan 3, 5, 8.
[6]) 4, 9.
[7]) 4, 10.

sv. apoštol hned v prvé hlavě, Boha při dobré vůli poznati, ale přece ho vinou svou nepoznali a zatonuli v nepravostech a v neřestech, ze kterých se vlastní mocí nedovedou vyprostiti. A Židé nejsou lepší pohanů, tak píše v druhé hlavě, činíce to, co na pohanech odsuzují. Avšak Bůh ve svém nevystihlém milosrdenství poskytuje ospravedlnění všem lidem zdarma, živou vírou, kterou jim Ježíš Kristus zasloužil svou obětní smrtí, jak bylo již ve Starém zákoně předobrazeno.

Že zákon Mojžíšův nestačí na ospravedlnění lidského pokolení, o tom píše hlavně v hlavě osmé: „Co nemožno bylo zákonu, poněvadž byl slabý skrze tělo, (to způsobil) Bůh, poslav Syna svého v podobě těla hříchu a pro hřích, odsoudil ten hřích na těle, aby spravedlnost zákona naplnila se v nás jakožto těch, kteří nežijeme podle těla, nýbrž podle ducha".[1]) Smysl těchto slov jest: Zákonu Mojžíšovu nebylo možno člověka zbaviti nadvlády zlé žádostivosti, poněvadž se mu protivilo tělo, t. j. nezřízená smyslnost překážející člověku, aby neplnil, co zákon poroučel. Ale tuto nestatečnost zákona napravil Bůh, poslav Syna svého na svět a určiv ho, aby člověčenstvu zjednal zase moc a sílu zákon Boží vyplniti. Bůh poslal Syna svého v podobě těla hříchu. Kristus nepřijal na sebe našeho hříšného těla, nýbrž jen podobu hříchu. Přijal pravou naši přirozenost, ale bez hříchu prvotního, který odsoudil na těle svém tím, že smrtí na kříži zasloužil člověčenstvu všechny potřebné nebeské posily a pomoci, jimiž může nyní každý člověk nadvládu zlé žádostivosti v sobě krotiti a spravedlnost t. j. předpisy a ustanovení zákona Božího plniti. Ti, kteří milostí Kristem jim udělenou v sobě krotí smyslnost nezřízenou, plní zákon Boží, nežijí již podle těla, nýbrž podle ducha. Kdežto v člověku tělesném jest mezi tělem a duchem jeho stálý rozvrat a rozpor, jest v člověku duchovém mezi touto dvojí stránkou jeho přirozenosti úplná harmonie.

A tuto harmonii zjednal nám Syn Boží smrtí svou na kříži, kterou učinil zadost Otci nebeskému za hříchy naše, za hřích dědičný i hříchy osobní, a zjednal nám nejen milost posvěcující, nýbrž všecky ostatní nadpřirozené milosti, jichž máme potřebí, abychom stále podrobovali pokaženou žádostivost rozumu milostí víry osvícenému a překonávali odpor hříchem Adamovým mezi nižší a vyšší stránku naší přirozenosti lidské uvedený, a tak celou svou bytností Bohu sloužili.

Ještě jasněji vyjadřuje sv. Pavel tuto pravdu v listu ke Galatským, v němž píše: „Dokud jest dědic nedospělý, nic se neliší od služebníka, ač jest pánem všeho, nýbrž jest pod opatrovníky a správci až do času ustanoveného napřed od otce. Tak i my, když jsme byli nedospělí, byli jsme podrobeni pod prvopočátky světa. Když přišla

[1]) Řím 8, 3, 4.

plnost času, poslal Bůh Syna svého, učiněného ze ženy, podřízeného zákonu, aby vykoupil ty, kteří byli pod zákonem, abychom obdrželi přijetí za syny Boží".[1]) Plností času míní sv. apoštol čas od Boha ustanovený, když pěstounství národa židovského, které bylo úkolem Starého zákona, přestalo, když národ židovský i národové pohanští dozráli a dospěli ku přijetí Spasitele světa. V této plnosti času od věčnosti určené poslal Bůh Syna svého ze ženy učiněného, čímž naznačuje, že vzal své člověčenství z Marie Panny beze vší součinnosti mužské. Neměl tedy Syn Boží vtělený těla nebeského, ani těla jen zdánlivého, nýbrž tělo skutečné, jaké má každý člověk z Adama zrozený, jen s tím rozdílem, že tělo čili co totéž jest, přirozenost jeho byla prosta všeho hříchu jakož i všech následků s hříchem těsně souvislých. A poněvadž byl Syn Boží učiněn ze ženy, byl také učiněn pod zákonem, poněvadž se dobrovolně zákonu podrobil.[2]) A to vše učinil Syn Boží, aby „vykoupil ty, kteří byli pod zákonem". Pod zákonem Mojžíšovým byli jen Židé. A proto měli účinu vykupitelského díla Kristova na prvém místě se přiúčastniti Židé, ačkoliv ani pohané nebyli z něho vyloučeni.

Vyproštění ze zákona Mojžíšova nebylo však posledním účelem vtělení a smrti Kristovy. Neb vyproštění toto stalo se jen za tím účelem, aby jím Židé a pak také pohané dosáhli přijetí za syny Boží, což se stává milostí posvěcující a milostmi skutkovými, které Kristus svou smrtí všemu člověčenstvu zasloužil. Proto také praví týž apoštol, že „spolehlivé jest to slovo a hodné všeho přijetí, že (totiž) Kristus Ježíš přišel na tento svět spasit hříšníky".[3])

Že Syn Boží stal se člověkem, aby pokolení lidské z otroctví hříchu vykoupil a je zase povýšil do nadpřirozeného stavu synovství Božího, jehož hříchem dědičným se zbavil, nauka tato jest základem všeho křesťanství, a proto také ss. apoštolé smrtí, kterou Kristus za naše hříchy podstoupil, zahajují při každé příležitosti svůj kazatelský úřad, jak učinil na př. sv. Petr ve své druhé řeči k mužům israelským v Jerusalémě[4]) a v třetí k lidu plnému úžasu nad uzdravením muže od narození chromého[6]) a čtvrté k veleradě židovské.[5]) Podobně také sv. Štěpán.[7]) S vtělením Syna Božího, jeho smrtí za hříchy naše a založením Církve sv., s těmito pravdami veškeren křesťanský svět stojí a padá. A proto také tyto pravdy hlásá nad slunce jasněji veškerá křesťanská Tradice.

b) Důkaz z Tradice:

Již sněm nicejský prohlásil za článek víry nauku, že Syn Boží pro naši spásu sestoupil s nebe, se vtělil a stal se člověkem a trpěl.

[1]) Gal. 4, 1, 5.
[2]) Gal. 4, 4. cf. Žid. 5, 8.
[3]) I. Tim. 1, 15.
[4]) Skut. hl. 2, 22 sldd.
[5]) Ibid. hl. 3.
[6]) Ibid. hl. 4. — [7]) Skut. hl. 7.

„Qui propter nostram salutem descendit, incarnatus est et homo factus est et passus est". Toto prohlášení opakoval sněm cařihradský I. A ještě s větší zevrubností vyjadřuje tento článek víry Symbolum „Quicunque": „Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Jesus Christus Dei Filius Deus et homo est... Qui passus est pro salute nostra". (Pravá tedy víra záleží v nauce, podle níž jest věřiti a vyznávati, že náš Pán Ježíš Kristus Syn Boží jest Bůh a člověk... Jenž trpěl pro spásu naši.)

Konečně symbolum tridentino-vaticanum dí: „Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine et homo factus est; crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato, passus et sepultus est". (A vtělil se z Ducha Svatého z Marie Panny a stal se člověkem, ukřižován také za nás pod Pontským Pilátem, trpěl a pohřben jest).

Jelikož běží tu o základní pravdu veškerého křesťanství, jest zcela přirozeno, že s ní souhlasí všichni ss. Otcové a spisovatelé církevní a to jak církve východní, tak i západní. Uvedeme jen několik dokladů. Co se týká ss. Otců východních. Tak píše sv. Athanáš: „Bůh nesmrtelný přišel na tento svět, nikoliv aby spasil sebe samého, nýbrž aby spásu zjednal nám, kteří jsme byli mrtvi, aniž trpěl za sebe, nýbrž za nás, tak že vzal na sebe naši nízkost a chudobu za tím účelem, aby nám daroval své bohatství."[1]) A opět: „K čemu bylo Bohu třeba, aby se narodil ze ženy? Stvořiteli světa, aby rostl podle své postavy a počtu let? A mimo to k čemu měl potřebí kříže, hrobu, předpeklí, jež měly býti naším zaslouženým údělem, kdyby byl nechtěl nás oživiti... a povznésti nás k podobenství svého dokonalého obrazu?"[2]) A podobně učí druhý veliký učitel církve alexandrinské, sv. Cyrill: „Zalíbilo se totiž Bohu a Otci obnoviti (ἀνακεφαλαιώσασθαι, to jest jako pod jednou hlavou spojiti) vše v Kristu.[3]) Všem zajisté jest známo", tak pokračuje, „že jednorozený Syn Boží, jenž jest pravý Bůh a z Boha pochází podle své přirozenosti Božské, stal se člověkem, aby odsoudil hřích na svém těle... a zničil smrt smrtí svou a nás učinil syny Božími. Tímto způsobem mělo se padlé pokolení lidské obroditi a v původní stav svůj se zase navrátiti".[4])

A sv. Řehoř Nyssejský píše: „Jest možno vymysliti větší zlobu, než popírati dobrotu toho, jenž jsa ve způsobě Boží nepoložil si za loupež toho, že jest rovný Bohu nýbrž se snížil k nízkostí naší přirozenosti z pouhé blahovůle k pokolení lidskému. Řekni mi, proč se za to Bohu

[1]) De Incarn. contra Arian. n. 5.
[2]) De Incarn. contra Apollinar., lib. 1, n. 3.
[3]) K Efes. 1, 10.
[4]) In Ioann. lib. 9 (Mign. tom. 7, p. 273).

tak vděčíte? Budiž mi dovoleno užiti slov Mojžíšových k lidu israelskému: „Není-li dobrý ten, jenž tě, když jsi byl prach bezduchý, okrášlil svou Božskou způsobou a učinil svým živým obrazem? Není-li dobrý ten, jenž přijav na sebe způsobu služebníka místo své přítomné radosti trpěl hříchu tvého strasti a trýzně a za tvou smrt se vydal za obět a pro nás učiněn jest kletbou čili zlořečením a hříchem?“ [1])

Z latinských ss. Otců a spisovatelů církevních uvedeme jen sv. Ambrože, sv. Augustina, sv. Lva Velikého a sv. Řehoře Velikého. Sv. Ambrož praví výslovně: „Jaká byla příčina vtělení, než to, aby tělo, které zhřešilo, skrze tělo bylo vykoupeno? Kristus obětoval na sobě to, več se oblekl, a oblekl se, čeho před tím neměl. Nepřioděl svého Božství Božstvím, v němž byla plnost věčného Božství, nýbrž přijal tělo, aby svlékl se sebe kořist těla a sám na sobě ukřižoval lup ďáblův a vztýčil trofeje ctností“.[2]) Sv. Augustin: „Přihlédni k evangeliu: „Přišel Syn člověka, aby hledal a spasil co bylo ztraceno“. Kdyby byl člověk se neztratil, nebyl by přišel Syn člověka. Člověk se však ztratil a proto přišel Bůh a člověk a nalezen jest člověk. Člověk se ztratil vinou své svobodné vůle, Bohočlověk přišel svou osvobozující milostí (per gratiam liberatricem)“.[3]) A opět: „Proč přišel (Syn Boží) na svět? Aby spasil hříšníky. Jiné příčiny nebylo, aby přišel na svět. Nepřivedly ho s nebe na zemi naše dobré skutky, nýbrž naše hříchy. Toť jest příčina, proč přišel, aby hříšníky spasil“.[4]) Sv. Lev Veliký pravdu tuto vysvětluje podle výroků a dějů biblických zcela prostě a jednoduše, když praví: „Kdyby byl člověk stvořený k obrazu a podobenství Božímu zachoval čest své přirozenosti, a kdyby se byl nedal oklamati ďábelskou lstí a neporušil svou žádostivostí zákona sobě daného, Stvořitel světa nebyl by se stal tvorem, ani Bůh věčný nebyl by se podrobil času, ani Syn Boží rovný Bohu Otci nebyl by přijal způsoby služebníka a podoby hříšného těla. Ale poněvadž závistí ďáblovou přišla smrt na tento svět, a lidské zajetí nemohlo býti jinak zrušeno, než aby úkol vykoupení našeho vzal na sebe ten, jenž bez porušení své Božské velebnosti stal se člověkem a při tom sám jediný zůstal prost nákazy hříchu, rozdělilo se milosrdenství nejsvětější o dílo naší spásy, tak že Otec byl Synem usmířen, Syn jej usmířil a Duch Sv. dal podnět k tomuto dílu smírnému“.[5])

[1]) Contra Eunom. lib. 11 (Migne tom. 2, p. 869).
[2]) De Incarn. dom. sacramento c. 6.
[3]) Aug. serm. 174.
[4]) Ibid.
[5]) Serm. 77. (3. post. Pentecost.) cap. 2.

O této nadvládě milosti Kristovy nad hříchem Adamovým poučuje týž apoštol Tita, jemuž v listu svém píše: „Jenž (Kristus) dal sebe sama za nás, aby nás vykoupil od všeliké nepravosti a očistil si lid příjemný, jenž by byl horlitelem dobrých skutků".[1]) Výkup předpokládá nějaký dřívější prodej. Hříchem Adamovým byli jsme zaprodáni do dvojího otroctví: otroctví hříchu dědičného a hříchů osobních. A z obojího tohoto otroctví nás Kristus vykoupil a vysvobodil. A ze všech vykoupenců svých učinil Kristus národ zvláště sobě-milý (λαὸν περιούσιον), jejž ustanovil na místě národa israelského dědicem království nebeského a všech milostí a darů jeho. Kdo se chce státi účastným tohoto dědictví, musí se nejen varovati hříchů, nýbrž musí také žíti život nadpřirozené milosti posvěcující a všech ctností s touto milostí spojených. Musí býti, jak praví apoštol, horlitelem dobrých skutků (ζηλωτὴς καλῶν ἔργων).

Než tu se sama sebou namítá otázka, zda-li Kristus stal se člověkem, aby učinil Otci nebeskému zadost hlavně za hřích prvotný aneb za hříchy osobní.

Sv. Tomáš otázku tuto řeší takto: Kristus učinil zadost hlavně a popředně za ten hřích, který jest poměrně těžší. Tíže hříchu může býti různá podle stanoviska, se kterého na něj pohlížíme. Intensivně jest hřích tím těžší, čím více jest dílem svobodné vůle. A v tomto smyslu jsou hříchy osobní těžší než hřích prvotný, poněvadž potomstvo Adamovo nedopouští se ho svou osobní svobodnou vůlí, nýbrž jen vůlí Adamovou, pokud tato jeho vůle, kterou se hříchu v ráji dopustil, byla právně a mravně také vůlí všech jeho potomků, které jako jejich právní a mravní hlava v sobě zahrnoval a zastupoval. Mimo intensivní velikost hříchu jest rozeznávati také jeho tíži či velikost extensivní, která záleží v počtu hříšníků hříchem poskvrněných. A poněvadž hřích prvotný poskvrnil veškero pokolení lidské, proto jest větší než kterýkoliv i sebe těžší hřích osobní.[2]) A proto přišel Syn Boží na tento svět, aby učinil zadost Otci nebeskému hlavně za hřích prvotný.

§ 59.

Jest v Církvi naukou obecnou, že by byl Syn Boží nepřišel na tento svět, kdyby bylo člověčenstvo nezhřešilo.

Ačkoliv tato nauka není dosud definovaným článkem víry, přece prameny Zjevení Božího ji tak jasně a určitě hlásají, že o pravdě její nelze pochybovati, i když někteří theologové míní, že by se byl Syn Boží vtělil, i kdyby bylo člověčenstvo nezhřešilo.

Na objasnění různosti názorů bohoslovců jest napřed vysvětliti některé pojmy, týkající se nauky této.

[1]) Tit. 2, 14.
[2]) Sv. Tom. III. qu. 1, art. 4.

Neběží tu o otázku, zda-li bylo možno, aby Syn Boží se stal člověkem, i kdyby bylo člověčenstvo nezhřešilo. Tuto možnost připouštějí všichni bohoslovci. Také zde neběží o nutnost vtělení. Neboť všichni připouštějí, že vtělení Syna Božího bylo uskutečněno svobodným konem vůle Boží a že by se bylo stalo svobodně, ať již člověčenstvo zhřešilo neb nezhřešilo.

Předmětem sporu mezi bohoslovci jest jen otázka, co od věčnosti pohnulo Boha, že chtěl, aby Syn jeho se stal člověkem? Bylo touto pohnutkou vykoupení lidského pokolení aneb jen oslava jeho jména? Bylo-li vykoupení člověka jediným aneb hlavním účelem vtělení Syna Božího, pak ovšem kdyby byl člověk nezhřešil, Syn Boží nebyl by se stal člověkem. Byla-li však hlavním cílem vtělení oslava jména Božího a jména Kristova, pak by se byl Syn Boží vtělil, i kdyby se člověčenstvo proti Bohu hříchem nebylo provinilo. Že Syn Boží se stal člověkem hlavně a předně za tím účelem, aby člověčenstvo vykoupil, tuto pravdu hlásá Písmo sv. tak jasně a určitě, že můžeme ji bezpečně pokládati za pravdu Bohem zjevenou, i když dosud není nauka opačná Církví prohlášena za bludnou.

a) Důkazy z Písma sv.:

Již ve Starém zákoně zvěstoval Duch Sv. ústy proroků, že Hospodin pomazal Messiáše a poslal ho, aby zvěstoval spásu tichým, a aby léčil zkroušené srdcem a kázal jatým propuštění a uvězněným propuštění.[1]) A archanděl Gabriel oznámil Danielovi jménem Hospodinovým, že za sedmdesát týdnů hřích vezme konec a že shlazena bude nepravost a zavládne zase věčná spravedlnost, aby se naplnilo vidění a proroctví a pomazán byl Svatý svatých.[2]) A podobně předpovídá prorok Zachariáš, že Bůh skrze budoucího Spasitele odejme nepravost země jednoho dne.[3])

Knihy Nového zákona nejednají o žádné pravdě tak často, jako o Kristu, jenž svým utrpením a svou smrtí vykoupil člověčenstvo z hříchu, zjednal mu zase věčnou spásu a založil Církev, království Boží, kterým všem lidem až do skonání světa bude ovoce svého výkupného díla přivlastňovati.

Že Syn Boží k spáse člověčenstva stal se člověkem, již jasně vyjádřeno v samém jménu: „Ježíš“, kterým měl sv. Josef z rozkazu Božího pojmenovati vtěleného Syna Božího. „Porodí (blah. Panna) syna, tak pravil k němu archanděl Gabriel a nazveš jméno jeho Ježíš, neboť on spasí lid tvůj od hříchů jejich“.[4]) Slovo Ježíš, Jesus (Jehošua neb Ješua, složeno z Je a Hošea = Jahve jest pomocí) znamená pomocníka či Spasitele Božího. Ačkoliv toho jména užívali ve Starém zákoně také

[1]) Is. 61, 1.
[2]) Dan. 9, 24.
[3]) Zach. 3, 9.
[4]) Mat. 1, 21. Cf. Luk. 1, 31.

jiné osoby, jako Josua, vůdce národa vyvoleného do země zaslíbené, nebo Jesus, syn Sirachův, přece úplným smyslem a obsahem jméno to přiléhá jediné ke Kristu. Neb jen u něho se úplně shoduje se životem jeho. „Onť spasí lid svůj", praví anděl. Lidem Božím rozumí se obyčejně lid israelský. Než anděl Páně nemíní tu toliko lidu tohoto, nýbrž míní všechny lidi, kteří v Krista uvěří a podle víry této budou spravovati život svůj. A připojuje: „spasí lid svůj od hříchů jejich". Těmito slovy vyjadřuje zcela jasně, že Syn Boží, jenž se má z Marie Panny narodíti, má se nazývati Spasitelem, poněvadž má lidské pokolení spasiti od hříchů jeho.

Sám Kristus praví o sobě, že Syn člověka nepřišel, aby mu bylo slouženo, nýbrž aby sloužil a dal život svůj na vykoupení za mnohé.[1]) Ostatně veškeren národ israelský byl vždycky podle slibů Bohem sobě daných přesvědčen, že mu Bůh pošle Spasitele. Jen v tom byl vinou Fariseů v poslední době na omylu, že očekával Spasitele, jenž jej vysvobodí z poddanství římského, založí světovou říši židovskou, které podrobí nejen Římany, nýbrž všecky ostatní pohanské národy, a moc a slávu židovskou rozšíří po celém světě.

Kdykoliv jedná Písmo sv. o vtělení Syna Božího a účelu jeho, vždy poukazuje jen k vykoupení člověčenstva ze hříchu, kterým bylou vinou Adamovou stíženo. Proto jest tento účel prvotný a hlavní. Kdyby však Syn Boží věčným úradkem Božským byl určen státi se člověkem beze všeho zřetele k pádu a vykoupení člověčenstva, pak by bylo vykoupení toto po pádu jen druhotným účelem vtělení. Ale jak jest potom vysvětliti, že Písmo, kdykoliv o vtělení Syna Božího jedná, vždy činí zmínku jen o tomto druhotném účelu a úplně pomíjí mlčením účel prvotný, slávu Boží a slávu vtěleného Syna Božího.

Na důkaz, že vykoupení člověčenstva bylo prvotným a hlavním a nikoliv jen druhotným účelem, poukazujeme na všecky výroky Písma sv., již v paragrafu předešlém uvedené, i když nepraví zřejmě a výslovně, že by se byl Syn Boží nevtělil, kdyby bylo člověčenstvo nezhřešilo. Ale poněvadž jednohlasně jen vykoupení jeho prohlašují za účel vtělení Syna Božího, lze z toho se vší určitostí souditi, že by se byl Syn Boží nestal člověkem, že by byl netrpěl a nezemřel, kdyby jeho vtělení, utrpení a smrtí nebylo třeba k vykoupení pokolení lidského.

b) Důkazy z církevních Symbolů:

Že Syn Boží se stal člověkem předně a prvotně, aby nás spasil, tuto pravdu vyjadřují zcela zřejmě církevní Symbola. Symbolum sv. Epifania, jež bylo na východě předkládáno katechumenům, praví: „Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit et incarnatus est (jenž pro nás

[1]) Mat. 20, 28; Mar. 10, 45.

lidi a pro naši spásu sestoupil a se vtělil)".[1]) Slova ta opakuje Symbolum nicejské (jen chybí: propter nos homines) a po něm opět Symbolum cařihradské i se slovy: propter nos homines a konečně Symbolum tridentské.

c) I Církev sv. hlásá tuto pravdu ve své liturgii.

Tak při svěcení velikonoční svíce slovy: „O Felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem" takořka opěvuje a velebí vinu Adamovu, která nám zasloužila tak vznešeného a mocného Vykupitele. Slova ta by neměla smyslu, kdyby byl Syn Boží přišel na svět, i kdyby byl člověk nezhřešil.

d) Důkazy ze ss. Otců východních i západních:

Onino bez výjimky udávají jako Písmo sv. za příčinu vtělení vykoupení člověčenstva. Ano někteří výslovně praví, že by se byl Syn Boží nevtělil, kdyby byl nechtěl člověčenstvo spasiti. Tak píše Origenes: „Mysleme sobě, že nebylo hříchu. Pak nebylo třeba, aby Syn Boží stal se beránkem a aby na sebe vzal přirozenost lidskou, nýbrž byl by zůstal, čím byl od počáku, Slovem Božím".[2]) A podobně sv. Athanáš: „Poněvadž mluvíme o tělesném příchodu Spasitele našeho, jest nám také se zmíniti o počátcích lidí, abychom jasně poznali, že náš hřích byl příležitostí jeho příchodu a že náš hřích přiměl dobrotu Slova, aby k nám přišlo a aby Pán se zjevil mezi lidmi".[3]) A také sv. Jan Zlatoústý potvrzuje tuto nauku, když praví: „Daleko jest Syna Božího, aby povrhl hříšníkem, neboť sám dosvědčuje, že jen k vůli němu přišel na svět".[4])

Od východních Otců neliší se v této otázce ani Otcové západní Církve. Stačí uvésti sv. Augustina, sv. Lva a sv. Řehoře Velikého. Prvý píše: „Zkoumej evangelium: „Přišel Syn člověka, aby hledal a spasil, co bylo ztraceno. Kdyby byl člověk nebyl ztracen, Syn Boží nebyl by přišel. Tedy člověk byl ztracen, proto přišel Bůh a člověk, a nalezen byl člověk. Člověk upadl dobrovolně do záhuby, a Bůh i člověk přišel osvobozující milostí svou".[5]) A sv. Lev: „Kdyby byl člověk učiněný k obrazu a podobenství Božímu zachoval čest přirozenosti své a kdyby se nebyl dal svésti ďábelskou lstí a nebyl se uchýlil smyslností svou od zákona sobě daného, pak by byl Tvůrce světa se nestal tvorem".[6]) A sv. Řehoř Veliký: „Která vina jest větší než ta, která jest příčinou smrti naší? A která

[1]) Denzinger 13.
[2]) Hom. 24 in Marc.
[3]) De Incarn. n. 4.
[4]) Hom. 31 in Matth.
[5]) Serm. 174.
[6]) Serm. 3 de Petav.

dobrota jest větší než ta, kterou od smrti býváme osvobozeni? Neboť kdyby byl Adam nezhřešil, pak by byl nemusil Spasitel náš na sebe přijati těla našeho. Nepřišelť volat spravedlivých, nýbrž hříšníky".[1])

Této nauce učí jednomyslně také bohoslovci scholastičtí. Učitel Andělský odůvodňuje ji takto: Pravd Božských, které nám Bůh svou svobodnou vůlí zjevuje způsobem nadpřirozeným, nemůžeme jinak poznati, než z pramenů Písma sv. (a z Božské Tradice). A poněvadž Písmo sv. všude za důvod vtělení Syna Božího uvádí jen vykoupení člověčenstva, proto jest pokládati za pravdu jistou nauku, že vtělení Syna Božího bylo Bohem určeno za prostředek proti hříchu, takže by v případě, kdyby člověk nezhřešil, ani Syn Boží se nevtělil.[2])

Tak učí také jiní scholastikové, mezi nimiž praví sv. Bonaventura: „Jak Nový, tak Starý zákon, kdykoliv jedná o sestoupení Syna Božího, uvádí za důvod vykoupení lidského pokolení. A poněvadž totéž praví ss. Otcové, jest zajisté náboženskému našemu citu přiměřenější nauka, že nejpřednější a nejhlavnější příčinou vtělení byla spása člověčenstva, než kterákoliv jiná nauka".[3])

Z pozdějších theologů poslyšme Petavia, jenž jako hlavní representant positivní theologie v této otázce má velikou váhu. Ve sporu mezi theology, zda-li se Syn Boží vtělil jen pro vykoupení lidského pokolení aneb zda-li by se byl vtělil, i kdyby bylo nezhřešilo, nerozhodují na prvém místě důvody theologické, nýbrž hlavně a předně jen svědectví Písma sv. a Božské Tradice. A zkoumáme-li toto svědectví, nenabudeme jiného přesvědčení, než že Syn Boží byl poslán od Otce nebeského, aby vysvobodil člověka ujařmeného jhem hříchu a ďábla a zjednal mu milost a spásu. A proto jest pouhým hádáním (divinare est ergo) vymýšleti jiné příčiny příchodu Syna Božího na tento svět, mimo tu, kterou jakožto jedinou hlásá tolik výroků Zjevení Božího.[4])

§ 60.

Opačná nauka některých theologů.

Byli však theologové zvučného jména, kteří tvrdili, že by se byl Syn Boží vtělil a stal se člověkem, i kdyby bylo člověčenstvo nezhřešilo, takže vykoupení jeho z otroctví hříchu a ďábla a smír s Otcem nebeským nebyly prvním a hlavním cílem vtělení jeho. K theologům těmto náleží hlavně Scotus a po něm všichni Scotisté, ale již před Scotem byli téhož mínění Alexander Halenský a Albert Veliký, z pozdějších sv. František Sa-

[1]) In I. Reg. lib. 4, capit. n. 7.
[2]) III. qu. 1, art. 2.
[3]) In 3, dist. 1, art. 2, qu. 2.
[4]) De Incarn. lib. 2, cap. 17, art. 7.

leský a Suarez a z novějších hlavně Scheeben. Theologové tito se domnívali, že vtělení Syna Božího beze všeho ohledu na hříchy člověčenstva a potřebu jeho vykoupení jest důstojnosti a slávě Syna Božího přiměřenější, než kdyby se bylo stalo jen na vykoupení lidského pokolení. Na důkaz této nauky se dovolávají výroků nejen Písma sv., nýbrž i autority některých ss. Otců.

Z Písma sv. dokazují svou nauku takto: Uvádějí výroky jeho, kterými Kristus Bůh a člověk, nazývá se hlavou a posledním cílem všeho tvorstva, jako když na př. píše sv. Pavel o Kristu: „On jest obrazem Boha neviditelného, prvorozencem nade všecko tvorstvo, neboť v něm bylo stvořeno všecko na nebi i na zemi, viditelné i neviditelné, buď že to jsou trůnové neb panstva, neb knížectva neb mocnosti, všecko jest stvořeno skrze něho a pro něho. On jest přede vším a všecko v něm stojí. A on jest hlavou těla Církve, (neboť) on jest počátkem, prvorozencem z mrtvých (vstalých), aby on měl ve všem přednost.“[1]) A na jiném místě: „Všecko jest vaše, ať Pavel neb Apollo neb Petr neb svět neb život neb smrt, ať věci přítomné neb budoucí, všecko jest vaše. Vy pak jste Kristovi a Kristus Boží“.[2]) Je-li však Kristus, tak argumentují tito theologové, hlavou a cílem stvoření všech věcí, proto by byl Bůh ustanovil od věčnosti vtělení Syna i tenkráte, kdyby bylo člověčenstvo nezhřešilo a nepotřebovalo vykoupení. Na důkaz uvádějí také výrok knihy Přísloví, která dí: „Pán měl mne na počátku díla svého, prve než byl co učinil od pradávna. Od věčnosti ustanovena jsem a od pravěků, prve než-li země byla“.[3])

Než tyto výroky nikterak nedokazují nauky zmíněných theologů, totiž, že naprostým úradkem Božím byl Syn Boží určen, státi se člověkem beze všeho ohledu na pád člověčenstva a potřebu jeho vykoupení. Jest sice pravda, že Syn Boží vtělený jest hlavou nejen člověčenstva, nýbrž všeho tvorstva, a že k jeho cti a slávě jako k poslednímu cíli všecko směřuje. Ale z toho neplyne, že Bůh učinil Krista hlavou člověčenstva naprostým čili předchodným úradkem svým, nepřihlížejícím k pádu a vykoupení člověčenstva. Neboť když Bůh se rozhodl svět stvořiti, předvídal již pád člověka. A předvídaje tento pád, chtěl spasiti lidské pokolení skrze Syna svého člověkem učiněného. A za odměnu ustanovil jej hlavou a cílem nejen Církve, nýbrž veškerého pokolení lidského, ano tvorstva vůbec. A tak se stal Syn Boží úradkem Božím následným na předzvěd hříchu lidského člověkem.

Zde neplatí námitka, že Bůh nemůže nejsvětějšího a nejvznešenějšího díla svého, jakým jest vtělení Syna jeho, učiniti zá-

[1]) Kol. 1, 15 sldd.
[2]) I. Kor. 3, 21 sldd.
[3]) Přísl. 8, 22, 23.

vislým na hříchu svých tvorů. Jen tenkráte by ho nemohl dopustiti, kdyby ho nemohl použiti k dobrému. Ale Bůh může hřích svých tvorů nejen dopustiti, nýbrž i jej odpustiti buď úplně zdarma aneb za zadostučinění rovnocenné hříchu aneb i za zadostučinění nerovné zlobě hříchu. Ale Bůh předvídaje od věčnosti hřích člověka se rozhodl vinu jeho mu odpustiti, ale jen pod tou podmínkou, učiní-li mu za nekonečnou urážku, které se jím dopustil proti jeho nekonečné svatosti a spravedlnosti, také nekonečnou měrou zadost. Ale poněvadž tohoto zadostučinění nebyl člověk sám schopen, proto určil Syna svého, aby se stal člověkem a jako člověk za hřích člověka trpěl a zemřel a tak za nekonečnou urážku učinil mu nekonečnou měrou zadost. Tím chtěl Bůh člověku jednak ukázati nekonečnou zlobu hříchu, jednak také svou nekonečnou dobrotu a lásku. A proto není Boha nehodno, nýbrž na výsost hodno, učiniti nejvelebnější dílo své, jakým jest vtělení Syna jeho, závislým na předvídaném pádu lidského pokolení.

Mimo Písma sv. dovolávají se zmínění theologové autority některých ss. Otců, jako na př. sv. Cyrilla Alexandrinského, jenž píše: „Dříve byl nám Kristus položen za základ a všichni jsme na něm založeni a to již před stvořením světa podle předzvědu Boha vše předvídajícího, aby v nás dobrořečení předcházelo před zlořečením, záslib života před ortelem smrti, přisvojení za syny před ďábelským otroctvím... Jako moudrý stavitel chtěje stavěti dům zcela přirozeně u sebe uvažuje, že musí jeho základy co nejpevněji položiti, aby neutrpěl později nějaké pohromy z příčin hrozících obyčejně pevnosti staveb a kdyby se tak přece stalo, aby na jeho pevných základech mohl opět postaviti nový pevný dům, podobným způsobem Tvůrce všech věcí položil Krista již před stvořením světa za základ spásy naší, abychom pro případ, kdybychom hříchem byli jí zbaveni, mohli jí v něm zase nabyti".[1]) Z těchto slov dovozují zmínění bohoslovci, že Syn Boží již před zvědem hříchu člověčenstva byl Bohem předurčen za základ spásy naší, abychom zhřešíce mohli se v něm zase obroditi. Než smysl tento vkládají do slov sv. Cyrilla, v nich samých není obsažen. Neboť neprostředně před uvedenými slovy praví: „Věděl Bůh, že se staneme pro hřích smrtelnými a proto z milosrdenství svého ustanovil před věky, aby Slovo se stalo člověkem a počátkem a základem cest našich a obnovilo nás samo v sobě".

A ani z přirovnání s lidským stavitelem neplyne, co chtějí dokázati. Neboť jako rozumný stavitel jen proto klade pevné základy domu, který staví, poněvadž již před stavbou má na zřeteli možný případ, že bude nucen po jeho možném zboření na jeho základech stavěti nový dům, tak předurčil Bůh, jenž předvídal

[1]) Thes. 15.

pád člověka, Krista za základ jeho obrození a spasení. Patrno, že výrok sv. učitele Alexandrinského dokazuje právě opak nauky, než které zmínění theologové hájí.

Bezdůvodně uvádějí také sv. Augustina za obhájce nauky své, jenž prý praví,[1]) že manželství bylo by tajemstvím, i kdyby byl prvý člověk nezhřešil. A poněvadž prý, jak ze slov sv. Pavla[2]) k Efeským vysvítá, manželství předpokládá a znamená tajůplné spojení Kristovo s Církví, proto prý by bylo znamenalo toto tajůplné spojení Krista s Církví, i kdyby bylo člověčenstvo nezhřešilo. Z čehož prý nutně plyne, že Kristus by se byl stal člověkem a spojil se s Církví jako hlava se svým tělem, i kdyby bylo člověčenstvo nezhřešilo. — Než i tu se do slov sv. učitele vkládá něco, co v nich není obsaženo. Sv. Augustin na uvedeném místě rozeznává mezi manželstvím, jak bylo ustanoveno v ráji, a mezi manželstvím, jaké následovalo po pádu prvých rodičů. V ráji bylo pouhé „officium naturae" od Boha ustanovené na rozplozování lidského pokolení. Po pádu zůstalo sice rovněž „officium naturae", ale k tomu se stalo také „remedium contra inordinatam concupiscentiam". A poněvadž v ráji záleželo toto „officium naturæ" ve spojení muže se ženou, v němž nebylo ani fysicky ani mravně nic špatného, bylo samo sebou vhodno, representovati spojení Krista s Církví. Spojení Krista s Církví jest vzor, podle něhož jest manželství od Boha zřízeno a uspořádáno. Poněvadž vzor předchází před svým obrazem, proto také v úradku Božském bylo spojení Syna Božího s Církví a její ospravedlnění a posvěcení dříve ustanoveno, než spojení muže se ženou. A proto nelze pochopiti, jak možno z této nauky sv. Augustina dovozovati, že by byl Kristus přišel na svět, i kdyby byl člověk nezhřešil.

Pro nauku svoji uvádějí také důvody theologické. Hlavní jejich důvod zní: Kdo prý rozumně (ordinate) něco chce, má prý napřed na zřeteli účel a teprv na druhém místě prostředky k němu buď nutné aneb aspoň užitečné. Účel však, kterého Bůh stvořením hleděl dosíci, jest prý jeho vnější sláva. Než žádné dílo Božské nehlásá slávy Boží měrou tak vznešenou, jako vtělení Syna Božího. Proto prý tedy musil Bůh před úradkem stvořiti svět, dříve zamýšleti a určiti vtělení Syna svého. Neboť kdyby byl chtěl stvořiti svět před úradkem poslati na něj Syna svého, nebyl by slávy své stvořením tak dokonale projevil, jak by byl učinil vtělením jeho. A proto by byl Bůh pro stvoření světa před úradkem vtělení Syna svého neměl dostatečného důvodu a byl by jednal proto nerozumně (inordinate). Úradek stvořiti svět byl sice úplně svobodný, ale jakmile jednou tento úradek učinil, pak prý musil již před tímto úradkem pojati úmysl poslati na tento svět Syna svého, aby se stal hlavou člověčenstva a jako jeho hlava povznésti je k důstojnosti synů Božích a tím také ne-

[1]) De script. lib. 1, cap. 21.
[2]) Efes. 5. 32

konečnou měrou projeviti Božskou slávu svou. — Na to odpovídáme:

Pak-li musil Bůh světu dáti za hlavu Syna svého, pak jest tento svět tak dokonalý, že dokonalejšího nelze mysliti. A to jest blud optimismu. Neb Bůh jakožto bytost, jež jest ve svých dílech vnějších úplně svobodna, nemusí, ano ani nemůže chtíti slávy své jeviti tvorstvu způsobem nejdokonalejším. Neboť pak by vyčerpal jak svou vědu, tak i svou všemohoucnost a přestal by býti bytostí nekonečně dokonalou. A poněvadž Bůh stvořením tohoto světa mohl svou slávu projeviti jen určitým konečným způsobem, proto nemusil chtíti, aby Syn jeho se stal člověkem.

Tuto myšlenku rozvádějí ještě jiným způsobem.

Vtělení Syna Božího jest prý dobrem mnohem vyšším a lásky hodnějším, než vykoupení a spása člověčenstva. A poněvadž by bylo nerozumno, aby Bůh chtěl vyšší dobro (vtělení) pro dobro nižší (vykoupení člověčenstva), proto musil Bůh chtíti vtělení pro vtělení samo a nikoliv pro vykoupení člověčenstva. A tento názor prý také sněm tridentský přijal za svůj, když praví, že účelnou příčinou (causa finalis) našeho ospravedlnění jest sláva Boží a sláva Kristova.[1]) A poněvadž každá rozumná bytost zamýšlí napřed účel a potom teprv prostředky k němu vedoucí, proto prý Kristus byl by se vtělil, i kdyby byl člověk nezhřešil.

Sv. Tomáš[2]) vyvrací tento názor takto:

Bytost jedna může směřovati k bytosti druhé dvojím způsobem. Buď směřuje k ní jako ku svému vlastnímu a hlavnímu cíli, a v tomto smyslu jest tvrditi, že by bylo nerozumno nějakou vyšší bytost podřizovati bytosti nižší a méně cenné. Aneb jest jedna bytost pro bytost druhou, když této bytosti druhé vzniká z tohoto poměru nějaký prospěch a užitek. Tak můžeme říci, že král jest pro poddané, poněvadž z jeho vlády pochází jim mír a blahobyt. A v tomto druhém smyslu neleží ve vztahu bytosti vyšší k bytosti nižší nic nevhodného a nepřístojného. Neboť v tomto případě nesměřuje bytost vyšší k bytosti nižší, jak by byla jí podřízena a poddána, nýbrž toliko jako příčina a pramen jejího dobra. A tak můžeme také na vykoupení člověčenstva, k němuž vtělení Syna Božího směřuje, patřiti s dvojího stanoviska: buď jako na projev milosrdenství Božího, a pak jest vykoupení podřízeno vtělení Syna Božího, jako jest účin podřízen své příčině, aneb jako na dobro člověka samého, a v tomto smyslu jest vykoupení menším dobrem, než vtělení. Neb tu vykoupení směřuje ku vtělení, nikoliv však jako ku svému hlavnímu a prvotnímu cíli, nýbrž spíše jako k prostředku, jenž slouží k dosažení tohoto hlavního a prvotního cíle. Než Kristus vtělený není pro nás pouhým prostředkem, jímž posledního cíle svého docházíme, nýbrž jest

[1]) Sess. VI. cap. g.
[2]) Sv. Tom. In 2. dist. 15. qu. 1. art. 1. ad. 6.

nám bytostí dokonalou, která nás bytosti nedokonalé zdokonaluje. Kristus není proto poddán nám, nýbrž my jemu, jako jsou poddány bytosti podřízené bytosti nadřízené. A proto není Krista nedůstojno, nýbrž na výsost důstojno, že pro nás a naši spásu se vtělil, stal se člověkem, za nás trpěl a zemřel, poněvadž těmito úkony projevil nám své nekonečné milosrdenství a tímto milosrdenstvím měrou nekonečnou proslavil také své nejsvětější jméno.

K většímu objasnění obojí nauky poslouží vysvětliti pořad úradků Božských, týkajících se vtělení Syna Božího a našeho vykoupení.

Pořad Božských úradků směřujících k vtělení Božímu a k našemu vykoupení jest podle nauky obecné tento:

Bůh jest bytost naprosto jednoduchá a neměnitelná, a proto nesmíme do něho klásti různých konů týkajících se vtělení Syna Božího. Ale poněvadž jeden a týž kon může směřovati k různým předmětům, můžeme pro tyto předměty jeden a týž Božský kon virtuálně různě lišiti a rozeznávati. Rozdíl tento, jak patrno, není obsažen v Bohu, nýbrž toliko v našem rozumu, jenž nemoha nekonečného konu Božského s bytností věcně totožného obsáhnouti a vyjádřiti jedním pojmem, rozlišuje kon ten „propter fundamentum in re", totiž pro různost předmětů, ku kterým směřuje. A v tomto smyslu rozeznáváme v Bohu strany vtělení Syna Božího a našeho vykoupení různé úradky.

Podle bohoslovců, kteří tvrdí, že Syn Boží jen pro spásu naši stal se člověkem, a že by byl jinak se nevtělil, jest postup úradků Božských takto mysliti:

1. Bůh se rozhodl od věčnosti, že stvoří ku své slávě tento svět se všemi kůry andělskými a s lidským pokolením a že jak anděly tak lidi určí k cíli nadpřirozenému.

2. Ustanovil rovněž od věčnosti, že jak andělům tak lidem poskytne potřebné nadpřirozené milosti, kterými tohoto cíle budou moci dojíti. Andělům a lidem, kteří budou s těmito milostmi spolupůsobiti, určil za odměnu nebeskou blaženost, ostatní, kteří dobrovolně nepoužijí těchto prostředků, vyloučil z této blaženosti.

3. Adama ustanovil za hlavu lidského pokolení jak tělesnou, tak i juridickou a mravní, tak že, když v milosti posvěcující setrvá, také všechno jeho potomstvo v této milosti se bude roditi, pak-li ji hříchem ztratí, že jí neztratí jen pro sebe, nýbrž zároveň také pro všecko člověčenstvo (mimo Matku Boží).

4. Tak zvanou vědou střední (scientia media) předvídal od věčnosti pád hříšných andělů a lidí a setrvání dobrých andělů v milosti Boží.

5. Hříšným andělům ustanovil věčné tresty, dobrým za odměnu slávu věčnou. Nad lidstvem padlým se ustanovil od věčnosti se smilovati a na jeho záchranu poslati mu Syna svého, jenž se měl státi člověkem z Marie Panny a jako Bůh a člověk se státi nadpřirozenou hlavou a cílem veškerého tvorstva.

6. Ustanovil pro zásluhy Syna Božího člověkem učiněného udělit všem lidem milostí potřebných k dosažení života věčného.

7. Předvídal „scientia visionis", že někteří lidé budou s těmito milostmi spolupůsobiti a že setrvají v dobrém až do konce, kdežto druzí odmítnou tyto milosti a zemrou v nekajícnosti.

8. Ony určil k spáse věčné v nebeském království, tyto k věčným trestům v pekle.

Zcela jinak pojímají pořad těchto úradků Božských onino theologové, kteří se domnívají, že by se byl Kristus vtělil, ať již člověčenstvo zhřešilo nebo nezhřešilo.

Podle těchto theologů Bůh 1. chtěl od věčnosti založiti a zříditi království Boží, jež se mělo skládati z andělů a lidí. Hlavou jeho měl býti Syn Boží člověkem učiněný. 2. Chtěl dopustiti hřích lidského pokolení a 3. Syna svého člověka učiněného poslati na svět v těle strastem a smrti podrobeném, aby svým utrpením a svou smrtí vykoupil z hříchu padlé člověčenstvo a zase mu zasloužil možnost dosíci spásy věčné hříchem Adamovým ztracené.

Jak patrno, řadí tito bohoslovci zcela jinak úradky Božské, směřující k vtělení Syna Božího a k vykoupení lidského pokolení. Kdežto bohoslovci, kteří se drží v této otázce přesně výroků Písma sv., ss. Otců a nauky Církve sv., tvrdí, že Bůh předvídaje od věčnosti, že člověčenstvo, které chtěl stvořiti a k cíli nadpřirozenému určiti, zhřeší a zbaví se všech prostředků dojíti tohoto cíle, se ustanovil na tom, že mu pošle Vykupitele, který za jeho vinu učiní Otci nebeskému zadost a spásu věčnou mu zase zjedná, postupují jejich odpůrci nedůsledně. Jednak učí, že Bůh všechny lidi nepřihlížeje k zásluhám Kristovým tedy naprosto předurčil k spáse věčné, jednak zase míní, že přes toto naprosté předurčení předvídal jejich hřích a proto na jejich záchranu určil svého Syna, kterého by byl ostatně bez ohledu na předvídaný hřích člověka poslal na svět, a teprv potom vzhledem k tomu, že předvídal jeho hřích, určil ho také za jeho Vykupitele.[1])

Ačkoliv tito theologové mají v Církvi nemalou autoritu, přece obecná nauka v této otázce má před jejich míněním tu velikou přednost, že se opírá nejen o theologické důvody, nýbrž i zřejmá svědectví obou pramenů Zjevení Božího, která v otázce, jaký úradek Bůh pojal o účelu vtělení Syna svého, na prvém místě rozhodují. A poněvadž všechna tato svědectví praví, že Syn Boží se vtělil, aby padlé člověčenstvo vysvobodil z otroctví hříchu a ďábla, proto jest zcela přirozeno ano logicky téměř nutno souditi, že vykoupení lidského pokolení bylo hlavním úmyslem, pro který Bůh poslal Syna svého na tento svět. A v úmyslu tomto září sláva Boží zajisté ještě jasnější měrou, než kdyby byl Bůh, nepřihlížeje ku spáse lidstva, chtěl Syna svého vtělením učiniti hlavou tvorstva ke slávě své a ke slávě jeho

[1]) Cf. Jos. Müller, Soteriologie edit. 2, p. 21 sqq.

Neboť větší ještě slávou Boží jest jeho nekonečné milosrdenství, jeho nesmírná dobrota a láska, kteréžto vlastnosti Bůh právě co nejskvěleji projevil vykoupením člověčenstva skrze vtěleného Syna svého.

§ 61.

O nutnosti vtělení Syna Božího.

O nutnosti vtělení byli bohoslovci v různých dobách různého mínění. Někteří mínili, že Syn Boží beze všeho zřetele k hříchu člověčenstva musil se vtěliti, ačkoliv této nutnosti jinak a jinak rozuměli. Na prvém místě jest zde uvésti Wiclifa, jenž se domníval, že ve vnějším světě děje se vše s naprostou nutností a následovně že také vtělení Syna Božího této nutnosti bylo podrobeno. Blud ten byl papežem Martinem V. na sněmu kostnickém zavržen v proposici 27 bludů Wiclifových.[1])

Téhož bludného mínění byli také Malebranche a Leibniz, kteří se domnívali, že Bůh, kdykoliv něco mimo sebe ve vnějším světě působí, musí vždy učiniti to, co jest nejlepšího. A proto když se rozhodl stvořiti svět, musil prý stvořiti svět nejdokonalejší, jaký vůbec lze pomysliti. Kdyby byl stvořil svět méně dokonalý, než jaký mohl stvořiti, pak by byl pro toto stvoření neměl dostatečného důvodu, a byl by jednal nerozumně. A poněvadž vrchol stvoření záleží v unii hypostatické čili ve vtělení Syna Božího, proto bylo toto vtělení právě tak nutno, jako stvoření samo.

Také někteří theologové pravověrní, kteří požívají v Církvi nemalé autority, jako Ruiz,[2]) Granado,[3]) Maurus,[4]) Viva,[5]) učili, že Bůh, jakmile se rozhodl, že tento svět stvoří, nebyl sice nucen nutností naprostou či metafysickou, poslati na něj Syna svého člověkem učiněného, ale nicméně byl k tomu nutkán svou dobrotou. Vtělení nebylo sice nutno metafysicky, ale bylo mravně nutno.

Než vtělení nebylo nutno ani naprosto ani pod podmínkou stvoření. Že nemohlo býti naprosto nutno, plyne již z povahy vnějších skutků Božských. Jen vnitřní trinitární život Božský náležející k samé přirozenosti Božské jest tak nutný, jak nutná jest existence Božská. Zevnitřní však činnost Božská v tom právě se podstatně liší od vnitřního života Nejsvětější Trojice, že jest úplně svobodna. Bůh mohl tedy svět stvořiti, avšak nemusil, a když se rozhodl že svět stvoří, měl výběr mezi nekonečným počtem možných světů, dokonalejších a nedokonalejších, než jest svět tento. A proto volba Božská, stvořiti ze všech mož-

[1]) Denzinger 607.
[2]) De vol. Dei disp. 9.
[3]) De vol. Dei disp. 3.
[4]) De Deo disp. 51.
[5]) De Incarn. qu. 2, art. 2.

ných světů svět nynější, byla úplně svobodna. Bylo-li však stvoření účinem svobodného konu Božského, bylo jím také vtělení.

Kdyby vtělení samo v sobě bylo nutno a nikoliv toliko pro naše vykoupení, pak se musil Syn Boží od věčnosti vtěliti, podobně jako od věčnosti vychází z Otce jako jeho Slovo, v němž se Otec poznává a vyjadřuje. Každé mínění, jež prohlašuje vnější činnost Božskou jevící se jakýmkoliv způsobem ve vnějším světě za činnost Bohu nutnou, směšuje Boha s vnějším světem a vede nutně k pantheismu.

Ale Bůh nemusil Syna svého poslati na tento svět, i když se svobodně od věčnosti odhodlal svět stvořiti.

Pravda tato plyne zcela jasně z výroků Písma sv. Nikde Písmo sv. nepraví, že Bůh byl nějakým způsobem zavázán, Syna svého jako člověka poslati na tento svět. Ano Písmo sv. tvrdí opačně, že tak učinil dobrovolně z dobroty a lásky své. „Tak Bůh miloval svět", praví sám Božský Spasitel u sv. Jana, „že dal jednorozeného Syna svého, aby nikdo, jenž v něho věří, nezahynul, nýbrž měl život věčný."[1]) A sv. Pavel velebí ve svých listech na mnohých místech nekonečnou lásku, kterou nám Bůh dal na jevo, že svého jednorozeného Syna vydal za naši spásu. Tak píše k Římanům: „Bůh ukazuje svou lásku k nám tím, že Kristus zemřel za nás, když jsme byli ještě hříšníky".[2]) A podobně v jiných svých listech.[3]) Ačkoliv Písmo sv. představuje nám hlavně naše vykoupení, jakožto dílo nekonečné lásky Boží, přece z něho nikdy nevylučuje vtělení Syna Božího. Neb Bůh prokázal nám svou nekonečnou lásku právě tím, že Syna svého učinil člověkem, aby jako Bůh a člověk svým utrpením a svou smrtí nás vykoupil.

Z toho patrno, že stvoření světa a člověka nikterak nežádalo vtělení Syna Božího, poněvadž Bůh nemusil, ba ani nemohl projeviti ve vnějším světě své slávy v nejvyšším stupni a za tím účelem stvořiti nejdokonalejší a nejlepší svět a Syna svého mu vtělením určiti za jeho hlavu, jež by jej povznášela k důstojnosti Boha samého. A dal-li mu tuto hlavu, učinil tak dobrovolně na důkaz své nekonečné lásky, kterou od věčnosti miloval člověčenstvo a pro ně veškeren svět.

Ale ani po hříchu prvých rodičů nebylo vtělení na vykoupení člověčenstva naprosto nutno.

Neb Bůh mohl hříšného člověka, právě tak, jako pyšné anděly odsoudili k věčným trestům. Že se smiloval nad ním a slíbil mu za Vykupitele vtěleného Syna svého, bylo svobodným dílem nekonečného milosrdenství jeho. Tato pravda zjevená jest jasně obsažená jak v Písmě sv., tak i v nauce ss. Otců.

[1]) Jan 3, 16.
[2]) 5, 8.
[3]) Efes. 2, 4 sldd.

V Písmě sv.:

„Tak Bůh miloval svět", praví sv. Jan, „že Syna svého jednorozeného dal, aby nikdo, jenž v něho věří, nezahynul, nýbrž měl život věčný. Vždyť Bůh neposlal Syna svého, aby soudil svět, nýbrž aby spasen byl svět skrze něho".[1]) Jen ta láska jest Bohu nutna, kterou se tři Božské osoby mezi sebou milují. Neboť tato láska náleží k trinitárnímu Božskému životu, který věcně neliší se od samé podstaty Božské. Božská láska k lidem jest však konem vnějším, který Bůh na venek mimo sebe působí. A proto jest láska tato tak svobodna, jako jsou všecky vnější kony Božské naprosto svobodny.

Svobodu vtělení a vykoupení člověčenstva jakožto díla svrchované lásky Boží velebí obzvláště sv. Pavel, jenž přede všemi ostatními apoštoly sám na sobě zakusil nebeských účinů této lásky Boží. Tak píše v listu k Efeským: „Bůh bohat jsa v milosrdenství, pro všelikou lásku svou, kterou nás miloval, i když jsme byli mrtvi přestupky svými, spolu obživil nás v Kristu (milostí totiž jste spaseni) a spolu (s ním) vzkřísil a posadil (nás) na nebesích v Kristu Ježíši, aby ukázal v časech budoucích přenesmírné bohatství milosti své v dobrotivosti k nám v Kristu Ježíši. Milostí zajisté spaseni jste věru (a to nikoli ze sebe, Boží je to dar), nikoli ze skutků, aby se nikdo nechlubil. Jeho zajisté jsme dílem, byvše stvořeni v Kristu Ježíši ke skutkům dobrým, které Bůh byl připravil, abychom v nich žili".[2]) Ačkoliv na tomto místě velebí sv. Pavel předně a hlavně naše vykoupení jako naprostý námi nezasloužený, tedy svobodný dar milosrdenství Božího, přece tím již prohlašuje také vtělení Syna Božího za svobodný skutek dobroty a lásky Boží. Neboť vykoupení naše co nejtěsněji souvisí s vtělením Syna Božího. Nekonečná láska Boží jeví se však v díle vykoupení našeho právě v tom, že Bůh vydal na smrt za naši spásu vlastního Syna svého. Ale na smrt mohl Syn Boží býti vydán jen potud, pokud se vtělil a stal se člověkem. A byla-li smrt jeho skutkem svobodným z lásky k nám vykonaným, bylo také svobodno vtělení jeho.

Kdyby vtělení Syna Božího bylo jakýmkoliv způsobem nutno, přestalo by samo vykoupení lidského pokolení býti nejskvělejším a nejvelebnějším dílem milosrdenství a dobroty Boží. Neboť velikost milosrdenství Božího právě v tom se jeví ve vykoupení našem, že jest dílem Božským úplně svobodným. A co platí o vykoupení, platí také o vtělení, poněvadž jedno s druhým co nejtěsněji souvisí. Jen tenkráte, když vtělení bylo dílem svobodným, může býti řeč o svobodě našeho vykoupení se strany Krista, Boha vtěleného.

[1]) 3, 16, 17.
[2]) Efes. 2, 4—10.

Táž pravda vysvítá také z důvodů theologických.

Jen tenkráte bylo by vykoupení člověčenstva a vtělení Syna Božího nutno, kdyby toho žádala buď spravedlnost aneb dobrota Božská. Než ani jedna ani druhá dokonalost Božská toho nežádá. Nežádá toho spravedlnost. Neboť dokonalost tato, pohlížíme-li na ni o sobě bez vztahu k ostatním dokonalostem Božím, žádala by, aby hříšné člověčenstvo bylo, jak zaslouží, potrestáno, a vylučovala by každé možné jeho vykoupení. Ale vykoupení nežádá ani dobrota Božská. Neboť pak by Bůh musil na milost přijímati i nejzatvrzelejší hříšníky i ty, kteří ve své zatvrzelosti setrvají až do konce. Z toho by nutně následovalo, že by pak musil všechny lidi bez výjimky spravedlivé i hříšníky věčně spasiti. Proto nesmíme těchto vlastností Bohu připisovati o sobě, tedy dobrotu bez spravedlnosti a spravedlnost bez dobroty. Obě tyto vlastnosti jakož i ostatní, jak jednotlivé tak i všecky dohromady, jsou jednou a touž bytností a přirozeností Božskou. Kdykoliv však Bůh působí na venek, jest při tom vždy svoboden.

Proto jeví Bůh jak svou dobrotu, tak i svou spravedlnost tak, jak chce. Bůh mohl se nad člověčenstvem padlým smilovati a mohl je také na věky zavrhnouti. A i když se od věčnosti rozhodl je spasiti, mohl tak učiniti různým a různým způsobem. Zda-li Bůh vůbec žádal na člověku zadostučinění a když ho žádal, zda-li se spokojil zadostučiněním konečným aneb žádal zadostučinění nekonečného, o tom člověk svým přirozeným rozumem nemůže nic určitého věděti. Na úradky Božské závislé na svobodné vůli jeho nemůže člověk ze stvořených věcí a přirozených pravd nikterak s jistotou nějak usuzovati. Jakého zadostučinění Bůh žádal na člověčenstvu padlém, můžeme poznati jen z pramenů Zjevení Božích a z těchto pramenů víme, že Bůh neodpustil člověku viny jeho zdarma, aniž se spokojil zadostučiněním konečným a neúplným (satisfactione inadaequata), nýbrž že žádal na něm přiměřeně k jeho vině zadostučinění nekonečného.

§ 62.

Když se Bůh odhodlal člověčenstvo padlé vykoupiti, nemusil tak učiniti skrze vtěleného Syna svého, poněvadž mohl toto vykoupení ještě jinými způsoby vykonati.

Toť obecná nauka ss. Otců a až na sv. Anselma také theologů.

Z Otců řeckých stačí uvésti sv. Athanáše, sv. Řehoře Naziánského, sv. Cyrilla Alexandrinského a sv. Jana Damašského.

Tak praví sv. Athanáš: „Bůh, i kdyby byl Kristus na svět nepřišel, mohl jen promluviti a sníti kletbu s člo-

věčenstva".[1]) Rovněž sv. Řehoř Naziánský. Předeslav, že Slovo se stalo pro nás člověkem a přijalo na sebe způsobu služebníka, dokládá: „Toto sice Spasitel učinil, ačkoliv jako Bůh mohl nám pouhou svou vůlí zjednati spásu".[2]) S ním souhlasí Cyrill Alexandrinský, jehož výrok proti Apollinaristům obsažený v jeho spise: „De humanitate a Verbo assumpta" uvádí Euthymius[3]) slovy: „Apollinaris klade žert místo pravdy a blábolení místo pravdy Bohem zjevené, praví-li, že Slovo Boží přijalo sice tělo, že ho však používalo jen jako záclony, kdežto rozumu nepotřebovalo, poněvadž jej samo zastupovalo. Než tu bys mu mohl zcela správně odpověděti: Slovo Boží nepotřebovalo ani těla... nebo mohlo pouhým svým rozkazem nám spásu získati". A Jan Damašský tvrdí, že Kristus přijal na sebe přirozenost lidskou, aby to, co bylo přemoženo, zase zvítězilo, a pak pokračuje: „Ten, v jehož moci jsou všecky věci, mohl pouhou svou všemohoucí vůlí člověka vysvoboditi z rukou toho, jenž ho držel v tyranském poddanství.[4])

A s Otci řeckými jsou v této nauce za jedno Otcové latinští. Uvedeme jen jejich nejčelnější representanty: sv. Augustina, sv. Lva a sv. Řehoře, z nichž sv. Augustin praví: „Což Bůh neznal jiného způsobu, aby zbavil člověčenstvo bídy nynější smrtelnosti, než že musil chtíti, aby jednorozený a jemu souvěčný Syn jeho stal se člověkem, a přijma na sebe lidskou duši a tělo smrtelné smrt za ně podstoupil? Netřeba proto dovozovati, že tento způsob (vykoupení)... byl zcela vhodný a velebnosti Božské důstojný, ale jest třeba dokázati, že Bůh, jehož moci všecky věci jsou podřízeny, mohl také ještě jinými způsoby nás vykoupiti".[5]) A sv. Lev Veliký píše v témže smyslu: „Ačkoliv Bůh milosrdný mohl ku spáse člověčenstva použiti nevýslovně mnohých jiných prostředků, přece nastoupil k ní právě tuto cestu, na níž ke zničení díla ďáblova neprojevil ani tak své moci, jako své spravedlnosti".[6]) A podobně sv. Řehoř Veliký, jenž praví: „Ten, jenž nás učinil z ničeho, mohl nás trestu zbaviti také bez své smrti. Ale aby nám co nejskvěleji ukázal ctnost své soustrasti, stal se pro nás tím, čím my jsme podle vůle jeho měli býti".[7])

Lze však namítnouti, že jiní ss. Otcové právě opak tvrdí, hájíce nauky, že k vykoupení našemu bylo zapotřebí vtělení a

[1]) Contr. Arion. orat. 2. Migne tom. 2., pag. 291.
[2]) Orat. 9.
[3]) In panopl. tit. 14. Migne tom. 3., p. 908.
[4]) De fide orth. lib. 3., cap. 18. opp. tom. I., p. 240.
[5]) De Trin. lib. 13, cap. 10.
[6]) De nativ. serm. 2, cap. 2.
[7]) Mor. lib. 20, cap. 26.

smrti Syna Božího. Tak na př. praví sv. Irenej: „Kdyby se byl člověk nespojil s Bohem, nebyl by se mohl státi účastným neporušitelnosti. Jen tak, že prostředník mezi Bohem a lidmi byl členem obou stran, mohl mezi nimi přátelství a svornost zjednati“.[1]) A podobně i sv. Athanáš: „Kdyby bylo Slovo nepůsobilo skrze tělo skutků Božských, nikdy by se byl člověk nestal božským, a naopak, kdyby skutky lidské nebyly skutky Slova, nikdy by byl člověk nenabyl osvobození od hříchů svých“.[2]) A sv. Augustin: „Lidské pokolení by nebylo došlo vykoupení, kdyby Slovo Boží nebylo se stalo člověkem“.[3]) A podobně tvrdí i jiní ještě ss. Otcové, jako na př. Proclus,[4]) Lev Veliký[5]) atd. Ano lze uvésti příklady, že jeden a týž sv. Otec na různých místech tvrdí právě opak, jako na př. sv. Lev. Výrok jeho, že k našemu vykoupení nebylo třeba vtělení Syna Božího, jsme právě svrchu uvedli. A na jiném místě praví, že bez vtělení a smrti Kristovy nemohli jsme býti z hříchu vykoupeni.[5])

Nelze připustiti, aby si ss. Otcové v této předůležité otázce odporovali, obzvláště když jeden a týž sv. Otec jednou zdánlivě se vyjadřuje tak, podruhé jinak. Avšak různost jejich nauky ihned mizí, jakmile přihlédneme k různému významu slova nutnost, jakou vtělení připisují. Učí-li, že Syn se nemusil vtěliti a za nás trpěti, poněvadž Bůh mohl nás také jinými způsoby spasiti, pak popírají nutnost vtělení ve smyslu naprostém. Praví-li však, že se musil vtěliti a svou smrtí člověčenstvo vykoupiti, pak rozumějí nutnosti této ve smyslu podmíněčném, předpokládajíce věčný úradek Božský, kterým se Bůh dobrovolně rozhodl, spasiti člověčenstvo skrze vtěleného Syna svého, aby mu projevil jednak nekonečnou svoji spravedlnost, jednak také svou nekonečnou lásku. Není tedy mezi ss. Otci v této otázce naprosto žádného sporu.

Mezi způsoby, kterými mohl nás Bůh spasiti, uvádějí ss. Otcové a theologové:

Dobrovolné odpuštění hříchu člověčenstva beze všeho zadostučinění zejména za hřích dědičný. Co se týká odpuštění hříchů osobních, žádají jen upřímné lítosti se strany hříšníka. K těmto ss. Otcům náležejí Athanáš, Řehoř Naziánský, Cyrill Alexandrinský, Jan Damašský, které jsme svrchu uvedli. Může-li však člověčenstvu odpustiti hřích zcela zdarma, může tím spíše přestati a spokojiti se zadostučiněním konečným.

Že Bůh mohl zcela zdarma odpustiti lidskému pokolení hřích jeho, plyne již také z důvodů theologických. Jen tenkráte byl by

[1]) Advers. haer. lib. 3, c. 18.
[2]) Cont. Arian. orat. 3.
[3]) Serm. 174.
[4]) Orat. in Beat. Virg. (quae est in init. Syn. Ephes.).
[5]) Serm. 1 de pass. Dom.

tento způsob obnovy člověčenstva nemožný, kdyby obsahoval v sobě nějaký spor. Toho však nelze dokázati. A poněvadž Bůh jest ve svých vnějších dílech, k nimž také spása člověčenstva náleží, úplně svoboden, nelze mysliti příčiny, pro kterou by mu nemohl viny jeho beze všeho zadostučinění odpustiti a na milost ho zase přijati.

Sv. Tomáš na námitku, že Bůh mimo utrpení a smrt Kristovu nemohl člověku zjednati spásy, poněvadž nekonečného zadostučinění žádá spravedlnost Boží, odpovídá takto: Spravedlnost Božská závisí na vůli Boží, která ve svých vnějších projevech není podrobena nutnosti. A proto kdyby Bůh chtěl člověčenstvo vykoupiti beze všeho zadostučinění, nikterak by se bylo neprotivilo spravedlnosti jeho. Jen ten soudce nemůže viny nechati bez trestu, jenž má trestati vinu toho, jenž se jí dopustil naproti osobě třetí. Bůh však nemá nad sebou vyšší bytosti, jejímž jménem a na jejímž místě by svět řídil, jsa sám nejvyšším dobrem a svrchovaným Pánem veškerenstva. A proto odpouští-li zdarma hříšníku hřích, jímž byl sám uražen, odpouští mu urážku vlastní a ne cizí, a nečiní proto nikomu křivdy, podobně jako člověk nikomu nekřivdí, odpustí-li křivdy a urážky, jichž se bližní jeho proti němu dopustil.[1])

Mohl-li Bůh člověku vinu jeho odpustiti zcela zdarma beze všeho zadostučinění aneb spokojiti se pouhou jeho lítostí nad hříchy spáchanými, tím spíše mohl ho člověk usmířiti zadostučiněním jen konečným a nevýstižným (satisfactione finita et inadaequata). V tomto případě mohl Bůh k tomuto zadostučinění určiti buď anděla neb kteréhokoli spravedlivého člověka, ať již pocházel z pokolení Adamova aneb byl za tím účelem Bohem neprostředně stvořen.

Ostatně tato nauka co nejtěsněji souvisí se samým pojmem milosrdenství Božího, jemuž přímo odporuje názor, že by Bůh nemohl hříšníku odpustiti, dokud by spravedlnosti jeho nebylo úplně učiněno zadost. Kdyby Bůh musil podle své nekonečné spravedlnosti hříšníka, jak zaslouží, potrestati, pak by nemohl býti k němu nekonečně dobrotivý a milosrdný. Tak se zdá, že jedna tato dokonalost vylučuje druhou. Než obě tyto dokonalosti, ačkoliv se zevně různě jeví, jsou entitativně v Bohu jednou a touž bytností, a poněvadž Bůh ve vnějším projevu této bytnosti jest úplně svoboden, proto také svobodně jeví jak svou dobrotu, tak i svou spravedlnost, ale tak, že jeho dobrota nevylučuje spravedlnosti a spravedlnost dobroty.

Učí-li však sv. Tomáš podle ss. Otců a po něm téměř všichni pozdější theologové, že Bůh může člověku hříchy jeho odpustiti buď beze všeho, neb hlavně bez nekonečného trestu, pokud se týče, bez nekonečného zadostučinění, nechtějí tvrditi, že Bůh může hřích zcela bez trestu nechati a hříšníka na roveň postaviti spra-

[1]) Sv. Tom. III. qu. 46, art. 2.

vedlivému, To by ovšem odporovalo svatosti a spravedlnosti Božské. Neboť hříšník, pokud zůstává hříšníkem, jest hoden trestu a není schopen odpuštění, pokud hříchu nelituje a k Bohu se neobrátí. V lítosti nad hříchem spáchaným jest však již obsaženo jisté zadostučinění, a Bůh může ve své neskonalé dobrotě s touto lítostí, jíž hříšník se od hříchů odvrátil a k Bohu se obrátil, se spokojiti a hřích i jeho tresty jak věčné tak časné mu úplně prominouti.

Neboť mohl-li Bůh, jak ss. Otcové a theologové souhlasně učí, zcela zdarma odpustiti člověku kajícímu hříchy jeho, mohl mu je také odpustiti pro konečné zadostučinění některého tvora, který je podle určení Božího na sebe přijal a vykonal. Ovšem i v tomto případě mohlo by zadostučinění toto hříšníku jen tenkráte prospěti, pak-li by se od hříchu svého odvrátil a k Bohu s kajícnou myslí se zase obrátil.[1])

Jak samo sebou patrno, běží zde toliko o pouhou možnost zadostučinění a nikoliv o zadostučinění skutečné, o kterém můžeme býti poučeni jen z pramenů Zjevení Božího.

§ 63.

Nauka sv. Anselma o nutnosti vtělení.

Mezi všemi učiteli a spisovateli církevními hájil jediný sv. Anselm nauky, že Bůh lidského pokolení nemohl jinak vykoupiti z poroby hříchu a ďábla, než vtělením Syna Božího. Ve svém epochálním díle: Cur Deus homo? v němž první mezi předešlými theology soustavně pojednává o náměstném zadostučinění Kristově, chce podati důkaz, že výstižné zadostučinění jest naprosto nezbytnou podmínkou k dosažení odpuštění hříchu a že pro nekonečnou urážku Bohu hříchem způsobenou nemohl nikdo jiný Bohu učiniti zadost, leč Ježíš Kristus, Bůh a člověk. Napřed vyvrací a zamítá názor Origenův, podle něhož náleží po pádu Adamově ďáblu formálně právo na panství nad pokolením lidským, jehož nad ním právem podmanitele a vítěze nabyl. Aby ďábel vzdal se tohoto práva a člověčenstvo ze své moci propustil na svobodu, jest prý oprávněn žádati výkupného, jež jediné může záležeti v utrpení a smrti Kristově. Vyvrátiv tuto bludnou nauku přechází k důkazu své theorie o náměstném zadostučinění, podle které Bůh vzhledem ku své spravedlnosti nejen svým tvorům, nýbrž také sobě musí dáti, co mu přísluší. A proto nemůže hříchu jednoduše a zdarma odpustiti, nýbrž musí žádati, aby byl buď jak zaslouží (aequivalenter) potrestán, aneb aby mu bylo dáno za ně přiměřené zadostučinění. Hřích jest však nekonečnou urážkou Boha nekonečně svatého a spravedlivého, poněvadž jest odbojným zasahováním do práva Tvůrce a Vládce všech věcí. Bůh však nemůže se vzdáti těchto práv, a pak-li je hříšník

[1]) F. Jos. Müller, l. c. 50 sq.

porušil, musí na něm žádati jejich uznání, což může učiniti dvojím způsobem, buď že jej přiměřenými, t. j. věčnými tresty nutí k uznání své svrchované panovnické moci, aneb že na něm žádá přiměřeného zadostučinění.

K této větě druží se v argumentaci sv. Anselma druhá věta, totiž: Bůh nemohl prvého způsobu, totiž potrestání člověka věčnými tresty voliti, poněvadž již od věčnosti se rozhodl, že sídla v nebeském království zavržením pyšných andělů uprázdněná obsadí lidmi spravedlivými a tak počet předurčených andělů a lidí dovrší. A proto mu zbyla jen druhá cesta, že žádal na člověčenstvu přiměřeného zadostučinění. Poněvadž však člověčenstvo nebylo přiměřeného, t. j. nekonečného zadostučinění ani svými přirozenými ani nadpřirozenými silami schopno, musil mu je nějak jinak umožniti.

K tomu se řadí třetí člen v jeho argumentaci. Člověčenstvo, jež hříchem prvých rodičů se zbavilo nejen všech nadpřirozených milostí a darů a utrpělo seslabení i svých přirozených mohutností, nýbrž k tomu ještě upadlo do služebnosti ďáblovy, nebylo naprosto s to, aby dalo Bohu za hříchy své zadostučinění nekonečné.

Z těchto tří návěstí dospěl sv. Anselm k závěru: Toto zadostučinění mohl Bohu dáti jediné Syn Boží člověkem učiněný. Jako člověk pochází Kristus z pokolení Adamova a mohl jako jeho náměstek učiniti za ně zadost Otci nebeskému. A poněvadž byl zároveň Bůh, mělo jeho dílo zadostčinící za pokolení lidské cenu nekonečnou. A toto zadostučinění také Syn Boží člověkem učiněný vykonal, když se na kříži na Golgotě Otci nebeskému obětoval.

Dílo sv. Anselma vzbudilo u jeho vrstevníků veliký rozruch a dalo podnět k hlubšímu pojímání centrálního dogmatu veškerého křesťanství o Kristu Vykupiteli a výkupném díle jeho. Avšak narazilo také ještě za živobytí jeho na odpor, poněvadž v otázce, zda-li jest Bůh povinen své spravedlnosti, že musí hřích buď jak náleží potrestati aneb žádati na hříšníku přiměřené satisfakce, sv. Anselm opustil obecnou nauku vždy v Církvi hlásanou, že Bůh jest v určování trestů za hřích spáchaný úplně svoboden.

Hlavními odpůrci této nauky stali se po smrti sv. Anselma po příkladu sv. Tomáše hlavně theologové scholastičtí, kteří uznávajíce plnou měrou jeho zásluhy o pokrok a vývoj vědy theologické, popírali rozhodně podle příkladů ss. Otců a mezi nimi hlavně sv. Augustina, názor, že Bůh nemohl jinak člověku odpustiti hříchu jeho leč jen pro zadostučinění nekonečné. Sv. Anselm měl na mysli jen přísnou Božskou spravedlnost, která, jak se na prvý pohled zdá, musí každé dobro přiměřeně odměniti a každý hřích přiměřeně potrestati. Než při tom nepřihlížel s touže pozorností k Božské dobrotě a hlavně k Božské svobodě, pro kterou každý Božský skutek vnější závisí zcela a

úplně na jeho vůli, o které nemůže nikdy člověk a priori určiti, jak se má na venek jeviti.

Jen tolik jest přirozenému rozumu lidskému jasno, že Bůh ve svých skutcích vnějších nejeví nikdy výlučně a výhradně jen jedné své dokonalosti bez dokonalostí ostatních, poněvadž v každém skutku, i když na prvý pohled jest účinem jen té neb oné dokonalosti Božské, jeví se vždy Bůh sám, jeho bytnost a přirozenost, v níž jsou všecky dokonalosti entitativně jednou a touž věcí a jen vzhledem ku svým různým vnějším projevům se od sebe virtuálně liší.

Proto byla v Církvi jak před sv. Anselmem tak i po něm obecná nauka, že vtělení bylo jen tenkráte nutno, chtěl-li Bůh hříšnému člověčenstvu odpuštěním jeho hříchů projeviti jednak svou nekonečnou dobrotu a lásku, jednak žádati na něm zadostučinění nekonečného, přiměřeného nekonečné urážce jeho svrchovaného majestátu, které se hříchem prvých rodičů a pozdějšími hříchy osobnimi dopustilo.

§ 64.

O příměrnosti a podmínečné nutnosti vtělení Syna Božího.

(De congruentia et conditionata necessitate Incarnationis Filii Dei).

Rozdíl mezi příměrností (přístojností, congruentia, convenientia) a nutností záleží v tom, že nutnost vyjadřuje to, co se buď naprosto aneb za jisté podmínky musí státi, kdežto příměrnost znamená jen to, co jest vhodné a přiměřené. Běží-li o prostředek k dosažení nějakého cíle, pak jest mu nutnost jen tenkráte připisovati, pak-li bez něho nelze cíle toho vůbec dosíci. Nutnost jest pak buď naprostá neb fysická. Jest naprostá, když dosažení cíle bez tohoto prostředku jest zhola nemožno. Tak jest na př. k dosažení nadpřirozeného cíle člověka nezbytně třeba nadpřirozených milostí. Fysická nutnost záleží v přirozené stálosti a nezměnitelnosti fysických zákonů řídících život hmotné i organické přírody. Tak jest člověku nutno jednou zemříti. Prostředek nějakému cíli přiměrný neb přístojný jest ten, bez něhož sice cíle lze dosíci, ale nikoliv tak úplně, dokonale a všestranně, jako jest možno s jeho pomocí.

Učí-li ss. Otcové a theologové, že vtělení Syna Božího bylo k naší spáse přiměřeno a přístojno, chtějí tím toliko říci, že Bůh nás mohl sice také jinými způsoby vykoupiti a spasiti, avšak že vtělení mezi všemi těmito způsoby, kterých Bůh mohl k tomu použiti, jest způsobem nejdokonalejším, který mohl voliti, poněvadž nejvíce jest přiměřen *a)* jak Bohu samému, tak i *b)* nám lidem.

a) Jest přiměřen Bohu samému. Neboť žádný jiný možný způsob našeho vykoupení nestaví Boha a jeho dokonalostí do tak zářného a velebného světla, jako vtělení Syna Božího a

utrpení a smrt jeho na kříži, kterou vykoupení naše dokonal a spásu naši založil. Ačkoliv Bůh již ve Starém zákoně zjevil sebe a mnohé své vlastnosti a dokonalosti, přece teprv vtělením Syna jeho poznali jsme celou hloubku a výsost jejich, pokud ji zde na světě můžeme vůbec poznati, a vystihli jsme jejich vespolnou závislost a při tom přece naprostou harmonii. Ano můžeme zcela směle říci, že jsme teprv vtělením nabyli pravého ponětí o některých dokonalostech Božských, o kterých Židé ve Starém zákoně měli jen slabé tušení, pak-li je vůbec měli.

Vtělením Syna Božího poznali jsme všemohoucnost Boží mnohem dokonaleji, než ji Židé ve Starém zákoně viděli v Božském ději stvoření světa a všech jeho bytostí. Neboť vtělením Bůh spojil, co jinak všecku totožnost naprosto vylučuje. V Božské osobě Kristově spojil v naprosté jednotě Tvůrce a tvora, nekonečnost a konečnost, všemohoucnost a bezmocnost, bytost největší a nejmenší, nebe a zemi. A tyto protiklady takořka spjal svorníkem hypostatické unie, kterou se stal Bůh člověkem a člověk Bohem, a při tom přece zůstal Bůh Bohem a člověk člověkem. Bůh vytvořil vtělením Syna svého v tomto řádu světovém dílo, jímž svou všemohoucnost aspoň co do povýšení lidské přirozenosti takořka vyčerpal. Vtělením Syna Božího byl nejen člověk Kristus, nýbrž s ním a skrze něho veškero lidské pokolení povzneseno k samé důstojnosti Božské. Vtělení jest dokonalejší, vznešenější a velebnější dílo všemohoucnosti Božské, než samo stvoření celého vesmíru se všemi nesčetnými tělesy nebeskými v nesmírném prostoru světovém v naprosto určitých drahách od věků do věků kroužícími. Vtělením Syna Božího nám Bůh dále projevil nejkrásnější a nejvelebnější shodu mezi svým milosrdenstvím a svou spravedlností, ačkoliv tyto vlastnosti se jinak mezi sebou vylučují.

Obětoval-li Bůh za člověka Syna svého, pak mu projevil dobrotu a milosrdenství nejvyšším způsobem, jakým jen mohl. Poněvadž však každý skutek Božské osoby člověkem učiněné měl cenu nekonečnou, mohl Kristus každým svým skutkem za nás Otci nebeskému nekonečnou měrou zadostučiniti a nás podle všech požadavků přísné spravedlnosti vykoupiti. Tím však, že Kristus za naši spásu vytrpěl nejhroznější muka a zemřel nejpotupnějším způsobem, učinil za naše hříchy zadost nejen podle požadavku spravedlnosti, nýbrž ještě nadbytečně a ukázal nám tak, jak nekonečně Bůh hříchu nenávidí a jej trestá. A obě tyto vlastnosti sobě jinak diametrálně protivné splývají v díle vtělení Syna Božího a vykoupení člověčenstva takořka v jednu vlastnost. Dílo milosrdenství stává se zároveň dílem spravedlnosti Božské, tak že v obojím tomto díle, jak praví žalmista Páně „spravedlnost a pokoj se líbají“.[1])

Ale Bůh vtělením Syna svého projevil nám také svou nekonečnou lásku, jak sám Syn Boží praví: „Neboť tak Bůh

[1]) 84, 11.

miloval svět, že dal svého jednorozeného Syna, aby nikdo, jenž v něho věří, nezahynul, nýbrž měl život věčný".[1]) A poněvadž za nás obětoval, co měl nejdražšího, Syna svého, nemohl nám lásky své projeviti skvělejším způsobem. Projev tento, ačkoliv náleží k dílům Božským na venek vykonaným, jest nekonečný a převyšuje proto všecky naše pojmy. Bůh mohl stvořiti svět mnohem dokonalejší, než jest svět, který stvořil, ale lásky své nemohl nám projeviti dokonalejším způsobem, než nám ji projevil vtěleným a za nás obětovaným Synem svým. A způsobem neméně dokonalým hlásá vtělení i moudrost Božskou. Záleží-li moudrost ve volbě vhodných prostředků k dosažení určitého cíle, pak Bůh nemohl užiti vhodnějšího prostředku, aby svého cíle došel, spasiti člověčenstvo a oslaviti své nejsvětější jméno, než bylo vtělení Syna jeho.

b) A proto bylo vtělení Syna Božího také nám lidem přiměřeno.

Syn Boží zjednal spásu člověčenstvu mnohem dokonalejším způsobem, než byla spása, kterou mu Adam hříchem svým ztratil. Místo posvěcující milosti, daru to stvořeného a proto konečného, sdělil se s ním jako hlava jeho o svůj vlastní bohoholidský život a tímto životem povýšil je k závratné výši samé důstojnosti Božské. Člověk se stal v Kristu vtěleném, jenž v každém člověku milostí Boží obrozeném stále obnovuje své vtělení, synem Božím a v tomto smyslu do jisté míry samým Bohem, podobně jako Bůh se stal v Kristu člověkem. Důstojnost člověka v Kristu milostí posvěcující vštípeného převyšuje rovněž všecky naše pojmy. Pohanský starověk pokládal za holou nemožnost, aby Boha a člověka pro zející propast mezi nimi poutal svazek přátelství. Tajemství vtělení usvědčilo jej z bludu. Sv. apoštol Pavel píše k Židům: „ten, jenž posvěcuje, a ti, kteří bývají posvěcováni, pocházejí všichni od jednoho; z té příčiny nestydí se, nazývati je bratry".[2]) Poněvadž Syn Boží jako člověk pochází z téhož pokolení Adamova jako ostatní lidé, proto jsou mezi sebou bratry. Jsou-li však lidé Kristovými bratry, pak jsou podobně jako Kristus, syny Božími, jak praví sv. Jan: „Vizte, jakou lásku Otec nám prokázal, abychom dítkami Božími sluli a byli".[3]) Rozdíl mezi synovstvím Kristovým a naším jen v tom záleží, že Kristus jest Synem Božím přirozeným a proto přirozeným právem se sdílí s Otcem o Božskou přirozenost a všecky vlastnosti Božské, kdežto my máme jen z milosti, které nám Kristus zasloužil, konečnou účast v přirozenosti Božské. Nicméně, bratrstvím Kristovým a synovstvím Božím docházíme takové důstojnosti, že i podle Zjevení Božího, kterým jsme byli o ní poučeni, její výše, hloubi a šíře nechápeme, jak potvrzuje sv. Jan, když praví: „Miláčkové,

[1]) Jan 3, 16.
[2]) 2, 11.
[3]) I. Jan 3, 1.

nyní jsme dítkami Božími, a ještě se neukázalo, co budeme. Víme (však), že když se to ukáže, budeme podobni jemu, neboť budeme ho viděti tak, jak jest".[1]) Naše důstojnost teprv nám zazáří v plné své kráse, až v království nebeském milost posvěcující se promění ve světlo slávy (lumen gloriae), ve kterém budeme neprostředně patřiti na Nejsvětější Trojici a tímto patřením se kochati ve věčné blaženosti.

Vtělení Syna Božího jest centrální pravdou veškerého nadpřirozeného Zjevení Božího a proto obsahuje v sobě jako v zářném ohnisku všecky ostatní pravdy zjevené. V něm jest již obsaženo jednak tajemství Nejsvětější Trojice a všech pravd týkajících se vnitřního trinitárního života, jednak také tajemství milosti a slávy věčné. Vtělení Syna Božího ozařuje svým nebeským světlem veškeru nauku křesťanskou a ohřívá svým Božským teplem veškeren život lidský. A toto teplo jeví se především Božskou láskou, ze které se Syn Boží za nás obětoval. A poněvadž láska budí zase lásku, proto láska Kristova nalézala hned od počátku Církve ohlas v tisících a tisících srdcích lidských a nalézá jej dosud. Láska Kristova obnovila okršlek země a tvořila ve všech oborech lidského života divy, jejichž moci ani nejzatvrzelejší srdce nedovedou odolati. Vtělení Syna Božího ukázalo člověčenstvu také nekonečnou ohavnost hříchu a učí nás hřích ve všech jeho projevech a tvarech míti v ošklivosti a jeho se vystříhati. Ono nám poskytuje sílu, kořeny každého hříchu sebezáporem ze srdcí svých vykořeniti. Vtělený Syn Boží se stal svou nebeskou naukou, potvrzenou celým jeho životem, hlavně svým utrpením a svou smrtí, jediným lékařem hříšného světa, jenž člověčenstvu dal novou normu života, kterou vyjádřil slovy: „chce-li kdo za mnou přijíti, zapři sebe sám a vezmi kříž svůj každodenně a následuj mne".[2]) Zákon sebezáporu a oběti prohlásil Kristus za základ a pružinu veškerého našeho mravního života. A zákon tento, jenž Kristus především sám na sobě vyplnil, dělí dvojí svět: antický svět pohanský s jeho nelidským otroctvím a svět křesťanský, jenž ideálu zákona Kristova sice nikdy úplně nedosáhl a zde na zemi nikdy nedosáhne, ale přece od světa pohanského se liší, jako slunce třeba někdy mraky více méně zahalené se liší od temné noci. —

§ 65.

O přiměřenosti vtělení druhé Božské osoby.

Naprosto řečeno, mohl se vtěliti na vykoupení člověčenstva také Otec a Duch Sv., právě také jako Syn. Neboť všechny tři osoby Božské, jak učí sv. Tomáš, jsouce samy v sobě jedné a téže přirozenosti mají také na venek jednu a touž moc a působnost.

[1]) Ibid. v. 2.
[2]) Luk. 9, 23.

Co může tedy Syn, může také i Otec i Duch Sv. A poněvadž Syn se skutečně vtělil, mohl se také vtěliti jak Otec, tak Duch Sv.[1])

Ačkoliv vtělení Syna se zakládá na svobodném úradku Nejsvětější Trojice, který můžeme poznati jen ze Zjevení Božího, přece můžeme udati některé kongruenční důvody, proč se vtělila druhá Božská osoba a nikoliv prvá a třetí.

Důvody tyto ss. Otcové a theologové odvozují jednak z vlastností Božských, jednak ze samé přirozenosti lidské.

1. Podle nauky ss. Otců a theologů slušelo se, aby Syn Boží se stal člověkem, aby člověčenstvo bylo vykoupeno a obnoveno skrze toho, skrze koho bylo stvořeno. Stvořeno bylo však skrze Slovo, jak sv. Jan praví.[2]) Poněvadž Slovo stvořením dalo tvorům také život, a to především tvorům rozumným, slušelo se, aby Slovo v člověčenstvu zase obnovilo život jím stvořený, ale hříchem Adamovým ztracený. Pravdu tuto vidí ss. Otcové vyjádřenou již sv. Pavlem v listu jeho k Židům slovy: „Slušelo se zajisté na toho, pro něhož jest všecko a skrze nějž jest všecko, aby ustanoviv přivésti k slávě mnoho synů, utrpením dokonal původce a vůdce spásy jejich".[3])Sv. Athanáš praví, že sv. Pavel naznačuje těmito slovy, že nepříslušelo jiné osobě člověčenstvo vysvoboditi ze záhuby, do které upadlo, než Slovu Božímu, skrze které bylo na počátku stvořeno.[4]) A podobně píše sv. Augustin: „Ponížil se jako člověk a nehrozil se obléci se v přirozenost lidskou, kterou vytvořil k podobenství svému a Otcovu. Proto milerád se stal Syn Boží tím, co sám učinil. Neboť právě proto poslal Bůh Syna svého k spáse člověka, aby ten, jemuž pravil: „Učiňme člověka", stal se také jeho Vykupitelem, jenž byl jeho Stvořitelem".[5]) A v témže smyslu píše sv. Lev Veliký: „V této nevýslovné jednotě Nejsvětější Trojice, jejíž všecky (vnější) skutky a soudy jsou všem třem osobám společné, přijala na sebe vykoupení lidského pokolení zvláště druhá Božská osoba, aby ten, skrze něhož bylo vše učiněno a bez něhož nebylo nic učiněno, a jenž člověka z hlíny země vytvořeného oživil dechem života rozumného, povznesl zase přirozenost naši svrženou s chlumu věčnosti ku ztracené důstojnosti, a aby obnovil toho, jehož stvořil".[6])

2. Bylo slušno, aby Slovo Boží se vtělilo, aby název Syna nepříslušel jiné osobě, leč jen druhé. Tuto pravdu vyjadřuje zcela určitě Gennadius, když praví: „Otec nepřijal na sebe těla, ani Duch Sv., nýbrž jen Syn, aby ten, jenž jest v Božství

[1]) III. qu. 3, art. 5.
[2]) Sv. Jan 1, 3.
[3]) 2, 10.
[4]) De Incarn. Verbi n. 10.
[5]) Serm. 13. De Natal. Dom.
[6]) Serm. 12. De passion cap. 2.

Synem Božím, v člověčenství se stal Synem matky lidské, aby jméno Syna nepřecházelo na nikoho, jenž nebyl věčným rozením Synem Božím“[1].) A sv. Fulganc: „Nebylo by v Nejsvětější Trojici osobní vlastností samého Otce, že není zplozen, nýbrž že zplodil jediného Syna, a nebylo by osobní vlastností Syna, že sám jiné osoby nezplodil, nýbrž že jest z přirozenosti Otcovy zplozen, ani by nebylo osobní vlastností Ducha Sv., že sám není zplozen ani že jiné druhé osoby nezplodil, nýbrž že sám z přirozenosti Otcovy a Synovy vychází, kdyby Bůh Otec podle Božské své přirozenosti nebyl sice zplozen žádnou osobou Božskou, avšak podle těla kdyby se byl narodil z Panny. Kdyby byl Otec se narodil z Panny, pak by byla jedna osoba Otcem a Synem. A poněvadž osoba Otcova by se byla nenarodila z Boha, nýbrž jen z Panny, nemohla by se nazývati Synem Božím, nybrž jen synem člověka“.[2]) A důvod tento uvádí také sv. Bernard, když praví: „Jak se zdá, nebylo by ani vtělení Otce ani Ducha Sv. se vyhnulo zmatku, kdyby jiná osoba se jmenovala Synem Božím a jiná synem člověka. A proto se zdá býti nejvhodnějším, aby se stal Synem lidským ten, jenž byl Synem Božím. Jen tak lze se vyhnouti každé dvojsmyslnosti tohoto slova“.[3])

Bylo proto zcela slušno a přiměřeno, aby druhá Božská osoba v Nejsvětější Trojici, která byla Synem Božím od Boha Otce od věčnosti zplozena, stala se v čase Synem také lidským, z Marie Panny zrozeným. Jinak by byla jiná osoba Synem Božím v Božství a jiná v člověčenství. Kdyby se byl Otec vtělil a stal se člověkem, byl by zároveň Otcem a Synem, což by sice bylo naprosto možno, poněvadž by Otcovství a Synovství nebylo mezi sebou souvztažným tak, aby Otec zplodil Syna a Syn zase Otce, nicméně pro zmatek, který by z této dvojsmyslnosti slova „Syn“ mohl povstati, bylo zajisté přiměřenější, že se nevtělil Otec, nýbrž Syn.

3. Třetí důvod pro příměrnost vtělení Syna Božího dovozují ss. Otcové a theologové z jeho poměru k Otci, jehož jest obleskem a obrazem (splendor gloriae et figura substantiae opus).[4])

Poněvadž člověk byl podle obojího života svého přirozeného i nadpřirozeného učiněn zase k obrazu a podobenství Synovu, stal se takto stvořeným a konečným obrazem obrazu nestvořeného a nekonečného. Člověk však hříchem ztratil Kri-

[1]) De dogm. eccl. cap. 2.
[2]) De fide ad Petrum cap. 2.
[3]) Sermo 2, de Annuntiat. Opp. tom. II., p. 63.
[4]) Žid. 1, 3.

stův nadpřirozený obraz a zranil a zatemnil v životě svém i přirozený obraz jeho.

Proto se slušelo, aby ten, podle jehož vzoru byl člověk při svém stvoření přirozeně a nadpřirozeně učiněn a vzdělán, se vtělil, trpěl a zemřel a tak v člověku přirozený obraz Boží obnovil a nadpřirozený v něm opět vzdělal. Tuto přístojnost dokazuje obšírně sv. Athanáš, když praví: „Neslušelo se, aby lidé účastní podobenství Božího zahynuli. Co tedy měl Bůh učiniti? Což jiného, než podobu, kterou k obrazu Božímu byl učinil, zase v nich obnoviti, aby skrze ni mohli opět poznati Boha. A jak jinak mohlo se to státi, než že sám obraz Boží Spasitel náš Ježíš Kristus přišel na svět... Proto Slovo Boží samo k nám přišlo, aby jako obraz Boha Otce mohlo obnoviti člověka k obrazu svému učiněného. A tato obnova nemohla se jinak státi, než zničením smrti a tělesné porušitelnosti. A proto zcela přiměřeně vzal na sebe tělo smrtelné, aby na sobě zničil smrt a obnovil lidi k obrazu jeho stvořené. A k tomuto úkolu nikdo se lépe nehodil, jak obraz sám Boha Otce".[1])

Člověk překročiv v ráji zákon Boží, chtěl se povznésti k samému podobenství Božímu podle lstivé rady, kterou mu dal ďábel slovy: „budete jako bohové vědouce dobré i zlé".[2]) Aby způsob zadostučinění odpovídal způsobu přestoupení zákona Božího, bylo přiměřeno, aby obnovitel našeho pádu zmařením svým sestoupil na svět od podobenství Božího k podobenství člověka padlého. Syn Boží jest však obraz a podobenství Boží. A proto bylo přiměřeno, aby na jeho vykoupení Syn Boží s nebe sestoupil a přijal na sebe podobenství lidské, aby jedna a táž Božská osoba měla podobenství Boží zrozením z Boha Otce a podobenství lidské zrozením lidským.[3])

4. Příměrnost vtělení Syna Božího plyne také z toho důvodu, že Syn Boží jest moudrostí Boha Otce. Moudrostí Syna Božího byl člověk k obrazu Božímu přirozenému i nadpřirozenému stvořen, pošetilostí svou obraz tento ztratil, pokud se týče, porušil, proto se slušelo, aby moudrost Božská ztracený obraz Boží člověku zase vrátila a porušený obnovila. Tak uvažuje již sv. Irenej, když praví: „Nemohli jsme jinak věděti, co jest Božího, než že Slovo Boží stalo se člověkem. Také nikdo jiný nemohl nám oznámiti vůle Otcovy, než jeho vlastní Slovo. Kdo jiný poznal mysl Páně, aneb kdo jiný stal se jeho rádcem.[4]) A vůle Boží nemohli jsme jinak poznati, než že vidouce Učitele svého, slyšíce slova jeho, následujíce jeho skutky a řídíce se jeho řečí vcházíme s ním ve spojení a tímto spojením čerpáme z něho,

[1]) L. c. n. 13.
[2]) Gen. 2, 5.
[3]) Cf. Hugo Victorinus De Verbo incarnato cap. 10.
[4]) Řím. 11, 24.

jenž jest bytostí naprosto dokonalou a věčnou, veškeren duševní život".[1])

5. Konečně vidí bohoslovci jistý důvod pro vtělení Syna Božího v jeho středním postavení mezi Otcem a Duchem Sv. v Nejsvětější Trojici.

Vtělením měl se státi Bůh prostředníkem mezi padlým člověčenstvem a uraženou velebností Božskou. Bůh vtělený spojoval již dvojí svou přirozeností, Božskou a lidskou, obě strany, které svým vykupitelským dílem, svým utrpením a svou smrtí, měl smířiti. A proto se slušelo, aby toto dílo vykupitelské a smírné na sebe vzal a vykonal Syn Boží, jenž v Nejsvětější Trojici jest rovněž osobou střední mezi Otcem a Duchem Sv., a v tomto svém středním poměru jest jednak principiátem Otcovým, jednak zase zároveň principem Ducha Sv., takže jistou nám ovšem nepochopitelnou měrou v trinitárním životě Božském spojuje Boha Otce s Duchem Sv. Mimo to Božská osoba, která se měla vtěliti, měla také za lidské pokolení orodovati a prositi. A tu zajisté spíše pochopíme a připustíme, aby Syn prosil Otce, než Otec Syna, ačkoliv Syn neprosí Otce jako Bůh, nýbrž jako člověk.[2])

§ 66.

Kongruenční důvody, pro které Kristus vykoupil lidi a nikoliv anděly.

Jak ss. Otcové, tak i bohoslovci odvozují tuto příměrnost jednak *a)* z důstojnosti, jednak zase *b)* z potřeby přirozenosti lidské.

a) Ačkoliv nemůže býti pochybnosti, že Syn mohl přijati na sebe přirozenost andělskou, jež jest dokonalejší a pro svou pouhou duchovost Bohu podobnější, než přirozenost lidská, přece se Bohu zalíbilo, dáti přednost přirozenosti lidské. Neboť člověk složený z duchové a tělesné části jest středním členem, jenž spojuje v jeden nerozlučný celek oba světy, duchový i tělesný. A tímto svým centrálním postavením ve veškerém tvorstu vyniká člověk nad anděly, i když tito byli od Boha dokonalejší přirozeností než lidé obdařeni. Mimo to byl člověk Bohem samým určen za hlavu veškerého hmotného tvorstva, které bylo pro něho stvořeno a proto také v něm mělo svůj neprostřední cíl. I touto důstojností vynikal člověk nad pouhé duchy, kteří právě pro svou pouhou duchovost nebyli a nejsou v přímém poměru a styku se světem hmotným. Z tohoto důvodu bylo Boha důstojnější, že vzal na sebe přirozenost lidskou a nikoliv andělskou.

b) Ale vtělení Syna Božího bylo také přiměřenější lidské přirozenosti před anděly také pro její potřebu. A pro tuto

[1]) Adv. haeres. lib. 5, cap. 1.

[2]) Srv. sv. Bonavent. in III., dist. 1, art. 2, qu. 3; viz také Petavia De Incarn. lib. 2, cap. 15, kde ještě jiné důvody kongruenční pro vtělení druhé Božské osoby se uvádějí.

příměrnost uvádí sv. Bonaventura trojí důvod. Předně člověk více potřeboval vykoupení, za druhé méně ho byl nehoden, a konečně měl z něho větší prospěch než andělé. Více ho potřeboval, poněvadž pádem Adamovým byla celá jeho přirozenost porušena. Byla porušena duše, která byla zbavena života nadpřirozeného posvěcující milosti Boží, byl porušen její rozum, jenž ztrativ jasnou svou vědu, jíž ho Bůh osvítil, naklonil se více k bludu, než k pravdě. Vůle pak jeho po ztrátě své harmonie s rozumem a skrze rozum s Bohem pocítila v sobě nezřízenou žádostivost, svádějící ho k hříchu a nepravosti. Tělo hříchem Adamovým stalo se smrtelným a při tom ještě také podrobeným mnohým nemocem a strastem.

A pro tuto všestrannou duševní a tělesnou bídu, do které Adam uvrhl své potomstvo, potřeboval v nejvyšší míře smilování Božího. Mimo to nebyl tohoto smilování tak nehoden, jak hříšní andělé, poněvadž zloba hříchu jeho neměla své první a hlavní příčiny ve vlastní duši jeho, nýbrž v pokušení, které nevzniklo v něm, nýbrž kterým mu ďábel namluvil, že přestoupením zákona Bohem sobě daného osvojí si veškeru jeho vědu a se stane jemu nejen podobným, což jeho pýše již nestačilo, nýbrž úplně rovným. Pokušení ďáblem mu nalíčené, jemuž podlehl, poněkud omlouvá vinu jeho. A poněvadž docela se nezatvrdil v hříchu, zůstal schopen pokání a tím také odpuštění, čehož o padlých andělech nelze říci.[1])

K této trojí příčině, proč se Bůh smiloval nad lidmi a nikoliv nad anděly padlými, připojuje sv. Augustin příčinu čtvrtou, kterou dovozuje ze slabší, nestálejší a vrtkavější přirozenosti lidské proti přirozenosti andělské. „Poněvadž víme", tak uvažuje, „že Stvořitel všech dober neudělil hříšným andělům k jejich spáse žádné milosti, také chápeme, že jejich vinu pokládal Bůh tím více za hodnou odsouzení, čím dokonalejší byla jejich přirozenost. Byliť mnohem dokonalejší než my, a proto mohli mnohem spíše nehřešiti, než my. Ze zhřešili, urazili svého Tvůrce tím hrozněji, čím většími dobrodiními byli od něho obdařeni".[2])

Mimo to byl jejich rozum, ačkoliv byl mimořádnou vědou od Boha osvícen, přece mnohem nedokonalejší, než rozum andělský. Neboť rozum lidský závisí ve svém poznání na smyslných představách, které v něm vnější hmotné předměty vzbuzují působností smyslů. A poněvadž tato působnost jest podrobena nutnosti, nemůže člověk ovládati svých představ tou měrou, aby jejich připuštění neb nepřipuštění měl úplně ve své moci. Na představách smyslných závisí však jeho rozumové poznání. A nemá-li úplně ve své moci představ smyslných, není také naprostým pánem svého rozumového poznání. A tak se může státi,

[1]) Srv. sv. Bonavent. in III. dist. 2. art. 1. qu. 2.
[2]) In Joann. tr. 110.

že bludný názor, obzvláště lichotí-li smyslné stránce jeho přirozenosti, tak ho ovládne, že vůli jeho úplně sobě podrobí a k hříchu jej svede. Jiné jest však poznání andělské. To nezavisí na dojmech smyslných a na představách, které z nich v mohutnosti smyslové vznikají, nýbrž jest toliko duchové záležejíc v intelligentních obrazech Bohem andělům hned při stvoření vštípených. Jejich poznání není zahaleno a zatemněno smyslnými obaly, jako poznání lidské, které i podle své duchové povahy vždy závisí na příslušných smyslných představách. Proto jest andělské poznání mnohem jasnější, určitější a jistější, než poznání lidské. A vzhledem k tomu poznání byl také hřích pýchy, které se podle všeobecného názoru ss. Otců a theologů dopustili proti Bohu, mnohem větší a těžší, než hřích prvých rodičů. A tak pravda, že Bůh se slitoval nad lidmi a nikoliv nad hříšnými anděly, také z tohoto důvodu se zamlouvá jak rozumu, tak i srdci našemu.

Ještě jiný jest rozdíl mezi hříchem andělů a prvých rodičů. Jelikož žádný anděl nebyl hlavou ostatních andělů, ani jejich jednotlivých hierarchií ani kůrů, proto byl každý anděl nejen jedincem pro sebe, nýbrž také, jak theologové učí, zvláštním druhem. A proto každý skutek, dobrý i špatný, náležel jen tomu andělu, který jej vykonal, a nemohl se druhému andělu přičítati ani za zásluhu ani za vinu. Hřích každého anděla byl osobní.

Jinak u člověka. Adam přestoupiv přikázání Boží nezhřešil jen jako osoba soukromá, nýbrž zhřešil také jako hlava a zástupce veškerého člověčenstva. A proto jeho hřích přešel na veškero jeho potomstvo. Hřích Adamův stal se tak hříchem naším s jedinou výjimkou Božské Matky Spasitelovy, která pro jeho zásluhy byla jejich zpětnou působnosti hříchu Adamova uchráněna. A poněvadž potomstvo Adamovo nedopustilo se hříchu svého praotce svou vlastní osobní vůlí, proto vina jeho není tak veliká, jako vina andělů padlých, z nichž každý o sobě a pro sebe osobní svou vůlí se Bohu zprotivil. Také jest tu uvážiti, že nezhřešili všichni andělé, nýbrž jen jedna část, kdežto hříchem Adamovým stalo se hříšným veškero lidské pokolení. Také jest na zřeteli míti, že andělé, kteří zhřešili naprosto svým osobním rozhodnutím, na něž žádná vnější příčina nepůsobila, nebyli schopni pokání. Jak se jednou rozhodli, takovými zůstali na věky, kdežto člověk právě proto, že hřích mu byl ďáblem suggerován, jakmile poznal jeho neblahé následky, mohl ho litovati a také ho litoval. A proto také z toho důvodu zamlouvalo se milosrdenství Božímu, smilovati se nad pokolením lidským, padlým andělům však odepříti každou milost potřebnou k jich vykoupení a opětnému smíru s Bohem.[1])

Než ze všech těchto důvodů, kterými ss. Otcové a theologové dokazují skutečnost či kongruenci vtělení Syna Božího, nelze nikterak souditi na skutečnost tohoto Božského děje. Že Syn

[1]) Cf. s. Bernardum Serm. 1. de adventu Domini. Opp. tom. II. p. 2.

Boží se stal skutečně člověkem, aby lidské pokolení vykoupil a s Bohem zase smířil, víme s naprostou jistotou jen ze Zjevení Božího, které potvrzuje vtělení Syna Božího jako historický děj nade vši pochybnost postavený. Co rozum lidský jen jaksi tuší, to potvrzuje Písmo sv. a Božská Tradice s takovou jistotou, s jakou žádný děj v dějinách člověčenstva není potvrzen a dokázán.

Vtělení Syna Božího žádá jaksi již sám poslední cíl, ku kterému jsme určeni. Máme-li se státi syny Božími účastnými samé přirozenosti Božské, pak se slušelo, aby Syn Boží stal se Synem lidským a tímto svým nekonečným snížením nám zasloužil našeho povýšení k důstojnosti synovství Božské. „Bůh se stal člověkem, aby člověk se stal Bohem", praví sv. Augustin.[1]) Člověkem v pravém a vlastním smyslu stal se jen Syn Boží hypostatickou unií, ale poněvadž jest hlavou veškerého pokolení lidského, byli všichni lidé jako údové jeho duchovního těla v Kristu a skrze Krista povzneseni k podobné důstojnosti Božské, které se stala přirozenost lidská hypostatickým spojením účastna.

Jak nekonečné zlo jest hřích, poznali jsme teprv ze vtělení Syna Božího. Snížil-li se Syn Boží, že se stal člověkem, za nás trpěl a zemřel, aby nás z hříchu vykoupil, pak jest patrno, že hřích jest největším zlem, které vůbec lze pomysliti. Ale zároveň nám vtělením postavil před oči velikou důstojnost a cenu přirozenosti lidské. Cenil-li ji Bůh tak vysoko, že ji učinil vlastní přirozeností Syna svého a že v této přirozenosti povýšené k důstojnosti své Božské osoby Kristus za nás trpěl a zemřel, pak máme nejpřísnější povinnost, abychom se nikdy a za žádných okolností neodvážili ji nějakým hříchem poskvrniti. Co Bůh tak vysoko cení, nesmíme my sami méně ceniti, jak nám na srdce klade sv. Lev Veliký, když praví: „Uznej, o Křesťane, svou důstojnost a stav se účastným přirozenosti Božské, chraň se vrátiti k nízkosti dřívějšího života".[2])

Všechny hříchy mají svůj hlavní kořen v pýše. Z pýchy zhřešil Adam, a pýcha jest buď přímou neb nepřímou příčinou každého hříchu osobního. Aby Kristus dokázal, jak ohavná jest nepravost pýchy, zmařil, jak praví sv. Pavel,[3]) sebe sama přijav na sebe způsobu služebníka, a ponížil se, stav se poslušným až k smrti a to k smrti kříže.

Svou pokorou postavil Kristus veškeren mravní život lidského pokolení na novém základě, o němž svět pohanský neměl ani tušení. Neboť pro ctnost pokory neměl starověk pojmu a proto ani přiměřeného výrazu. Slovo „humilitas", jímž nyní pokoru vyjadřujeme, znamenalo u Římanů nízkost rodu a stavu a podlost smýšlení. A proto překrásně praví sv. Lev Veliký o Synu Božím vtěleném: „Síla přijala na sebe slabost, velebnost nízkost, věčnost smrtelnost... Kdyby Kristus nebyl pravý

[1]) Serm. de Nativ. Dom. 128. § 1.
[2]) Serm. de Nativ. cap. 3.
[3]) Filip. 2, 7.

Bůh, nebyl by mohl nám přinésti potřebného léčivého prostředku, a kdyby nebyl pravý člověk, nebyl by mohl nám zářiti příkladem".[1]) A podobně krásně vyličuje sv. Augustin význam vtělení Syna Božího pro náš mravní život. „Syn Boží" tak píše, „přijal na sebe člověčenství, aby v něm vytrpěl všecky strasti naše. Lék tento jest tak účinný, že si jeho účinnosti nedovedeme ani představiti. Neboť jak může pýcha býti vyléčena, nevyléčí-li jí pokora Syna Božího? Jak může lakomství býti vyléčeno, nevyléčí-li ho chudoba Syna Božího? Jak může hněv býti vyléčen, nevyléčí-li jí láska Syna Božího?... Jak se dá hříšná schlubnost příkladem člověka skromného uvésti na cestu ctnosti, stydí-li se říditi se příkladem toho, o němž dříve ještě, než se narodil, bylo řečeno, že bude slouti Synem Nejvyššího? O toho léku, jenž každého uzdravuje, jenž vše, co se vynáší, pokořuje, vše, co umdlévá, posiluje, vše co jest zbytečno, odstraňuje, co jest nutno, ostříhá, vše, co bylo špatného, obnovuje, a co bylo zkaženo, opravuje!"[2])

§ 67.

Čas vtělení Syna Božího a jeho kongruence.

Jako při všech dílech, která Bůh mimo sebe působí na venek, jest rozeznávati mezi konem Božím a jeho vnějším terminem či účinem, tak také při vtělení Syna Božího. Kon vtělení jest sama podstata Božská a proto jest právě tak věčný, jako podstata Božská. Účin však tohoto konu, t. j. hypostatické spojení lidské přirozenosti s druhou Božskou osobou Syna Božího, spadá do času, jsa něčím stvořeným a proto také jako každý jiný děj Božský času podrobeným. A čas tento, jejž jak Zjevení Boží, tak i dějiny světa zcela přesně určují, byl dílu vykoupení zcela přiměřen.

Poněvadž určení času, kdy se Syn Boží měl vtěliti, záviselo na svobodném konu Božském, mohl Bůh, naprosto řečeno, pro toto vtělení voliti a určiti zcela jiný čas, buď dřívější neb pozdější, než který skutečně volil a určil. Čas tento nazývá Písmo sv. často časem posledním neb středem aneb plností času. Časem posledním (tempus novissinum [καιρὸς ἔσχατος])[3]) rozumějí však svatí autorové nejen prvý příchod Syna Božího v těle lidském čili vtělení, nýbrž také jeho druhý příchod k poslednímu soudu. Často rozumějí také podle hebrejského: בְּאַחֲרִית הַיָּמִים[4]) beacharit hajamim (na konci dnů), slovem tím veškerou messiánskou čili křesťanskou dobu, která počíná

[1]) Cf. Leon. pap. Serm. de Nativ. cap. 2.
[2]) De agone Christian. cap. 11.
[3]) Cf. I. Petr 1, 5.
[4]) Gen. 49, 1.

vtělením Syna Božího a skončí posledním soudem světa. Všecka proroctví starozákonná, předpovídající dobu messiánskou, vztahují ji sice předně a hlavně k prvnímu příští Messiášovu a k dílu jeho vykupitelskému, avšak neomezují ji jen tímto dílem, nýbrž rozumějí jí veškeru dobu po Kristu až do konce světa, v níž se křesťanství má pořád více šířiti a ovocem svým veškero člověčenstvo oblažovati.

Poněvadž však éra křesťanská počíná Kristem, proto jeho narození jest rozhraním a středem dějin člověčenstva. Jiné byly dějiny před Kristem, jiné počínají s Kristem. Ačkoliv Kristus vyléval již před svým příchodem svou nebeskou pravdu a milost mimo národ židovský také na národy pohanské, přece zazářila pravda a láska jeho člověčenstvu v plné své jasnosti a kráse teprve jeho příchodem a září a zářiti bude až do skonání světa. Dějiny člověčenstva před Kristem měly za hlavní svůj účel přípravu jeho na příchod příštího Messiáše, a když člověčenstvo dokonalo tuto svou přípravu, narodil se Kristus. A dokonání a dovršení přípravy člověčenstva na příští Spasitele světa a čas jeho příchodu nazývá Písmo sv. plností času.

Tak píše sv. Pavel: „Když přišla plnost času, Bůh poslal Syna svého, učiněného ze ženy".[1]) A o této plnosti času praví sv. Tomáš:[2]) „Bůh poslal Syna svého, když se vyplnil čas, jejž předurčil pro jeho seslání. Čas ten sluje plností času pro plnost milostí, kterých se člověčenstvu narozením Syna Božího dostalo, jak předpovídá již žalmista Páně, praví-li: Řeka Páně naplnila se vodami".[3]) Plností sluje také pro vyplnění všech předobrazů starozákonných, naznačujících a poukazujících na osobu Kristovu a vykupitelské dílo jeho, jak sám Kristus praví, že nepřišel, aby zrušil zákon, nýbrž aby jej vyplnil.[4]) A konečně se nazývá čas narození Páně plností času pro vyplnění všech záslibů, kterých o Kristu lidu israelskému a skrze něj veškerému člověčenstvu se dostalo.

Než tu se namítá otázka, je-li Kristus mezníkem a středem dějin člověčenstva, proč tak pozdě se narodil?

Čas narození Páně ustanovil Bůh sám ve svých odvěčných nevyzpytatelných úradcích a proto nemůžeme s naprostou jistotou určiti, proč Syn Boží se nenarodil dříve, snad hned po pádu prvých rodičů, aneb proč neodložil svého příchodu na tento svět až na konec světa. Proto můžeme pro jeho příchod v plnosti času uvésti jen důvody kongruenční, ze kterých vysvítá, že čas, když Syn Boží přišel na tento svět, byl Bohu a jeho dokonalostem nejvíce přiměřen. Ss. Otcové míní sice, že budeme jednati moudřeji, osvojíme-li sobě živou vírou a vroucí láskou spásu

[1]) Gal. 4, 4.
[2]) III. qu. 1, art. 5 in corp.
[3]) Žalm 64.
[4]) Mat. 5.

Kristovým narozením nám nabízenou, než abychom ji ztratiti zbytečnými disputy, proč Kristus teprve po tisíciletích let na svět přišel.[1]) Nicméně nesmíme přestati na tom, abychom jen poukazovali na Božský úradek, kterým Bůh od věčnosti tak určil, nýbrž musíme pokud možno poznati také důvody, kterými Bůh při tomto úradku se řídil. A to musí býti tím více naším úkolem, poněvadž Písmo sv. samo o těchto důvodech jedná nejen na některých jednotlivých místech, nýbrž je dokládá celým pragmatismem dějin Starého zákona.

Proč Kristus se nestal člověkem ani na počátku ani na konci dějin lidského pokolení, nýbrž proč tak učinil takořka ve středu či v plnosti času, udávají ss. Otcové a theologové podle svědectví Písma sv. tyto důvody:

Předně bylo přiměřeno jak spravedlnosti, tak i dobrotě Božské, aby se Syn Boží stal člověkem teprv po pádu člověka a nikoliv před ním, poněvadž jak Kristus sám praví: „Nepotřebují zdraví lékaře, nýbrž nemocní".[2]) Vtělení jeho stalo se jen za účelem vykoupení hříšného člověčenstva.

Než tu by mohl snad někdo namítnouti, že by se bylo lépe srovnávalo s dobrotou Božskou a více také odpovídalo potřebě přirozenosti lidské, kdyby se byl Syn Boží již před pádem vtělil a hřích prvých rodičů zamezil, než aby byl člověčenstvo teprv po pádu z hříchu a následků jeho vyléčil. — Jest sice pravda, že Bůh mohl tak učiniti. Nicméně se Bohu zalíbilo, hřích člověka dopustiti a pro jeho odpuštění Syna jeho na svět poslati, jednak aby ponechal člověku úplnou svobodu, jednak také proto, a to jest zde hlavně míti na zřeteli, aby mu udělil větších milostí a darů, než byly ty, kterých hříchem pozbyl.

Přihlížíme-li k důstojnosti lidské přirozenosti, ku které ji Syn Boží svým vtělením povýšil a k ceně a zásluze, které všecky dobré skutky lidí milostí Boží s Kristem jako se svou hlavou spojených, pak nelze pochybovati, že stav člověčenstva Kristem z hříchu vykoupeného jest dokonalejší a šťastnější, než kdyby bylo zůstalo v původní rajské spravedlnosti. O této otázce později ještě zvlášť pojednáme. Ale také bylo jak Bohu, tak i člověku přiměřenější, že Syn Boží se nevtělil hned po pádu, nýbrž teprve po dlouhé době přípravy a očekávání. Sv. Tomáš praví, že Syn Boží se nevtělil hned po pádu, nýbrž teprv v plnosti času pro hřích pýchy člověka, jenž se měl na jeho odpuštění napřed pokorou připraviti a z vlastní duševní a tělesné bídy, do které se pýchou uvrhl, poznati nezbytnou potřebu nebeského Vykupitele a Spasitele. Proto Bůh ponechal člověčenstvu po pádu svobodnou vůli, kterou mohlo mravní zákon přirozený zachovati. Když však pořád více zneužívalo své svobody a řítilo se do neodvratné záhuby, vyvolil z lůna jeho národ israelský, jemuž dal kladný

[1]) Cf. Chrysost. Hom. 27 in epist. ad Rom. 16, 26.
[2]) Mat. 9, 12.

zákon. Než i tento zákon ještě více rozmnožil hřích a jeho následky, nikoliv vinou zákona, nýbrž pokažené přirozenosti lidské. I národ vyvolený měl pořád více nabývati přesvědčení, že ke spáse jeho nestačí zákon kladný, skrze Mojžíše mu daný, a toužiti pořád vroucněji po Božském svém Spasiteli.

Mimo to doporučoval vtělení teprv v plnosti času také zákon, podle něhož má člověčenstvo v dobrém stále pokračovati a se zdokonalovati, jak sv. Pavel praví: „Není dříve to, co jest duchovní, nýbrž to, co jest živočišné, potom co jest duchovní: První člověk (jsa) ze země (byl) pozemský, druhý člověk (jsa) s nebe (jest) nebeský".[1]) Nauka zjevená obsahujíc v sobě pravdy nejen nadsmyslné, nýbrž i nadpřirozené žádá nezbytně k svému poznání jisté duševní vyspělosti. A proto může jim jen rozum do jisté míry vzdělaný rozuměti. Víme ze svědectví missionářů, že pohanští kmenové stojící na nejnižším stupni lidské vzdělanosti nejsou namnoze schopni přijati víru v Božské zjevení. A proto jest jejich prvou snahou, aby napřed povznesli stav jejich přirozené vzdělanosti a tak je připravili k poznání aspoň nejdůležitějších pravd křesťanských.

Dále praví sv. Tomáš, že vtělení Syna Božího teprv v plnosti času žádala také již jeho vlastní důstojnost. Neboť, jak již sv. Augustin míní, že čím vznešenější a mocnější jest soudce, panovníkem k nějakému národu jeho jménem poslaný, že tím větší řada heroldů jej předchází.[2])

Proto také posílal Bůh před Kristem k člověčenstvu patriarchy a proroky, kteří mu jeho příchod ohlašovali a je na jeho přijetí připravovali, jak sv. Pavel výslovně praví: „Druhdy Bůh mnohokráte a mnohými způsoby mluvil k otcům (našim) skrze proroky, v těchto však dnech doby poslední mluvil k nám skrze Syna (svého)".[3])

A že Syn Boží nemohl se vtěliti teprv na konci světa, uvádí Učitel Andělský výrok samého Krista Pána, jenž praví, že ke konci světa se rozmnoží nepravost a ustydne láska mnohých.[4]) Člověčenstvo však do hříchů a nepravostí zabředlé a prosté vší lásky k Bohu a k bližnímu nebylo by schopno vznešenou nauku Kristovu pochopiti a jeho mravním zákonem, jenž vrcholí v lásce, ve veškerém svém životě se říditi.[5]) A proto čas střední mezi počátkem a koncem lidského pokolení byl nejvhodnější a nejpřiměřenější jak povaze a potřebě přirozenosti lidské, tak i důstojnosti samého Božského Vykupitele.

---

[1]) I. Kor. 15, 46.
[2]) III. qu. 1. art. 5. cf. sct. Augustin tract. 31. in Joann. ante medium.
[3]) Žid. 1, 1.
[4]) Mat. 24, 12.
[5]) III. qu. 3, art. 6.

§ 68.

Kristus jest prostředníkem mezi Bohem a lidským pokolením.

Ačkoliv Bůh mohl, jak jsme svrchu pravili, člověčenstvu zcela zdarma hříchy odpustiti, přece tak podle svého odvěčného úradku neučinil, nýbrž žádal na něm zadostučinění nekonečného, k jakému jeho vina podle přísné spravedlnosti je zavazovala. A poněvadž tohoto zadostučinění jeho konečná přirozenost nebyla schopna, poslal Bůh Syna svého, aby na sebe vzal přirozenost lidskou a jako prostředník a zástupce člověčenstva toto zadostučinění jménem a na místě jeho vykonal.

Kristus jest prostředníkem nové úmluvy, jak praví sv. Pavel v listu k Židům: „A proto jest prostředníkem nové úmluvy (závěti) (Vulgata praví: „et ideo novi testamenti mediator est", a řecký text: „καὶ διὰ τοῦτο διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν"), aby skrze smrt podstoupenou na vykoupení přestupů (spáchaných) pod první úmluvou obdrželi zaslíbené dědictví věčné ti, kteří jsou povoláni".[1]) Kristus se nazývá prostředníkem nové úmluvy (závěti), poněvadž zprostředkoval mezi Bohem a člověčenstvem úmluvu záležející v tom, že se uvolil hříchem člověka uraženému majestátu Božskému učiniti zadost a člověku zjednati zase smír s Bohem. A poněvadž tato nová úmluva měla nabýti platnosti teprv smrtí jeho, proto se nazývá také závětí.[2])

A Kristus stal se prostředníkem této nové úmluvy tím, že přinesl Otci nebeskému nekonečné zadostučinění, kterého na člověčenstvu žádal. Poněvadž Kristus tak učinil jako zástupce člověčenstva, mohlo se zadostučinění jím vykonané člověčenstvu přičítati, a poněvadž i jako člověk byl osobou Božskou, mělo nekonečnou cenu a mohlo proto smazati nekonečnou urážku, které se člověk naproti Bohu svým hříchem dopustil, a člověku získati zase milost synovství Božího.

Toť nauka také ss. Otců, z nichž stačí uvésti sv. Augustina, jenž praví: „Kristus jest prostředníkem mezi Bohem a lidmi, poněvadž jako Bůh jest spojen s Otcem a jako člověk s lidmi. Kristus člověk není prostředníkem bez Božství a Kristus Bůh není prostředníkem bez člověčenství. Božství bez člověčenství není prostředníkem, ale Božství lidské a člověčenství Božské jest prostředníkem mezi pouhým Božstvím a mezi pouhým člověčenstvím.[3])

Podobně učí i theologové, především sv. Tomáš: „K úřadu prostřednickému", tak praví, „náleží spojiti a sjednotiti ty, mezi nimiž jest prostředníkem. Neboť krajné strany slučují se v osobě střední".[4])

[1]) Ibid. 9, 25, cf. 12, 24.
[2]) Řecké slovo: διαθήκη znamená obojí, úmluvu i závěť.
[3]) Serm. 47, 21.
[4]) III. qu. 26, art. 1.

Podle ss. Otců a theologů jest Kristus mezi Bohem a pokolením lidským předně prostředníkem přirozeným, poněvadž maje v osobě Božské přirozenost i Božskou i lidskou má něco společného s Bohem i s člověkem a proto již ve fysickém řádu spojuje Boha a člověka, podobně jako člověk svou dvojí přirozeností, duchovou a tělesnou, spojuje v sobě svět čirých duchů a svět hmotný a jest takto přirozeným prostředníkem obou těchto světů. A proto také Kristus jako Bůh a člověk hodí se ve smyslu eminentním za prostředníka mravního mezi Bohem a člověkem, jak praví sv. Pavel: „Neboť Bůh to byl, jenž v Kristu svět s sebou smířil".[1])

Přirozeným prostředníkem jest Kristus především jako Bůh, ačkoliv lidská přirozenost má v tomto díle též podstatnou účast. Kristus jako pouhý Bůh nemohl by se nazývati přirozeným prostředníkem mezi Bohem a člověkem. K tomu jest třeba též jeho lidské přirozenosti.

Mravním prostředníkem jest Kristus opačně hlavně jako člověk svou lidskou přirozeností, poněvadž jen v této přirozenosti mohl trpěti a umříti a tak za lidské pokolení učiniti zadost. Než i tu nesmíme tohoto zadostučinění připisovati výhradně jen lidské přirozenosti, která sama o sobě bez hypostatického spojení s osobou Božskou nebyla schopna nekonečného zadostučinění, jakého k našemu vykoupení bylo potřebí.

Sv. Tomáš mravní. prostřednictví Kristovo takto vysvětluje: V osobě prostředníkově jest míti na zřeteli dva momenty: předně jeho střední postavení mezi dvěma různými stranami a pak úkol, tyto dvě opačné strany spojiti. K pojmu jeho středního postavení náleží, že se liší od obou krajních stran, kdežto úkol jeho obě spojiti, žádá, aby to, co náleží jedné straně, přenesl na druhou. Avšak ani jedno ani druhé nepřísluší Kristu podle Božské přirozenosti. Neboť jako Bůh se neliší od Otce a Ducha Sv. v přirozenosti a v moci. Ani Otec ani Duch Sv. nemají ničeho, co by nebylo též Synovo. Avšak obojí tato vlastnost jeví se na Kristu jako Bohočlověku. Předně liší se od Boha svou přirozeností lidskou a od lidí svou důstojností a slávou Božskou. A proto jako Bohočlověku přísluší mu úkol spojiti Boha s člověkem. A tento úkol splnil tím, že zvěstoval člověčenstvu vůli Boží a za ně Bohu učinil zadost.[2])

Ačkoliv Kristus byl prostředníkem mezi Bohem a lidmi již svým úřadem učitelským a pastýřským, zvěstovav jim všecky pravdy Božské, potřebné k dosažení jejich nadpřirozeného cíle, a určiv mu zákony jejich mravního života, přece podstata jeho úkolu prostřednického záleží ve vykoupení člověčenstva z otroctví hříchu a ďábla a ve smíření jeho s Bohem. A úkol ten vykonal svým utrpením a svou smrtí, kterou Otci nebeskému za hříchy

[1]) II. Kor. 5, 19.
[2]) III. qu. 26. art. 1. in corp.

naše, hřích prvotný a hříchy osobní, učinil zadost a zjednal nám všecky milosti nadpřirozené, potřebné k dosažení života věčného.

§ 69.

Kristus učinil Otci nebeskému zadost za hříchy naše.

S úřadem prostředníka co nejtěsněji souvisí zadostučinění, kterým nás Kristus s Otcem nebeským zase smířil. Poněvadž v zadostučinění jest obsažena podstata vykupitelského díla Kristova, jest nezbytno, pojem jeho zevrubněji vyšetřiti a vysvětliti.

Hříchem prvého člověka byl původní otcovský, pokud se týče, synovský poměr mezi Bohem a člověkem přerušen. Kristus měl tento původní poměr zase obnoviti. Hříchem dopustil se člověk urážky Boží tím, že odepřel Tvůrci a dobrodinci svému povinnou službu a úctu, ke které byl zavázán již jako tvor, ale ještě více jako přisvojený Syn Boží, jenž od Boha přijal beze vší zásluhy mnohé dary nadpřirozené. Bůh nemusil člověka stvořiti, a když ho stvořil, již tím ho zavázal k neomezené své službě, ale ještě více ho zavázal k vděčnosti a lásce k sobě povýšením k důstojnosti synovské a k nebeské blaženosti, obsažené v neprostředním patření na tvář jeho. Hříchem oloupil se člověk o všecky dary Boží přidané k jeho lidské přirozenosti a porušil a poranil se i ve svých přirozených darech. Člověk svým hříchem Boha urazil a dopustil se naproti němu svrchované křivdy. Ovšem to platí jen „quoad affectum“ člověka samého, a nikoliv také „quoad effectum“, jako by Boha mohl zbaviti, co náleží k jeho přirozenosti aneb k jeho nekonečné blaženosti. Naprostá dokonalost Božská, ve které Bůh sobě úplně stačí (est sibi sufficientissimus), nemůže býti porušena žádným tvorem. Ale poněvadž hříchem se zprotivil vůli Boží a bezbožně zasáhl do sféry práv Božských, dopustil se naproti Bohu veliké viny, která habituálně dále trvá, i když hříšný skutek sám již přešel. Skutkem hříšným a habitem hříšným z něho následujícím stává se člověk naproti Bohu vinníkem a proto také dlužníkem (reus, debitor), jenž jest povinen, tento reát či dluh Bohu zaplatiti. Reát či dluh má dvojí stránku: buď jest dluhem viny (reatus culpae) aneb dluhem trestu (reatus poenae), který poměr synovství Božího mezi Bohem a člověkem ruší a v Bohu vzbuzuje nelibost a nevoli naproti hříšníku a vyzývá jeho spravedlnost, aby hříšníka podle zásluhy potrestal.

Podstata hříchu záleží ve vině, která duši hříšníkovu poskvrňuje a znetvořuje, zbavujíc ji její nadpřirozené dokonalosti a krásy. Trest jest pouze následek viny. Neboť vina, jíž se hříšník dopustil, činí ho naproti Bohu trestuhodným a uděluje Bohu právo, aby vinu tuto podle zásluhy potrestal. Hříchem nastává mezi duší hříšnou a Bohem nepořádek, zmatek a nelad (deordinatio), který žádá nápravy a opětného vyrovnání.

A tento nelad záleží jak v reátu viny, tak i reátu trestu, a obojí tento reát jest vlastně dluhem (debitum), který člověk svým hříšným skutkem u Boha učinil a který jest povinen Bohu zaplatiti. Hříchem se stává člověk Božím dlužníkem (debitor) a činí Boha svým věřitelem (creditor). Hřích sám jako reát viny a reát trestu činí dluh člověku naproti Bohu (debitum, res debita). A tohoto dluhu nemůže se hříšník jinak zbaviti, než když jej zaplatí.

Ovšem není tento dluh, který hříšník má Bohu zaplatiti, dluhem reálním, jako když člověk má nějaký peněžní dluh, nýbrž jest dluhem osobním, kterým hříšník Boha zlomyslně a zlovolně urazil. A proto nenazývají theologové zaplacení tohoto dluhu zpravidla „solutionem debiti" (zaplacením dluhu), nýbrž zadostučiněním (satisfakcí), kdežto zaplacení dluhu reálního vyjadřují slovem: restitutio (náhrada).

Pokud dluh, který hříšník u Boha učinil, záleží v reátu viny, jest osobní záležitostí hříšníka samého a nemůže na osobu jinou se přenésti, což jest ostatně samozřejmo. Skutek hříšný a stav hříchu po skutku následující jest dějem, pokud se týče, habituální vlastností samého hříšníka a může se osobně jen jemu, a nikomu jinému přičítati. A proto také nemohl Kristus jako naprosto nevinný a svatý přijati na sebe viny hříchu (reatum culpae) člověčenstva. Ale Kristus mohl se podvoliti trestu povinnému za hříchy člověčenstva. A učinil-li vytrpěním tohoto trestu spravedlnosti Božské zadost, tím zbavil člověčenstvo i viny hříchu a zaplatil tak celý dluh lidský nejen co do jeho trestu, nýbrž co do jeho viny. Neboť Bůh spravedlivý přijav dluh trestu Kristem za člověčenstvo zaplacený, odpustil mu i hřích sám co do jeho vlastní povahy (co do reátu viny, quoad reatum culpae), poněvadž neměl již příčiny, aby dále ještě k člověku choval nelibost a nevoli.

Hřích člověka a jeho odpuštění jeví ve svém průběhu opačný poměr. Kdežto hřích počíná vnitřní vinou člověka a končí jeho trestem, počíná odpuštění jeho se zaplacením dluhu, jež pak má za následek odpuštění viny hříchu.

A proto zadostučinění Krista Pána za hříšné člověčenstvo zjednalo mu neprostředně odpuštění trestu, který hříchem zasloužilo, a prostředečně pak odpuštění hříchu samého co do jeho viny a získání všech nadpřirozených milostí a darů, které hříchem ztratilo. A obojí tento moment, jak prominutí trestu za hřích zaslouženého, tak i odpuštění hříchu samého, obsahuje v sobě pojem zadostučinění.

Jelikož zadostučinění Kristovo zasloužilo nám nejen odpuštění trestu, nýbrž i hříchu samého a k tomu nám zjednalo vrácení všech nadpřirozených milostí, kterých k dosažení posledního cíle jest nám nezbytně třeba, proto užívají ss. Otcové a theologové místo slova: „satisfactio" (zadostučinění), také jiných výrazů, jako „reconciliatio" (smír, smíření). A poněvadž Kristus učinil zadost Otci ne-

beskému a utišil tak jeho hněv, jejž pojal proti hříšníkům, sluje dílo toto také „placatio“, „expiatio“, „propitiatio“, řecky „ἱλασμός“ (utišení, ukonejšení). A poněvadž zadostučinění Kristovo omývá a očišťuje svědomí naše od hříchu, nazývá se také „ablutio“, „purgatio“ (řecky: „ἀπολύσις, ἀποκάθαρσις“, česky: omytím, očistěním). Než tyto a podobné výrazy vyjadřují více samu činnost vykupitelskou, kterou Kristus nás vykoupil a smířil s Otcem nebeským, než dílo vykoupení samého, nicméně s ním těsně souvisí, jako souvisí účinkující příčina se svým účinem.

§ 70.

Různé theorie o vykoupení člověčenstva skrze smrt Kristovu.

Jest pravdou zjevenou, že Kristus učinil za naše hříchy Otci nebeskému zadost, a že tímto zadostučiněním nás vykoupil a nás s Bohem zase smířil. Poněvadž však Zjevení Boží neudává přesně a určitě způsobu, jak tomuto zadostučinění jest rozuměti, učili již ss. Otcové a po nich theologové různým theoriím, kterými hleděli aspoň poněkud vysvětliti toto tajemství a tak učiniti je našemu porozumění přístupnějším.

Běží tu hlavně o theorie tři, *a)* o tak zvanou mystickou theorii, *b)* o theorii vlastního výkupu a *c)* o theorii náměstnou.

a) Podle theorie mystické jest veškero člověčenstvo v Kristu jako ve své hlavě souborně (tanquam in compendio) soustředěno a zahrnuto. Původně bylo veškero tvorstvo, andělé i lidé, v plném souladě spojeno jak mezi sebou tak i s Bohem jakožto středem svým. Tento soulad byl však porušen nejprve pádem andělů a na to pádem člověka, kterým upadl i s nerozumným tvorstvem pod vliv a vládu duchů zlých.

Než Bůh podle zalíbení svého ustanovil, že zase všecko tvorstvo, anděly, lidi i nerozumné tvorstvo, spojí souladně v Kristu jako hlavě, v níž mělo býti nad původní cíl svůj povýšeno k samé důstojnosti Božské. Toto harmonické spojení tvorstva s Kristem započalo již vtělením, kterým mu nejen jako Bohu, nýbrž i jako člověku bylo podřízeno veškero rozumné i nerozumné tvorstvo, podobně jako jest tělo podřízeno ve všem vládě a vlivu své hlavy. Kristu jako hlavě tvorstva jest Bohem dána veškera moc na zemi i na nebi. Tuto moc jevil Kristus již za svého pozemského života jako všemohoucí Pán, jehož rozkazů nejen lidé a hmotná příroda, nýbrž i andělé, dobří i zlí, byli poslušni. Tuto moc počal po svém na nebe vstoupení jeviti a jeví až dosud ve své Církvi, která jako jeho mystické tělo má účast v jeho bohoolidské moci a vládě nad veškerým tvorstvem. Svazek tohoto spojení má podle vůle Boží pořád těsněji Krista s Církvi ovíjeti a z nich vytvářeti jeden organický celek, jenž má v sebe pojati veškero člověčenstvo a tak zde již na světě založiti a šířiti pořád

více království Boží se vším jeho nebeským blahem a štěstím. Harmonické spojení mezi Kristem a člověčenstvem bude však teprv dovršeno po posledním soudu, až ďábel pozbude všeho vlivu na tvorstvo, a Kristus jako člověk s oslaveným tvorstvem, anděly a lidmi bude ve věčné slávě jak svým, tak i jménem veškerého tvorstva Bohu na věky prozpěvovati: Svatý, Svatý, Svatý.

Podle tohoto názoru učinil Kristus Otci nebeskému za hříchy lidské zadost jako hlava člověčenstva, s nímž se v okamžiku svého vtělení spojil. Zadostučinění Kristovo bylo proto také zadostučiněním vykonaným nejen Kristem, nýbrž i člověčenstvem, s ním nerozlučně spojeným. Zadostučinění jest takto dílem Krista Pána i člověčenstva, které s Kristem a v Kristu jako ve své hlavě učinilo zadost samo za sebe. A zadostučinění toto mělo nekonečnou cenu a mohlo odčiniti nekonečnou urážku Bohu hříchem učiněnou, poněvadž nebylo dílem pouze lidským, nýbrž bohoLidským, majícím pro nekonečnou důstojnost hlavy také nekonečnou cenu. Vykoupení člověčenstva počalo vtělením a bylo dokonáno smrtí Kristovou.

Nedá se upříti, že theorie tato chová v sobě myšlenku velkolepou, která se opírá o výroky samého Písma sv. Sám Kristus Pán ve své velekněžské modlitbě prosí za své učedníky Otce svého, „aby všichni jedno byli, jako ty, Otče, ve mně a já v tobě, aby i oni v nás jedno byli".[1]) A sv. Pavel děkuje v listu k Efešanům Kristu Pánu, „že nám oznámil tajemství vůle své podle zalíbení svého, které si byl uložil sám u sebe s ohledem na zřízení plnosti času, aby (totiž) všecko pod jednou hlavou opět **spojil** v Kristu, co jest na nebi i co jest na zemi". Řecký text má: „ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν αὐτῷ." Text řecký překládá Vulgata: „instaurare omnia in Christo, quae in coelis et quae in terra sunt, in ipso".[2]) A stoupenci této theorie právě se odvolávají na časoslovo: „ἀνακεφαλαιώσασθαι", které praví více, než „instaurare omnia", jak Vulgata praví, poněvadž udává způsob, jakým se má obnova veškerenstva v Kristu státi, spojením totiž všech bytostí nebeských i pozemských v Kristu jako v hlavě.

Za stoupence této theorie jest pokládati sv. Irenea, sv. Hippolyta, sv. Athanáše, sv. Řehoře z Nyssy a sv. Epifania.[3])

b) Na druhém místě jest uvésti theorii výkupu, podle které člověčenstvo veškero upadlo hříchem do otroctví ďábla, jehož panství a vládě bylo pak úplně podrobeno. Kristus svou smrtí zaplatil mu výkupné a vysvobodil člověčenstvo z této ďábelské poroby a zjednal mu opět důstojnost synů Božích.

[1]) Jan 17, 21.
[2]) Efes. 1, 10.
[3]) Bartmann, l. c. p. 365.

Theorie výkupu v této strohé formě nelze připustiti. Praví-li ss. Otcové a theologové, že člověk hříchem upadl v otroctví a moc ďáblovu, nechtějí tím říci, že ďábel hříchem, ke kterému člověka svedl, nabyl právního důvodu na panství a vládu nad člověkem. Ďábelská zloba nemůže býti nikdy příčinou, která by mohla zbaviti Boha jeho majetku a přiřknouti a odevzdati jej ďáblu. Kdybychom tuto možnost připustili, pak by byl ďábel mocnějším pánem tvorstva, než Tvůrce jeho, poněvadž svodem člověka k hříchu zbavil Boha vlastního majetku, a když Syn Boží se stal člověkem, aby tento majetek vysvobodil zase z moci jeho a navrátil jej Otci nebeskému, byl ďábel příčinou smrti jeho, domnívaje se, že se tak zbaví nebezpečného odpůrce, ohrožujícího jeho dosavadní neomezenou vládu nad člověkem. Ovšem se ďábel zmýlil. Po smrti Kristově následovalo slavné jeho z mrtvých vstání, kterým říše ďáblova vyvrácena a člověčenstvo jeho otrockého jha zbaveno. Než i při tomto vítězství Syna Božího nad ďáblem jeví se ďábel podle této theorie jako pravý a svéprávný pán světa, jemuž k vůli byl Bůh nucen poslati Syna na tento svět a jemu uložiti, aby se stal člověkem a potupnou smrtí na kříži vymanil z jeho moci kořist, kterou mu uchvátil. — Avšak pravým věřitelem, u něhož hříšný člověk učinil dluh, kterého sám nemohl zaplatiti, není ďábel, nýbrž Bůh sám. Ďábel jest na nejvýš žalářníkem, biřičem a šerhou člověka hříchem od Boha odvráceného, jak sv. Tomáš praví: „Vykoupení mělo pokolení lidské třeba vzhledem k svému poměru k Bohu a nikoliv k ďáblu. A proto musilo výkupnou cenu zaplatiti Bohu a nikoliv ďáblu. A poněvadž toto výkupné záleželo v krvi Krista Pána, jež jest cenou našeho vykoupení, nepravíme, že Kristus obětoval krev svou ďáblu, nýbrž že ji obětoval Bohu“.[1])

Než theorie výkupu může míti „mutatis mutandis“ také zcela správný smysl, jak sám sv. Tomáš učí. Hříchem, tak praví, stal se člověk dlužníkem ve dvojím směru. Předně upadl do otroctví hříchu, jak praví sám Božský Spasitel u sv. Jana: „Každý, kdo páše hřích, jest služebníkem hříchu“,[2]) a sv. Petr: „Od koho jest kdo přemožen, toho stal se i otrokem“.[3]) Ďábel však hříchem přemohl člověka a uvrhl jej do svého otroctví. Za druhé propadl hříchem také trestu a ten jest také v jistém smyslu otroctvím, jež záleží v tom, že otrok musí trpěti, co se mu protiví, kdežto člověk svobodný rozhoduje sám nad sebou, jak mu libo.

Poněvadž utrpení Krista Pána bylo dostatečným, ano nadbytečným zadostučiněním za vinu a trest hříchu lidského pokolení, byloť cenou, za kterou jsme byli sproštěni obojího dluhu (dluhu viny a trestu). Neboť zadostučinění, kterým člověk činí zadost buď

[1]) III. qu. 48 art., 4 ad 3.
[2]) Jan 8, 34.
[3]) II. Petr 2, 19.

za sebe aneb za někoho jiného, sluje v jistém smyslu cenou, kterou vykupuje z hříchu buď sebe aneb druhého podle slov proroka Daniela: „Hříchy své vykup almužnami“.[1]) Kristus učinil za nás zadost nikoliv tím, že za nás zaplatil jistou sumu peněz neb něčím podobným, nýbrž tím, co měl nejdražšího, svým vlastním životem. A proto se nazývá jeho umučení naším vykoupením.[2])

Bohem, jemuž Kristus učinil zadost, jest rozuměti celou nerozdílnou Nejsvětější Trojici, jak již sv. Augustin dokazuje, když praví: „Co znamená býti prostředníkem mezi Bohem a člověkem? Nikoliv mezi Otcem a člověkem, nýbrž mezi Bohem a člověkem. Co jest Bůh? Otec, Syn a Duch Svatý... Tedy mezi Nejsvětější Trojicí a slabostí a nepravostí lidskou stal se Kristus prostředníkem.[3])

Než učinil-li Kristus zadost celé nerozdílné Nejsvětější Trojici, pak se nedá obejíti otázka, jak mohl Kristus jako druhá osoba v Nejsvětější Trojici také sobě samému učiniti zadost.

Odpověď na otázku tuto těsně souvisí s nejzákladnější pravdou křesťanskou, s unií hypostatickou, jíž druhá osoba jsouc od věčnosti pravý Bůh, soupodstatný s Otcem a Duchem Sv. stala se v čase pravým člověkem. Ačkoliv v Kristu Bohočlověku jest jen jedno „principium quod“ (agit), Božská totiž osoba, druhá v Nejsvětější Trojici, přece jest v něm dvojí „principium quo“ (scil. agit), přirozenost Božská a lidská. A proto jsou v Kristu hypostatickou unií všecky podmínky dány, jichž jest potřebí k pravému a vlastnímu zadostučinění za pokolení lidské.

Zadostučinění musí se díti z dober náležejících buď osobě, která se dopustila nějaké viny naproti osobě druhé, aneb osobě, která ji v tomto zadostučinění zastupuje, a nikoliv z dober osoby uražené. Poněvadž hříchem odepřel tvor .povinnou čest Bohu a dopustil se tak naproti němu nekonečné urážky, proto musí buď sám aneb jeho náměstek čest Bohu odepřenou nahraditi rovnocenným zadostučiněním. Hříchem svým odepřel člověk povinnou čest celé Nejsvětější Trojici, Otci, Synu a Duchu Sv. A proto musí člověk také celé Nejsvětější Trojici učiniti zadost. Vzal-li Kristus na sebe toto zadostučinění na místě člověka, nevzal a nevykonal ho jako Bůh skutky své Božské přirozenosti, nýbrž jako člověk skutky své lidské přirozenosti.

A poněvadž Kristus má dvojí přirozenost, dvojí vůli, dvojí činnost, která se od sebe podstatně liší, má také dvoje právo a dvoje vlastnictví svých skutků, Božské a lidské. A proto mohl Kristus sobě jako Bohu zadostučiniti svými skutky lidskými. Tomu není na závadu okolnost, že oboje skutky, Božské i lidské, jsou skutky jedné a téže osoby Božské

[1]) Dan. 4, 24.
[2]) III. qu. 48 art. 4.
[3]) In psal. 29, 1, 2.

Neboť lidské skutky Kristovy, i když jsou skutky Božské osoby, zůstávají vždy v moci lidské vůle Kristovy. Tak jest zcela patrno, že Kristus neučinil zadost sobě jako Božské osobě skutky Božské přirozenosti, nýbrž skutky náležejícími lidské přirozenosti, které se od skutků každého jiného člověka jen tím lišily, že pro hypostatickou unii měly nekonečnou cenu a proto mohly učiniti zadost Bohu za nekonečnou urážku mu učiněnou.

Kristus, jenž spojuje ve své Božské osobě dvě přirozenosti, jest také dvojím podmětem právním a tak mohl jednak za člověčenstvo jako jeho náměstek učiniti zadost, jednak zase toto zadostučinění od člověčenstva za urážku sobě s Otcem a Duchem Sv. učiněnou přijati.[1])

c) Zadostučinění náměstné.

Pojmu zadostučinění bychom nevyčerpali, kdybychom nevysvětlili jeho vlastnosti náměstné (satisfactionem vicariam).

Syn Boží, Bůh a člověk, vzal na sebe povinnost zaplatiti Otci nebeskému za člověčenstvo dluh, kterého samo zaplatiti nemohlo. Co člověčenstvo mělo učiniti a čeho svými silami přirozenými i nadpřirozenými nemohlo učiniti, to vzal Kristus na sebe. Kristus vzal na sebe dluh (reatum poenae) člověčenstva a zaplatil ho nejen pro něho, t. j. k jeho prospěchu a blahu, nýbrž také za něho, na místě jeho. Proto praví bohoslovci, že Kristus „in locum generis humani substitutus, suffectus, subrogatus est". Toto náměstné zadostučinění mělo dvojí účinek. Jednak zaplatil jím Kristus dluh náš Otci nebeskému, jednak pokládal Otec nebeský zaplacení tohoto dluhu tak, jako bychom byli my sami je vykonali.

Ačkoliv k pojmu zadostučinění náměstného náleží obojí moment, že se stalo pro nás i za nás, přece hlavní jeho podstata není obsažena v tom, že se stalo pro nás, nýbrž že se stalo za nás, na místě našem. Učinil-li však Kristus zadost za nás, pak učinil tak také pro nás, k našemu prospěchu a užitku. Náměstné zadostučinění má již za nutný následek, že se stalo k naší spáse. Než to jest jen druhotný a následný moment v díle našeho vykoupení. V nauce o vykoupení člověčenstva jest proto vždy největší důraz klásti na náměstnost zadostučinění Kristem k naší spáse vykonaného. Jen tak lze vystihonuti pravý smysl a obsah její jak v Písmě sv., tak i v pramenech Tradice Božské obsažené.

Ačkoliv Písmo sv. nikde výslovně nepraví, že Kristus za nás učinil Otci nebeskému zadost, přece obsahuje tolik výroků náměstné zadostučinění Kristem za člověčenstvo dosvědčujících, že jest pravdu tuto nade vši pochybnost pokládati za pravdu zjevenou. Již ve Starém zákoně předpovídá prorok Isaiáš, že Kristus vezme na sebe hříchy naše t. j. tresty jimi zasloužené

[1]) Cf. Jos. Müller l. c. p. 105 sq.

a svým utrpením a svou smrtí učiní za ně zadost Otci nebeskému. V hlavě 53. jeho prorocké knihy čteme, že vzal na sebe naše neduhy a nesl naše bolesti, že jest zraněn pro nepravosti naše, že Hospodin složil na něho všechny naše nepravosti, a že jej udeřil pro nešlechetnost lidu svého, že položí za hřích duši svou a že ponese nepravosti lidu svého a že nesl hříchy mnohých a za přestupníky se modlil a že s hříšníky připočten jest. Všemi těmito výroky vyjadřuje prorok různým způsobem vždy jen jednu a touž pravdu, že Kristus vezme hříchy člověčenstva na sebe a učiní místo něho svým utrpením se svou smrtí Otci nebeskému zadost. Vyplnění tohoto proroctví na Kristu potvrzuje sv. Matouš[1]) i sv. Marek[2]) a sv. Lukáš. U sv. Lukáše praví sám Božský Spasitel o sobě, že se musí na něm vyplniti Písmo: „A s hříšníky počten jest“,[3]) čímž zcela patrně proroctví Isaiášovo k sobě vztahuje a jeho vyplnění na sobě dosvědčuje.

A skutky apoštolské vypravují, že apoštol Filip z vnuknutí Božího se přidružil ke komorníkovi královny ethiopské Kandace jedoucímu z Jerusaléma do Gazy a čtoucímu právě 53. kapitolu z Isaiáše proroka. A poněvadž tomuto místu nerozuměl, tázal se Filipa, o kom vlastně prorok tu mluví. A sv. Filip, jak praví sv. Lukáš, otevřev ústa a počav od tohoto místa zvěstoval mu Ježíše.[4]) A podobně vykládá toto proroctví o Kristu i sv. Petr.[5])

Ačkoliv Kristus sám nikde se výslovně nezmiňuje o svém náměstném zadostučinění, kterým svého Otce nebeského zase usmířil a jeho blahovůli člověčenstvu zase získal, přece nelze některých jeho výroků jinak vykládati než o tomto náměstném zadostučinění, jako když o sobě praví, že „Syn člověka nepřišel, aby mu bylo slouženo, nýbrž aby (sám) sloužil a dal život svůj na vykoupení za mnohé.[6]) Řecký text praví: „καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.“ „Λύτρον“ znamená: redemptionis pretium čili výkupné, které někdo za zajatce zaplatí a výkupem tímto jej ze zajetí vysvobodí. Předložka „ἀντὶ“ (πολλῶν) znamená latinské „loco“, „vice“, české „na místě“.[7]) Dal-li tedy Kristus duši svou za výkupné: ἀντὶ πολλῶν, na místě mnohých, pak nemohou míti slova ta jiného smyslu, než že výkupné, které měli zajatci hříchu sami Otci nebeskému zaplatiti, vzal Kristus na sebe a na místě zajatců je zaplatil.

Že Kristus Pán za svého pozemského pobytu nemluvil zřejměji a určitěji o svém náměstném zadostučinění, lze vysvětliti z jeho paedagogické akkommodace, podle které se vždy přizpůsoboval chápavosti svých posluchačů, a proto mnohá tajemství

[1]) 18, 17.
[2]) 15, 28.
[3]) 22, 37.
[4]) Skut. 8, 32.
[5]) I. Petr 2, 22.
[6]) Mat. 26, 28.
[7]) Viz kterýkoliv slovník řecký.

své Božské nauky jen naznačil, zevrubně jich nevysvětliv, což činil vždy, když byl přesvědčen, že posluchači při svém smyslném nazírání na Božské věci nepochopí jejich pravdy, jak sám potvrzuje, když praví k ss. apoštolům. „Ještě mnohé věci mám mluviti vám, ale nemůžete nyní snésti".[1])

Ale pravdu tuto, kterou Kristus jen naznačuje, hlásají se vší možnou jasností a určitostí ss. apoštolé a mezi nimi především sv. Pavel: Podle evangelia sv. Jana prohlásil slavně tuto pravdu Jan Křtitel, když osvícen jsa Duchem Sv. prohlásil Krista Pána za beránka, jenž snímá hříchy světa.[2]) Snímati hříchy (tollere, αἴρειν) značí dvojí věc: buď hříchy na sebe vzíti a nésti, aneb také je zrušiti, jich druhé sprostiti a zbaviti. Ve výroku sv. Jana jest obojí tento význam zahrnut. Neb Kristus právě tím nás sprostil hříchů našich, že je vzal na sebe jako beránek nevinný a za ně učinil zadost smrtí svou. Tím naráží sv. Jan na proroctví Isaiášovo: „on vzal na sebe mdloby naše a neduhy naše",[3]) a veřejně prohlašuje, že se proroctví na Kristu vyplnilo, jak činí také sv. Petr ve svém prvém listu (2, 22 sqq.) a sv. Lukáš ve skutcích apoštolských (8, 32, sqq.) Nechce tedy Jan Křtitel říci, že Kristus nás vykoupil toliko svou naukou a svým příkladem, nýbrž, že svou smrtí sňal s nás hříchy naše a nás od nich očistil.

Ještě výrazněji hlásá apoštol národů tuto základní pravdu křesťanskou. Tak píše ke Korintským: „Toho, jenž hříchu neznal, učinil pro nás hříchem, abychom my stali se v něm spravedlností Boží".[4])

Abstraktní jména: hřích a spravedlnost stojí místo jmén konkretních, což u sv. Pavla častěji přichází. Smysl jest: Bůh učinil Krista hříšníkem, ovšem ne ve formálním a vlastním smyslu, což jest naprosto nemožno, nýbrž pokládal jej za hříšníka a jako s hříšníkem s ním naložil, abychom my skrze jeho smrt, jíž se podrobil za naše hříchy, došli odpuštění a ospravedlnění. A v podobném smyslu píše ke Galatským: „Kristus nás vykoupil ze zlořečenství zákona, stav se pro nás zlořečenstvím, (neboť jest psáno: Zlořečen jest každý, kdo visí na dřevě), aby požehnání Abrahamovo dostalo se k národům v Ježíši Kristu (a) abychom zaslíbeného Ducha dostali věrou[5]). Podle slov apoštolových vykoupil nás Kristus smrtí svou na kříži nejen ze všech hříchů, nýbrž i z kletby, kterou zákon Mojžíšův vyřkl nade všemi, kteří visí na kříži, a přinesl všem národům, nejen Židům, nýbrž i pohanům, nebeské požehnání v příštím Messiáši jim přislíbené.

---

[1]) Jan 16, 12.
[2]) Jan 1, 29.
[3]) Js. 53, 7.
[4]) II. Kor. 5, 21.
[5]) Gal. 3, 13.

Náměstné zadostučinění Kristem za hříchy naše vykonané vyjadřuje Písmo sv. také na všech místech, na kterých Krista nazývá prostředníkem (mediator μεσίτης), jako když praví týž apoštol: „Jeden zajisté jest Bůh, jeden též prostředník mezi Bohem a lidmi, člověk Kristus Ježíš, jenž dal sebe za vykoupení za všecky".[1])

V podobném smyslu nazývá sv. Pavel Krista také rukojmím (sponsorem, ἔγγυον) lepší úmluvy. Tak píše k Židům: „Onino", (t. j. kněží ve Starém zákoně), „stali se kněžími bez přísahy, tento však s přísahou skrze toho, jenž k němu pravil: Přisahal Hospodin a nebude toho želeti: Ty jsi kněz na věky podle řádu Melchisedechova, potud Ježíž stal se rukojmím lepší úmluvy".[2])

Rukojemství je smlouva či úmluva, kterou se rukojmí zavazuje věřiteli, že mu splní závazek vlastního dlužníka pro případ, že by dlužník nemohl sám dostáti své povinnosti. Lidské pokolení stalo se dlužníkem Božím a to dluhem nekonečné výše, jehož samo zaplatiti nemohlo. Bůh se však ve svém neskonalém milosrdenství nad ním smiloval a určil Syna svého ovšem s jeho souhlasem za jeho rukojmí, jenž na sebe vzal povinnost zaplatiti dluh za člověka k tomuto zaplacení neschopného. A dluh ten nekonečné výše zaplatil také Kristem dílem nekonečné ceny, jakou mělo do sebe jeho utrpení a jeho smrt.

Náměstné zadostučinění dokazují také všechna ona místa, na kterých jest řeč o vykoupení člověčenstva skrze Krista.

Tak praví sv. Pavel: „Nevíte-li, že tělo vaše jest chrámem Ducha Sv., který jest ve vás, kterého máte od Boha a že nejste svoji. Vždyť jste koupeni za cenu velikou. Nuže oslavujte (a noste) Boha v těle svém".[3]) A sv. Petr: „Vědouce, že nikoliv porušitelnými věcmi, zlatem neb stříbrem, jste byli vykoupeni ze svého nicotného života, přijatého podáním otcovským, nýbrž drahou krví Krista jakožto Beránka neúhonného a neposkvrněného".[4]) Tímto a podobným výrokům, které praví, že nás Kristus svou krví a smrtí vykoupil, slouží za základ myšlenka, že jsme hříchem upadli do otroctví, ze kterého jsme se sami nemohli vyprostiti a vykoupiti, poněvadž jsme svými silami nemohli ze svého zaplatiti výkupného, jakého na nás Otec nebeský žádal. Než Kristus ze svého nekonečného milosrdenství stal se naším zástupcem a rukojmím, a zaplatil za nás a na místě našem žádané výkupné, vyprostil nás z otroctví hříchů a zjednal nám zase svobodu synů Božích.

Kristovo náměstné zadostučinění za hříchy naše dokazují též všechna ona místa Písma sv., která jednají o krvavé oběti, kterou Kristus za nás na kříži přinesl Otci nebeskému a kterou nekrvavým

[1]) I. Tim. 2, 5.
[2]) Žid. 7, 20, 22.
[3]) I. Kor. 6, 19. 20.; srv. Řím. 3, 24.; Efes. 1, 7; I. Tim. 2, 6.
[4]) I. Petr. 1, 18, 19.

způsobem při mši svaté stále opětuje. Poněvadž o oběti krvavé a nekonečné pojednává obyčejně theologie tak zvaná svátostní, stačí nám zde na tento moment toliko upozorniti. — Že Kristus na místě našem Otci nebeskému učinil zadost, dokazuje Písmo sv. aspoň nepřímo přirovnáním Krista k Adamovi[1]).

Člověčenstvo má podle nauky sv. Pavla dva praotce a dvě hlavy: Adama a Krista. Z antithese prvého a druhého Adama plyne: Prvý Adam jest hříšník, druhý Adam Kristus jest spravedlivý a svatý, ano svatý všech svatých (sanctus sanctorum). Pro prvého Adama a skrze něho stali se všichni potomci jeho hříšníky, pro Krista a skrze něho stávají se všichni lidé spravedlivými, poněvadž onino mají účast v Adamově neposlušnosti, tito v Kristově poslušnosti. Adam propadl životem a musil zemříti; Kristus obětoval sám život svůj a vstal z mrtvých. V Adamovi všichni lidé zemřeli, v Kristu se všichni k novému životu obrozují. — Stávají-li se však lidé účastnými spravedlnosti, života a vzkříšení Kristova, kterého si sami nezasloužili, pak jest příčiny hledati výhradně jen v náměstném zadostučinění Kristově, kterým jim všech těchto milostí a darů zasloužil. Mimo to jsou aspoň indirektním důkazem náměstného zadostučinění Kristova všecky skutky pozemského života Kristova, obzvláště ty, které mají do sebe povahu strastnou a kajícnou. Kristus i jako člověk neměl pro sebe naprosto žádné potřeby, aby se ve své Božské přirozenosti takořka zmařil, stal se člověkem se všemi slabostmi a nedostatky lidskými, které nestojí ve spojení s hříchem, aby žil v chudobě a nízkosti, aby trpěl hlad, žízeň, a konečně, aby po přemnohém utrpení zemřel na kříži smrtí jak bolestnou, tak potupnou. A proto lidský život Krista Pána, jak nám jej líčí ss. evangelia, nutí nás k předpokladu, že Syn Boží stal se člověkem, trpěl a zemřel, aby za nás a na místě našem Otci nebeskému učinil zadost. Jinak celý lidský život Krista Pána nemá rozumného smyslu.

A právě za tím účelem stal se naším náměstkem (vicarius), aby za naše viny učinil zadost a ovoce svého náměstného díla nám přivlastnil.

Písmo sv. vyjadřuje zástupnou povahu zadostučinění Kristova také tím, že je líčí jako obět a to jako obět smírnou, kterou Kristus za naše hříchy přinesl Otci nebeskému. Za tím účelem užívá buď výrazů přímě tuto obět vyjadřujících neb terminů, které béře ze starozákonné obětní bohoslužby. Tak nazývá výslovně Krista velekněžem Nového zákona. O jeho úřadě velekněžském jedná hlavně sv. Pavel v listu k Židům (3—10). Podle sv. Pavla jest úkolem velekněze přinášeti oběti a těmito obětmi býti prostředníkem mezi Bohem a lidmi. „Každý totiž velekněz jsa brán z lidí ustanovuje se pro lidi ve věcech, které se vztahují k Bohu, aby přinášel oběti a dary za

[1]) Cf. Řím. 5, 14 sldd; I. Kor. 15; 22 sldd.

hříchy".[1]) Povinností tedy jeho jest, Bohu, Stvořiteli a Pánu veškerenstva, prokazovati za všecky lidi povinnou úctu a čest, a byl-li hříchy uražen, jej usmířiti.

Úřad kněžský vrcholí v přinášení obětí, a čím jest důstojnější a cennější obětní dar, tím vznešenější jest také kněžství. Kristus jako Bůh a člověk přinesl Otci obět nebeskému nejvzácnější a nejcennější, obět svého vlastního lidského života, který pro nekonečnou důstojnost jeho Božské osoby má do sebe nekonečnou cenu. Kristova obět jest obětí „κατ' ἐξοχήν", k níž všecky oběti starozákonné stály v poměru jako stín k předmětu, jehož jsou stínem, jako obraz ke svému vzoru, jako znamení k věci, kterou znamená. A jako obět Kristova byla jedinou onou velikou obětí předvídanou a předznačovanou veškerou obětní bohoslužbou ve Starém zákoně, tak jest Kristus jediným pravým a skutečným velekněžem veškerého lidského pokolení. Kdežto kněží starozákonní jej pouze předobrazovali a tak lidstvo na něj připravovali, zastupují jej kněží novozákonní jako jeho náměstkové, kteří toliko na jeho místě a jeho jménem a mocí přivlastňují ovoce jeho oběti na kříži všemu člověčenstvu všech věků a všech míst až do skonání světa.

Kristus jest jediným velekněžem bez předchůdců a nástupců, podobně, jako jeho předobraz Melchisedech. Také jeho název: Messiáš t. j. „Pomazaný", jímž ve Starém zákoně proroci nazývali budoucího Spasitele, vyjadřuje na prvém místě jeho úřad velekněžský, poněvadž především velekněží na tento úřad byli slavně mazáni.

Ale Písmo sv. nazývá Krista nejen velekněžem, nýbrž také obětí, v níž všecky oběti starozákonné došly dokonání a splnění. Oběti starozákonné, obzvláště oběti krvavé, měly vesměs povahu náměstnou. Neb hříšník vyznával touto obětí, že svými hříchy propadl Božské spravedlnosti, a aby Boha usmířil a zachoval život svůj, přinášel dobytče a zabiv je na svém místě, vyznával kajícně, že svými hříchy sám smrti zasloužil, že však místo sebe obětuje život dobytčete.[2]) Toto náměstné zastupování oběti krvavé místo hříšníka vyjadřováno při oběti samé tím, že obětující skládal ruce na obětní zvíře a tímto skládáním symbolicky na ně přenášel hříchy své v pevné důvěře v Boha dobrotivého, že přijme od něho tuto smírnou obět a jemu odpustí hříchy na obětní zvíře přenesené. A co ve starozákonních krvavých obětech jenom se naznačovalo, to vyplnil Kristus smrtí svou.[3])

Na Kristu se věcně vyplnilo, co ve Starém zákoně obzvláště na tak zvaný den dlouhý naznačováno obětováním kozelce, na něhož velekněz skládáním rukou přenášel nejen hříchy své, nýbrž

[1]) 5, 1.
[2]) Lev. 17, 11.
[3]) Žid. 10, 1,

celého národa a pak jej na poušť vypudil k zahynutí.[1]) Sv. Pavel praví výslovně, že obětí, kterou Kristus za nás přinesl, jest on sám; neb on sám sebe obětoval (semetipsum obtulit, διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ)[2]) tím, že vycedil svou krev na kříži. Tuto pravdu vyjadřuje v listu k Efeským slovy: „Christus dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam in odorem suavitatis". (Kristus miloval nás a vydal sebe sama za nás v dar a to oběť krvavou Bohu k vůni líbezné).[3]) Těmito slovy zahrnul sv. Pavel všecky podstatné momenty náměstného zadostučinění, které Kristus vykonal za hříchy naše. Kristus vydal se za nás, to jest místo nás, vzav na sebe všecky hříchy naše, ovšem také pro nás, k naší spáse.

Vydal se za nás v oběť krvavou, a proto jest jak velekněžem, tak i obětí. A poněvadž tuto oběť nekonečné ceny Kristus za nás obětoval z lásky, přijal ji Otec nebeský rád a mile, jako vůni nejlíbeznější a za tuto oběť sobě milou a líbeznou odpustil nám hříchy naše a přijal nás zase za syny sobě drahé, jak drahý mu byl sám Syn Boží.

A na jiném místě píše, že věřící „ospravedlněni bývají jeho milostí pro vykoupení Krista Ježíše, kterého Bůh představil v krvi jeho jako oběť smírnou skrze víru, aby ukázal svou spravedlnost".[4]) Prostředkem subjektivním, kterým se stáváme účastnými účinů vykoupení, jest živá víra v Božského Spasitele a v dílo jeho výkupné a smírné a život podle této víry zařízený. Prostředek však objektivní, kterým se Kristus stal za nás obětí smírnou, vyjadřuje apoštol předchozími slovy: v krvi jeho. Kristus sice obětoval za nás nejen svou krev, nýbrž i své tělo. Jelikož podle názoru starozákonného,[5]) s nímž ostatně i moderní věda v podstatě souhlasí, jest krev sídlem, ohniskem a východištěm života tělesného, a zároveň také podkladem a podmínkou života duchového, proto representuje veškeren život lidský. Prolití za někoho krev znamenalo vždy a znamená dosud tolik, jak za něho život svůj obětovati. A proto všecka místa v knihách Nového zákona, ve kterých ss. autorové praví, že Kristus vylil a obětoval za nás svou krev, znamenají totéž, jako výroky výše uvedené, totiž že Kristus obětoval za nás na kříži život svůj.

Krev Krista Pána jest tedy prostředkem našeho vykoupení (cenou výkupnou, λύτρον, ἀντίλυτρον),[6]) našeho smíru,[7]) našeho ospravedlnění,[8]) odpuštění našich hříchů,[9]) očistění od našich hříchů,[10]) uzavření nové úmluvy s Bohem.[11])

[1]) Žid. 9, 11—15; 24—28; 10, 1—22.
[2]) 9, 14, 26.
[3]) 5, 2. — [4]) Řím. 3, 25. — [5]) Lev. 17, 11.
[6]) Efes. 1, 7; Kolos. 1, 14; I. Petr. 1, 19.
[7]) Kol. 1, 20; cf. Efes. 2, 13—15.
[8]) Řím. 5, 9. — [9]) Mat. 26, 28.
[10]) I. Jan 1, 7; Zjev. 1, 5; 7, 14.
[11]) I. Kor. 11, 25; I. Petr. 1, 2.

V témže smyslu nazývají ss. autorové také smrt Kristovou důvodem našeho smíru s Bohem,[1]) našeho vykoupení z hříchů našich.[2]) A proto výroky: Kristus prolil za nás svou krev, za nás zemřel, dal svůj život za mnohé, za všecky, za hříšníky, za nás, mají vždy týž smysl, že Kristus veškerým životem, hlavně však svou smrtí na kříži Otci nebeskému učinil za nás zadost a nám zase zjednal život věčný[3]).

Mimo to vidíme v životě Kristově naprostý kontrast nejen k hříchu Adamovu, nýbrž i ke všem osobním hříchům lidského pokolení ve veškerém jejich rozsahu a dosahu.

Hřích není ve svém konečném cíli vlastně ničím jiným, než snahou tvora, Boha buď s jeho trůnu svrhnouti a zaujati jeho svrchované panství aneb aspoň se úplně a zcela zbožniti a postaviti sebe vedle Boha jako bytost jemu úplně rovnou. Podnětem hříchu jest tedy pýcha. A poněvadž v této pýše chtěl se člověk státi Bohem, stal se Bůh člověkem, trpěl a zemřel za tuto pýchu, aby svou pokorou napravil, co člověk svou pýchou zkazil a zmařil. Hřích jest také nezřízenou touhou po svobodě, kterou člověk snaží se vyprostiti ze služby Boží. Snaha tato však místo svobody uvrhá člověka do otroctví jak duševního, tak i tělesného. Proto se Kristus snížil, vzav na sebe způsobu služebníka, aby nás vysvobodil z otroctví, do kterého jsme hříchem upadli, a zjednal nám zase svobodu synů Božích.

Důkazy z Tradice:

Ačkoliv ss. Otcové a spisovatelé církevní v první době, dokud trvaly spory christologické, zcela přirozeně obraceli svou pozornost hlavně k osobě Kristově a k jeho Božské a lidské přirozenosti, přece při tom nezapomínali na jeho vykupitelské dílo, které na spásu člověčenstva jako prostředník, zástupce a rukojmí jeho vykonal. V této nauce stojí úplně na stanovisku Písma sv., které toliko zevrubněji vyjadřují a obhajují. Tak píše již sv. Kliment: „Z lásky přijal nás Pán... Ježíš Kristus, Pán náš, dal za nás podle vůle Otce nebeského krev svou, své tělo dal za naše tělo a svou duši za naši duši".[4]) Sv. Polykarp: „Držme se stále naděje své a zástavy (pignus, ἀρραβῶν), své spravedlnosti, kterou jest Ježíš Kristus, jenž vznesl naše hříchy sám na svém těle na dřevo, abychom odumrouce hříchům žili spravedlnosti"[5]).

A sv. Irenej chtěje vyjádřiti vzájemný poměr mezi Kristem a člověkem praví: „Prostředník mezi Bohem a lidmi měl pro svou soupodstatnost s oběma stranami opět přátel-

[1]) Řím. 5, 10.
[2]) Žid. 9, 15.
[3]) Mat. 26, 28; I. Tim. 26; Řím. 5, 6; II. Kor. 5, 14 sl.; I. Thess. 5, 10.
[4]) Kor. cap. 49. (Collect. ss. Eccl. Petrum, edit. Cailau et Guillon, Mediol. 1830, tom. I., p. 49, 4.
[5]) Epist. ad Philipp. c. 8. Ibid. p. 110.

ství a svornost mezi nimi zjednati a způsobiti, aby Bůh přijal na sebe lidskou přirozenost a člověk se zase Bohu podrobil".[1]) A vztah mezi Adamem a Kristem vyličuje krásně sv. Cyrill Jerusalémský, když píše: „Bůh ustanovil, že hříšník má zemříti. Jedna ze dvou alternativ musila se splniti. Buď musil Bůh podle své pravdomluvnosti zničiti všechny lidi, aneb podle svého milosrdenství svůj úradek odvolati. A nyní viz moudrost Božskou! Ačkoliv svůj výrok zachoval v platnosti, přece zjednal průchod milosrdenství svému. Kristus vznesl hříchy na svém těle na dřevo, abychom vysvobozeni jeho smrtí žili spravedlnosti".[2])

Ačkoliv všichni tito ss. Otcové jednají zcela určitě a jasně o zadostučinění co do jeho významu a smyslu, přece neužívají ještě technického terminu „satisfactio" (πληροφόρημα), kterého později v Církvi sv. obecně se užívalo a dosud užívá k vyznačení nauky zjevené o našem vykoupení skrze náměstné prostřednictví Ježíše Krista. První mezi latinskými církevními spisovateli, jenž užil tohoto výrazu, byl Tertullián.[3]) Z pozdějších latinských ss. Otců stačí uvésti ještě doklady o zadostučinění za naše hříchy Kristem vykonaném ze spisů sv. Jeronýma, sv. Augustina, sv. Řehoře a sv. Bernarda.

Sv. Jeroným vyjadřuje nauku tuto tak určitě a jasně, že ji snad nelze ještě jasněji vysloviti. Píše: „Onen (Kristus) byl zraněn pro nepravosti naše... aby svými ranami vyhojil rány naše, potřen jest... aby stana se pro nás zlořečenstvím vysvobodil nás ze zlořečenství... Co jsme my sami měli vytrpěti pro své nepravosti, on pro nás vytrpěl a svou krví na kříži prolitou zjednal spásu všem lidem jak na zemi, tak i na nebi".[4]) A sv. Augustin: „Ačkoliv sám (Kristus) se nedopustil žádného hříchu, přece pro podobu hříšného těla, ve kterém přišel k nám, nazván byl sám hříchem... Ve Starém zákoně se totiž obětí za hříchy nazývaly hříchy. Co tedy tyto oběti nastiňovaly, tím se stal Kristus".[5]) A podobně praví také sv. Rehoř: „Náš prostředník nemohl býti trestán sám za sebe, poněvadž se neposkvrnil ani nejmenším dotekem hříchu. Kdyby se však nebyl podrobil smrti nezaviněné, nebyl by nás vysvobodil ze smrti zaviněné. Otec tedy, poněvadž jest spravedliv, trestaje spravedlivého, vše zařídil spravedlivě. Neb trestem spravedlivého ospravedlnil všecky hříšníky. Proto odsoudil za hříšníky toho, jenž sám byl bez hříchu".[6]) A sv. Bernard píše proti Abae-

[1]) Advers. haeres. lib. 3. cap. 20.
[2]) Catech. 13 c. 33.
[3]) De pudic. cap. 20.
[4]) In Is. cap. 53. v. 5. 7.
[5]) Enchir. c. 41. — [6]) Mor. lib. 3. cap. 14. n. 27.

lardovi, jenž každý vliv Kristovy milosti na naše skutky popíral: „Člověka odsoudila spravedlnost, vysvobodilo však milosrdenství. Než s milosrdenstvím byla spojena při tomto vysvobození též spravedlnost... Co mohl člověk, otrok hříchu a zajatec ďáblův, činiti sám ze sebe, aby nabyl zase ztracené milosti? Poněvadž neměl své spravedlnosti, byla mu přidělena spravedlnost cizí... Zemřel-li jeden za všecky ostatní, pak zemřeli všichni, aby zadostučinění jednoho se přičítalo všem, podobně jako jeden nesl na sobě hříchy všech".[1])

Ačkoliv jak Písmo sv., tak i Božská Tradice učí jednomyslně, že Kristus za nás učinil Otci nebeskému zadost a tímto zadostučiněním nás vykoupil, přece nelze tvrditi, že nauka o náměstném zadostučinění Kristově jest formálně definovaným věroučlánkem. Symbol nicejský toliko praví, že Kristus pro naši spásu (propter nostram salutem) sestoupil, se vtělil, stal se člověkem a trpěl,[2]) a sněm efeský zavrhuje pouze blud těch, kteří tvrdí, že se Kristus obětoval sám za sebe a nikoliv toliko za všechny nás, jelikož neměl třeba oběti za sebe ten, jenž neznal hříchu.[3]) A Tridentinum definovalo jen, že Ježíš Kristus pro velikou lásku svou, kterou nás miloval,[4]) svým nejsvětějším utrpením na dřevě kříže nám zasloužil ospravedlnění a za nás Bohu Otci učinil zadost.[5])

Nauku o náměstném zadostučinění vyvinula a naše vši pochybnost postavila scholastika a posunula tak do pozadí obě dvě theorie, podle kterých některými ss. Otci a spisovateli církevními způsob zadostučinění za hříchy vysvětlován. Za původce theorie této jest pokládati sv. Anselma, otce scholastiky. Kdežto ss. Otcové při výkladu Kristova zadostučinění za hříchy naše vycházejí z jejich následků, dovozuje sv. Anselm povahu jeho z hříchu samého. Hřích pokládá za urážku Boha, která jej olupuje o úctu jemu povinnou. A poněvadž urážka tato se děje nekonečnému majestátu Božskému, jest právě tak nekonečná, jako sám majestát Božský a žádá proto také nekonečné náhrady čili nekonečného zadostučinění se strany hříšného člověka. A nedostalo-li se Bohu této nekonečné náhrady, pak musí hříšníka stihnouti nekonečný trest. Člověk však jako bytost stvořená nebyl s to, aby Bohu přinesl za vinu svou nekonečné zadostučinění. Neměl-li propadnouti nekonečnému trestu a věčně zahynouti, pak musil místo něho zadostučinění na sebe převzíti Bohočlověk, jehož dílo zadostčinící pro nekonečnou důstojnost jeho Božské osoby mělo nekonečnou, urážce Božské tedy zcela přiměřenou cenu, a poněvadž bylo vykonáno jeho lidskou přirozeností,

[1]) De errone Abaelardi, cap. 6. Opp. tom. IV. p. 115.
[2]) Denzinger 54.
[3]) Ibid. 122.
[4]) Efes. 2, 4.
[5]) Cap. 7. Decret de justific. Denzinger 799.

mohlo se člověčenstvu přičítati jako dílo jeho. A toto náměstné zadostučinění vykonal Kristus zcela svobodně, poněvadž se Syn Boží od věčnosti dobrovolně podrobil úradku Božskému a tento úradek v čase také uskutečnil tím, že se vtělil a jako Bůh vtělený čili jako Bůh a člověk převzal na sebe úkol náměstka člověčenstva a Otci nebeskému svou smrtí na kříži učinil zadost. A poněvadž Bůh Synu svému od věčnosti toto naměstné zadostučinění za člověčenstvo uložil, proto je také od něho, když je v čase vykonal, přijal.

Jak patrno, jest touto naukou vyloučena jak theorie mystická, tak i theorie výkupu. Mystická, poněvadž podle sv. Anselma zadostučinění nevykonalo člověčenstvo v Kristu jako ve své hlavě zahrnuté, nýbrž Kristus, Bůh a člověk, a to nikoliv jako hlava, jež v sobě obsahuje veškero člověčenstvo jako své mystické tělo, nýbrž jako člověk individuální podle své přirozenosti lidské, vzaté z Blahoslavené Panny. Ale ještě rozhodněji vylučuje sv. Anselm theorii výkupu v obzvláště nepřípustné formě, podle které Kristus svou drahocennou krví zaplatil dluh ďáblu a člověčenstvo vyprostil z jeho otroctví. Nauku sv. Anselma o zadostučinění náměstném jest proto pokládati za veliký pokrok v prohloubení a vysvětlení zjevené pravdy o vykoupení člověčenstva. Přece však obsahovala tato v sobě jistou jednostrannost v pojímání Božské spravedlnosti, poněvadž hlásala, že Bůh musí stíhati hřích trestem, jakého zaslouží, tedy pro nekonečnou urážku Boží také trestem nekonečným. A poněvadž sv. Anselm nepřihlíží, jak náleží, k svobodě Božské, kterou Bůh má ve všech svých vnějších činnostech, proto omezuje dobrotu a milosrdenství Božské a uvádí v nebezpečí zásluhu každého díla Kristem pro naši spásu vykonaného.

Pozdější scholastikové, v jejich čele hlavně ss. Tomáš a Bonaventura, zamítli zcela rozhodně každou jednostrannost nauky sv. Anselma v této otázce připouštějíce toliko vhodnost a přiměřenost, nikoliv nutnost či nezbytnost vtělení Syna Božího a jeho smrti na kříži za účelem našeho vykoupení, k němuž nebylo naprosto řečeno třeba smrti Kristovy, a byla by stačila jediná krůpěj krve, ba potu, ano i nejmenšího skutku Kristova. Že Kristus nás chtěl vykoupiti především svým hořkým umučením a svou smrtí, má poslední důvod v jeho nekonečné lásce, kterou chtěl za nás učiniti zadost způsobem všecky naše pojmy převyšujícím, aby nám ukázal jednak zlobu hříchu, jednak své milosrdenství tuto zlobu nekonečně převyšující, neb jak praví apoštol: „Ubi antem abundavit delictum, superabundavit gratia".[1])

Podle nauky sv. Tomáše a sv. Bonaventury, jakož i všech pozdějších theologů scholastických pronikají se v celém životě Krista Pána od jeho vtělení a narození až do okamžiku, kdy odevzdal ducha svého do rukou Otcových, spravedlnost a dobrota,

[1]) Řím. 8, 20; I. Tim. 1, 14.

přísný soud a nezměrná láska Boží.[1]) Nauka tato staví Boha a všechny vlastnosti jeho do světla v pravdě nebeského, v němž patříme na vespolnou závislost a při tom přece na úplnou harmonii i těch dokonalostí, které na prvý pohled se zdají zahrnovati v sobě jistý protiklad. Bůh nekonečný vyplňující celý vesmír skryl se vtělením v nepatrné přirozenosti lidské. Tentýž Kristus jest všemohoucí Bůh a zároveň slabý člověk, jenž pláče, lační, žízní, jenž nemá, kam by hlavy sklonil, jenž pněl na kříži a zemřel. Týž Kristus jako Bůh a člověk vzal na sebe zadostučinění za naše hříchy Bohu povinné a zjednal nám zase smír s Bohem a dosažení věčné spásy.

Přehlédneme-li nauku Církve o vykoupení člověčenstva, nemůže býti nejmenší pochybnosti, že Kristova smrt na kříži byla obětní smrtí, kterou Kristus za naše hříchy, jako náš náměstek, prostředník a rukojmí Otci nebeskému v pravém a vlastním smyslu učinil zadost, tímto zadostučiněním nás z otroctví hříchu vykoupil a zjednal nám zase věčnou spásu hříchy našimi ztracenou. Poněvadž Církev sv. vždy hlásala tuto nauku, a věřící ji Božskou vírou vždy přijímali, můžeme ji vším právem nazvati formálním článkem víry, i když nebyla dosud ani všeobecným sněmem ani definicí ex catedra za článek víry slavně prohlášena, (est dogma formale, sed non solemniter declaratum). Ostatně sněm vatikánský byl by jistě nauku tuto za článek víry slavně prohlásil, kdyby se byl předčasně nerozešel. Mezi naukami dogmatickými, které měl sněm za články víry prohlásiti, byla obsažena i nauka tato.[2])

§ 71.

Pojem vykoupení, zadostučinění a zásluhy.

Vykoupení podle svého obecného významu znamená vysvobození z nějakého zla, jmenovitě z otroctví zaplacením ceny, které žádá ten, jemuž otrok náleží. Otroctvím, ze kterého podle nauky křesťanské potřebuje každý člověk vysvobození, jest hřích se všemi svými následky. A v tomto otroctví jest také obsažena záhuba člověka pro čas i věčnost. Vykoupení člověčenstva z otroctví hříchu pojímá a vyjadřuje Písmo sv. buď jakožto záchranu (salus, σωτηρία)[3]) neb vysvobození (libertas, ἐλευθερία)[4]) neb také jakož výkup (λύτρωσις, ἀπολυτρωσις)[5]) člověčenstva z poroby hříchu.

Člověk byl od Boha původně stvořen ve stavu nadpřirozeném synovství Božího, hříchem však je ztratil. Kristem však ho zase nabyl. A proto jest vykoupení opětným zřízením a ob-

[1]) Sv. Tom. III. qu. 46—50.
[2]) Srv. Dr. Bernh. Bartmann: Lehrbuch der Dogmat. 2. Aufl., Freiburg in Br. 1911 p. 368.
[3]) Řím. 1, 16.
[4]) Gal. 4, 31.
[5]) Gal. 3, 13; I. Petr 1, 18; Efes. 1, 7.

novením stavu nadpřirozeného, do kterého byl původní spravedlností a svatostí z pouhé dobroty Boží hned při svém stvoření povýšen. A tuto obnovu vykonal Kristus tím, že zaplatil Otci nebeskému za člověka dluh viny a trestu, do kterého hříchem svým upadl, a tak spravedlností učinil zadost za urážku, které se člověk hříchem svým proti němu dopustil. Zadostučinění za člověka Kristus vykonal svým utrpením, kterému byl podroben veškeren život jeho od jeslí betlémských, ano od prvního okamžiku vtělení až do smrti na kříži, v němž jeho strastiplný život vyvrcholil.

Ale utrpení a smrt Kristova měla cenu nejen zadostčinící, (pretium satisfactorium), nýbrž také záslužnou (pretium meritorium) a to jak pro Krista jako člověka samého, tak i pro člověčenstvo. Zde nám běží hlavně o zásluhu, kterou mělo zadostučinění Kristovo pro člověka. Jako měl hřích prvých rodičů dvojí účin, negativní a positivní, tak také vykoupení.

Hříchem ztratil prvý člověk všecky dary nadpřirozené a mimopřirozené (dona supernaturalia a praeternaturalia). V této ztrátě záleží moment negativní hříchu prvých rodičů. Ale zároveň poskvrnili duši svou a stali se předmětem hněvu Božího, hodným jak věčných, tak i časných trestů. Toť positivní moment prvotního hříchu. A podobné účiny mělo zadostučinění Kristem za člověčenstvo vykonané, jen postup jejich aspoň logicky jest opačný. Kristus učinil Otci nebeskému zadost za hříchy naše co do jejich viny (quoad reatum culpae) i co do jejich trestů (quoad reatum poenae) a tak zbavil duši naši skvrny, která ji hyzdila. Toť moment negativní našeho vykoupení. Ale Kristus tím vykoupení člověčenstva ještě nedokončil. K odpuštění hříchů a trestů přistoupil ještě positivní moment jeho zadostučinění, který záležel v zjednání a vrácení hříchem ztracených nadpřirozených milostí a darů, bez kterých by byl člověk nedošel svého nadpřirozeného cíle, i kdyby mu byl Bůh pro zásluhy Kristovy odpustil hřích co do viny i trestu. Tento positivní účin zadostučinění Kristova sluje obyčejně zásluhou (meritum), kterou nám Kristus zjednal blaženost nebeskou hříchem ztracenou, jakož i všecky prostředky k dosažení této blaženosti potřebné.

Než zásluha má mimo tento užší význam také smysl širší a tu znamená veškeré dílo našeho vykoupení Kristem dokonaného. V tomto smyslu pravíme, že Kristus nám svým utrpením a svou smrtí zasloužil odpuštění našich hříchů a trestů, kterým jsme za ně propadli, i opětné povýšení k důstojnosti Synů Božích. Předmětem zásluhy lze tedy rozuměti obojí účin výkupného díla Krista, jak odpuštění hříchu a trestu, tak i opětné povýšení do stavu Synů Božích. Nicméně obyčejně se pokládá za předmět zásluhy jen tento druhý účin, totiž restituce člověka do původního stavu nadpřirozeného, kdežto odpuštění hříchů a trestů se připisuje zadostučinění Kristem za nás vykonaného jakožto neprostřední účin jeho.

V díle výkupném nesmíme proto zadostučinění a zásluhu od sebe děliti. Jedním a týmže dílem Kristus za nás učinil zadost a nám milosti ztracené zase zasloužil. Jen vzhledem k různým účinům, které výkupná činnost Kristova způsobila jedním a tímže dílem, jest zadostučinění lišiti (nikoliv děliti) od zásluhy tohoto díla.

§ 72.

O povaze zadostučinění.

Co se týká povahy Kristova zadostučinění za naše hříchy, jest dvojí otázku řešiti: 1. jaká jest jeho kvantita čili velikost, t. j. zda-li jest úměrna k velikosti hříchu, a 2. jaká jest jeho kvalita, t. j. zda-li toto zadostučinění vyhovuje požadavku přísné spravedlnosti.

§ 73.

Kvantita zadostučinění.

Kvantitu zadostučinění liší bohoslovci „in actu primo" a „in actu secundo". Zadostučiněním „in actu primo" jest vnitřní cena či velikost díla zadostčinícího beze všeho zřetele k tomu, zda-li je ten, jemuž se má učiniti zadost, přijímá za tím účelem aneb ne, a zda-li ten, jenž činí zadost, má úmysl dílo své k tomuto účelu vykonati neb ne. Zadostučinění vykonané „in actu primo" záleží tedy ve vnitřní ceně, hodnotě a schopnosti díla k zadostučinění vykonaného. Vnitřní cena díla k zadostučinění schopného není ještě zadostučiněním, pokud se týče zásluhou „in actu secundo", které předpokládají, že osoba, která toto dílo chce vykonati, má úmysl, za dluh svůj neb cizí jím věřiteli učiniti zadost a věřitel, že chce k tomu účelu toto dílo přijati.

Vnitřní cena zadostučinění vzhledem k vině hříchu jest buď úměrná (proportionata) neb nadbytečná (superabundans) aneb prostě nekonečná. Jest úměrná, je-li tak veliká, jak veliký jest hřích. Jest nadbytečná, převyšuje-li tuto vinu, a nekonečná, nemá-li vůbec mezí a konců, takže žádnou vinou nemůže býti vyčerpána. Co se týká vnitřní ceny díla, kterým Kristus za nás učinil Bohu zadost, učí Církev sv. podle svědectví Písma sv., ss. Otců a theologů všeobecně, že všecky lidské skutky Kristovy, především jeho umučení a smrt mají, samy v sobě, tedy „in actu primo", cenu nekonečnou a proto také k urážce Bohu hříchem učiněné nejen úměrnou, nýbrž i nadbytečnou. V nekonečnosti zadostučinění jest již také jeho úměrnost a nadbytečnost obsažena.

Ačkoliv zloba hříchu jest vzhledem k nekonečné urážce, která se jím Bohu činí v pravdě nekonečná, přece není nekonečná sama v sobě co do své vnitřní povahy. I sebe větší hřích bytosti stvořené jest sám v sobě konem bytosti konečné

a proto má také povahu jen konečnou. Nekonečnost přísluší mu jen vzhledem k nekonečnému jím uraženému Bohu. Můžeme proto říci, že zloba hříchu jest vniterně konečná a jen zevniterně čili „secundum quid" jako urážka nekonečného Boha nekonečná. Zadostučinění Kristovo jest však samo v sobě (simpliciter vel absolute) naprosto nekonečné. Že zloba hříchu není naprosto, nýbrž jen „secundum quid" nekonečná, učí po příkladě sv. Tomáše téměř všichni starší theologové scholastičtí. Učitel školy tuto pravdu dokazuje takto: „Hřích proti Bohu má do sebe jen vzhledem k majestátu Božskému jistou nekonečnost".[1])

Nekonečností nabývá hřích jen z předmětu, k němuž jako ku svému terminu směřuje. Neboť zloba hříchu i sebe většího neuráží Boha v jeho vlastní podstatě a bytnosti. Bůh jako bytost naprosto dokonalá a proto na každé stvořené bytosti naprosto nezávislá nemůže od tvora svého ani ničeho nabýti ani pozbýti, co jakýmkoliv způsobem náleží k jeho podstatě. Zloba hříchu leží vlastně jen v úmyslu osoby hřešící a jest proto sama v sobě jen konečná a nekonečnou se stává jen „secundum quid", pokud totiž se úmyslně vzpírá a protiví nekonečně svaté vůli Boží.

Zadostučinění Kristovo jest však „simpliciter" et „absolute" „in se" (interne) et „proprie", a nikoliv toliko „secundum quid" a „externe" nekonečné.

Pravdu tuto dokazují theologové po příkladu sv. Tomáše takto: „Podle axiomatu: „agere (subject) sequitur esse (objekt)" má každá bytost takovou činnost, jakou má přirozenost. Avšak „esse" (přirozenost) nepůsobí ve své abstraktní všeobecnosti, nýbrž toliko ve své individuální konrektnosti, které dochází teprv v některém určitém suppositu. A proto žádná činnost nenáleží přirozenosti in abstracto, nýbrž náleží toliko jejímu suppositu. Proto na př. činnost osoby A náleží jen osobě A, a nikoliv osobě B a C atd., ani přirozenosti lidské v jejím abstraktním pomyslu. Odtud pochází axiom ve filosofii scholastické všeobecně známý: „actiones sunt suppositorum". A běží-li o činnosti bytostí rozumných čili osob, pak tento axiom zní: „actiones sunt personarum" čili jinými slovy: všechny činnosti náležejí osobě. Jaký význam a jakou důstojnost má osoba, takový význam a takovou cenu mají také skutky její.

Tyto všeobecné věty přiložme nyní ke Kristu a k dílu jeho zadostučinění. Jsou-li „actiones suppositorum" pokud se týče „personarum", pak jsou všecky lidské činnosti Kristovy a mezi těmi jmenovitě jeho utrpení a smrt činnostmi Božské osoby jeho a proto jsou jí tak vlastními, jak jsou jí vlastními činnosti Božské přirozenosti. Božská osoba Kristova jest jejich principem (principium quod), právě tak, jako jest principem všech Božských

[1]) III. qu. 48, art. 2, ad. 2.

činností. A vzhledem k tomu principu jest lidské činnosti Kristovy nazývati také činnostmi Božskými, nikoliv co do jejich vnitřní entity, která zůstává vždy jen lidskou a proto konečnou, nýbrž co do jejich mravní ceny, podle které jsou naprosto nekonečné.

Podle své vnitřní entity mají tyto činnosti ovšem jen povahu konečnou, poněvadž „principium quo", kterým a skrze které Božská osoba člověkem učiněná jeví činnosti své lidské přirozenosti, jest jen konečné, avšak vzhledem k suppositu čili k osobě Božské, které jsou lidské činnosti vlastní, mají cenu naprosto nekonečnou. Jak patrno, není nekonečnost lidských činností Kristovýeh vnitřní fysickou vlastností těchto činností, ale není také pouhou jejich vnější denominací v tom smyslu, že mají nekonečnou cenu proto, že jsou Bohu Otci nekonečně příjemné a milé a že proto docházejí od něho nekonečné odměny a to jak k jeho vlastní slávě tak i k blahu člověčenstva.

Přihlížíme-li ke kvantitě či velikosti ceny, pak by byl pro nekonečnou důstojnost osoby Kristovy na naše vykoupení stačil každý i sebe menší strastný skutek Kristův; máme-li však na zřeteli deputaci této ceny, jak praví sv. Tomáš, čili cenu samu, kterou nás Kristus jmenovitě a hlavně vykoupil, pak není pochybnosti, že k tomuto účelu byly odvěčným úradkem Božským a skutečnou vůlí Kristovou určeny jeho utrpení a smrt.[1])

Nauka, že zadostučinění Kristovo jest naprosto nekonečné, neopírá se toliko o důvody theologické, nýbrž jest také zcela jasně obsažena v definicích církevních, ačkoliv až dosud není jimi prohlášena za formální článek víry. Nepřímé svědectví této pravdě vydal papež Pius V., odsoudiv 19. proposici Bajovu, jež zní: „Skutky spravedlnosti a mírnosti (temperantiae), které Kristus konal, nenabyly pro důstojnost osoby větší ceny".[2]) Je-li tato věta nesprávná, pak jest její kontradiktorický protiklad správný. Tedy skutky Kristovy nabývají z důstojnosti osoby Kristovy větší ceny, než by jim jinak jako skutkům lidským příslušela. Ale jak vysoké? Patrně tak vysoké, která jest přiměřena nekonečné důstojnosti jeho Božské osoby, a to nemůže býti jiná cena, než nekonečná.

Ještě větší váhu má v této příčině bulla Klimenta VI., která mezi jiným praví: „Jednorozený Syn Boží... nevykoupil nás porušitelným zlatem a stříbrem, nýbrž drahocennou krví sebe samého jakožto Beránka neúhonného a neposkvrněného. Ačkoliv by pro spojení této krve se Slovem byla jen nepatrná krůpěj její stačila na vykoupení veškerého člověčenstva, přece, jak víme, vycedil ji všecku tak hojným tokem, že od paty až do hlavy nebylo na něm místa zdravého.[3]) Aby milosrdenství Boží jevící se v prolití veškeré krve Kristovy nebylo zbytečným a

[1]) Quodlib. 2, art. 2.
[2]) Denzinger 1019.
[3]) Is. 1, 6.

marným, zjednal Církvi bojující přebohatý poklad, aby všichni, jenž by z něho čerpali, stali se účastnými přátelství Božího".[1])

Ačkoliv nelze tvrditi, že papež Kliment VI. prohlásil pravdu tuto uvedenou bullou za formální článek víry, poněvadž se o ní zmiňuje jen mimochodem, přece není pochybnosti, že již touto zmínkou dal výraz nejen přesvědčení svému, nýbrž i víře veškeré Církve, že každý lidský skutek Kristův má nekonečnou cenu, a že by sám v sobě stačil na vykoupení člověčenstva. Že by naprosto řečeno bez úradku Božího stačila na vykoupení naše jediná krůpěj krve Kristovy, toť také nauka sv. Tomáše a po něm všech scholastických a pozdějších theologů. Na důkaz nauky sv. Tomáše stačí uvésti z jeho hymnu: „Adoro te devote" toliko strofu: „Pie pellicane Jesu Domine, me immundum munda tuo sanquine, cujus una stilla salvum facere totum mundum quit ab omni scelere."

Ostatně pravda tato plyne nutně již ze samé hypostatické unie, kterou byla přirozenost lidská povznesena k samé důstojnosti druhé Božské osoby. Milostí této unie nabyla lidská přirozenost Kristova sama v pravém a vlastním smyslu důstojnosti a ceny nekonečné. A proto i nejnepatrnější skutek lidský jest skutkem Božské osoby a má cenu nekonečnou. Kristus svým podobenstvím o révě a ratolestech a jejích plodech přičítá každému skutku lidskému v milosti posvěcující vykonanému cenu téměř nekonečnou, poněvadž každý takový skutek prohlašuje prvotně za skutek svůj a teprv druhotně za skutek náš. A mají-li již skutky lidské, v milosti posvěcující vykonané, téměř nekonečnou cenu, co jest teprv říci o lidských skutcích Kristových, jejichž důstojnost a cena nezávisí tak na milosti posvěcující z Božské osoby Kristovy vytryskující a pronikající lidskou přirozenost Kristovu a každý jednotlivý skutek její, jako hlavně na samé Božské osobě Kristově, jejíž nekonečná důstojnost přechází nejen na jeho přirozenost lidskou, nýbrž i na každý jednotlivý skutek její?

§ 74.

Ačkoliv každý skutek Kristův „in actu primo" měl nekonečnou cenu a proto stačil na naše vykoupení, přece „in actu secundo" nás Kristus vykoupil především svým umučením a svou smrtí.

Tak ustanovil úradkem věčným Bůh Otec a Syn Boží se dobrovolně tomuto úradku podrobil. Naprosto řečeno, nemusil Bůh Otec od Syna svého přijati zadostučinění za lidské pokolení. Neb Syn Boží neměl sám na sobě viny, za kterou měl učiniti Bohu Otci zadost, nýbrž vzal vinu naši, pokud se týče, trest za tuto vinu na sebe, aby za nás učinil zadost a nás z hříchu vykoupil.

[1]) Extravag. l. 5, tit. 9, cap. 2.

Neboť jen hříšník má povinnost učiniti zadost za svou vinu a urážku Bohu učiněnou odčiniti a smíru s ním zase dosíci. Aby tedy skutky Kristovy, hlavně jeho smrt skutečně zasloužila člověčenstvu odpuštění hříchů a spásy věčné, musil Bůh od věčnosti tak určiti a Kristus dobrovolně tomuto věčnému určení se podrobiti. A proto „in actu secundo" závisí vykoupení člověčenstva na smrti, pokud ji Kristus *a)* jakožto výkupné za člověčenstvo Bohu obětoval a *b)* Bůh ji také za tímto účelem přijal.

a) Že Kristus dobrovolně se podrobil umučení a smrti, o tom svědčí Písmo sv. na mnohých místech. Tak praví sám Božský Spasitel: „Syn člověka nepřišel, aby mu bylo slouženo, nýbrž aby sloužil a dal život svůj na vykoupení za mnohé". A na jiném praví ještě zřetelněji: „Nikdo neodnímá ho (totiž života) ode mne, nýbrž já jej dávám sám od sebe. Mám moc jej dáti a mám moc jej zase ujmouti".[1]) Kristus jest naprostým pánem svého lidského života, a proto má moc, tento život za lidské pokolení obětovati. Na jiných místech nazývá Písmo sv. Krista obětí za hřích, zlořečením (maledictum), obětí smírnou, naším vykoupením skrze krev jeho. A sv. Pavel píše v listu svém k Židům: „Nebo který posvěcuje i kteří bývají posvěcováni, pocházejí všichni od jednoho; pro kteroužto příčinu se nestydí nazývati je bratry, řka: „Zvěstovati budu jméno tvé bratrům svým . . ." Poněvadž tedy dítky byly účastny krve a těla, zúčastnil se jich podobně i on, aby smrtí zkazil toho, jenž měl moc nad smrtí, to jest ďábla".[2]) Smysl jest: Jak Kristus člověk, původce našeho posvěcení, tak i my, kteří skrze něho docházíme posvěcení, máme původ z jednoho společného praotce Adama, a proto jako synové Adamovi jsme všichni vespolně bratři. Jiné však jest synovství Boží Kristovo, jiné naše. Kristus jest Synem Božím přirozeným a bytným, my jsme syny Božími přisvojenými (adoptivními). Nicméně pro velikou příbuznost a podobu synovství Kristova se synovstvím naším nestydí se Kristus nazývati nás svými bratry. A poněvadž jeho bratři měli přirozenost lidskou, vzal i Syn Boží na sebe tuto přirozenost se všemi jejími slabostmi a křehkostmi a to hlavně za tím účelem, aby skrze ni odzbrojil ďábla, jenž dosud měl vládu smrti. A vládu tuto měl nad člověčenstvem, poněvadž svedl prvého člověka k hříchu a tímto svodem podrobil smrti věčné a časné nejen jeho, nýbrž i veškero člověčenstvo. A ďáblovu vládu smrti zlomil a zničil Kristus svou smrtí na kříži, kterou člověčenstvo jednak vykoupil z duševní smrti hříchu, jednak mu svým z mrtvých vstáním zabezpečil vysvobození ze smrti tělesné.

A na jiném místě píše týž apoštol o Kristu: „Proto vcházeje na svět praví: Oběti ani darů jsi nechtěl, ale tělo

[1]) Jan 10, 18.
[2]) Žid. 2, 11, 14.

připravil jsi mi... Tu jsem řekl: Hle přicházím, (jako) v hlavě knihy psáno jest o mně, abych vykonal vůli tvou".[1]) Slova tato v žalmu 39., 7—9, odkud je sv. Pavel zde uvádí, se týkají ve slovném smyslu Davida, jenž jimi praví, že Bohu nelíbí se tak oběti starozákonné, jako pokorná mysl a poslušnost. Ale poněvadž David byl předobrazem Kristovým, vztahuje je sv. Pavel ve vyšším smyslu ku vzoru onoho předobrazu, ku Kristu, jenž vcházeje na svět svým vtělením a narozením pravil k Otci nebeskému, že z poslušnosti k němu jest ochoten přinésti mu pravou obět smírnou místo všech obětí starozákonných, které byly jen stínem a matným předobrazem jejím. A aby za člověčenstvo Kristus mohl přinésti tuto jedinou Bohu libou obět, přijal na sebe podle vůle jeho přirozenost lidskou. — Pak praví sv. apoštol: „Hle přicházím, jak v hlavě knihy psáno jest o mně". Hlava knihy může znamenati začátek knihy, jak řecký text naznačuje, jenž zní: „ἐν κεφαλίδι βιβλίου". Než slovo „κεφαλίς" znamená také to, co latinské „volumen" a hebrejské מגלת ספר (megilath sefer, závitek knihy). Neb za stara se užívalo pro knihy dlouhých blan či kožích oslích, beránčích atp., které se navíjely na válec neb silný kovový prut, jenž byl svrchu opatřen knoflíkem neb růžkem. A poněvadž tento knoflík slul hlavou či hlavicí, proto nazýván po něm závitek sám hlavou.

Tento výklad, jak patrno, má s předešlým jeden a týž smysl. Než tu nastává otázka, jaká jest to kniha, v níž hned na počátku psáno jest o Kristu, že přichází, aby vyplnil vůli Boží. Snad se s pravdou nemineme, řekneme-li, že sv. Pavel míní, podobně jako žalm 39. „Genesi", v níž hned na počátku (3, 15) slíbil Bůh člověku padlému Messiáše. A když tento Messiáš v plnosti času přišel na svět, aby vyplnil a uskutečnil slib Boží hříšnému člověčenstvu daný, pak mohl sv. Pavel vším právem slova žalmu: „Hle přicházím, abych vyplnil o Bože vůli tvou", vložiti do úst Spasitelových.

Podle některých interpretů značí hlava knihy také hlavní předmět její. V tomto smyslu jest Kristus nejpřednějším a nejpodstatnějším předmětem, ku kterému se všecky knihy Starého zákona vztahovaly. Smysl tohoto výkladu jest správný. Neboť jak celý Starý zákon měl za účel, připravovati národ židovský a skrze něj veškero lidstvo na příští Messiášovo, tak i všecky svaté knihy starozákonné buď přímě neb aspoň nepřímě směřovaly ke Kristu, v němž mělo všecko zařízení starozákonné se všemi obětmi atd. dojíti svého vlastního vyplnění. Ale jiná jest otázka, zda-li tento smysl mají slova: „v hlavě knihy psáno jest o mně". Podle slovního znění nemají tohoto smyslu. A poněvadž biblická hermeneutika nepřipouští opouštěti slovný smysl Písem ss., dokud jest možný, t. j. dokud se srovnává s ostatními pravdami zjevenými, proto podle našeho soudu tohoto výkladu nelze připustiti.

[1]) Žid. 10, 5, 9.

A proto nezbývá, než se držeti výkladu prvého a druhého, který vlastně má týž smysl, jen jej poněkud jiným způsobem vyjadřuje.

b) Bůh přijal také zadostučinění Kristovo na vykoupení člověčenstva.

Toto přijetí plyne ze všech míst Písma sv., kde se praví, že Bůh z lásky k nám lidem dal nám Syna svého, že ho poslal na svět a pd. Tak praví Božský Spasitel u sv. Jana: „Tak miloval Bůh svět, že Syna svého jednorozeného dal, aby nikdo, jenž v něho věří, nezahynul, nýbrž měl život věčný. Vždyť Bůh neposlal Syna svého, aby soudil svět, nýbrž aby spasen byl svět skrze něho".[1]) A v podobném smyslu píše sv. Pavel ke Galatům: „Když přišla plnost času, Bůh poslal Syna svého, učiněného ze ženy, podřízeného zákonu, aby vykoupil ty, kteří byli pod zákonem, abychom obdrželi přijetí za syny Boží".[2]) Praví-li tedy Písmo sv., že Bůh dal z lásky k nám lidem Syna svého (za obět smírnou), že ho poslal, abychom spasení došli skrze něho atp., pak Kristus se podrobil z vůle Boží umučení a smrti a Otec nebeský nemohl zadostučinění jeho za hříchy naše nepřijati.

Ačkoliv každý boholidský skutek Kristův maje pro nekonečnou důstojnost Božské osoby Kristovy cenu rovněž nekonečnou, stačil sám sebou (in actu primo) na naše vykoupení, přece jest vzhledem k věčnému úradku Božskému, kterému se Kristus dobrovolně podřídil, vykoupení toto „in actu secundo" připisovati hlavně umučení a smrti Kristově. Tím však není řečeno, že ostatní skutky lidského života Kristova nikterak k našemu vykoupení nepřispěly. Neb celý život Kristův a všechny skutky jeho od okamžiku vtělení až do posledního dechu na kříži byl nejen zadostučiněním za hříchy naše, nýbrž zároveň také zářným vzorem všech nebeských ctností jeho, jimiž dán našemu náboženskému a mravnímu životu nový obsah, povznášející jej k samému životu Božskému.

Ačkoliv tedy každý skutek Kristův, i když nemá povahy strastné, jako jsou jeho zázraky, má pro naše vykoupení a naši spásu význam přehluboký, přece hlavní a přední příčinou našeho vykoupení jest jeho umučení a jeho smrt. A proto každé popírání aneb seslabování významu a nutnosti umučení a smrti Kristovy pro spásu naši jest popřením veškerého výkupného díla Kristova, kteréž se opírá hlavně o dvě stežejné pravdy: o vtělení Syna Božího a o jeho umučení a smrt.

---

[1]) 3, 16.
[2]) Gal. 474.

§ 75.

Kristus učinil za nás Otci nebeskému zadost podle požadavku přísné spravedlnosti.

(O kvalitě zadostučinění).

Dosud jsme jednali o kvantitě zadostučinění Kristova, dokázavše, že zadostučinění toto jest podle své vnitřní ceny nekonečné. Nyní jest nám jednati o kvalitě (jakosti) tohoto zadostučinění a uvažovati o tom, kterou vlastně ctnost Kristus ve svém díle výkupném projevil.

Někteří theologové se domnívali, že Kristus neučinil za nás zadost některou zvláštní ctností, nýbrž všemi ctnostmi svého vezdejšího života, o kterých Písmo sv. činí zmínku, jako na př. poslušností, pokorou, trpělivostí atd. Než tito theologové se v otázce této patrně mýlí. Ačkoliv jest pravda, že Kristus všemi ctnostmi svého života přispěl k našemu vykoupení, přece neřeší touto naukou otázky, kterou ctností formálně naše vykoupení vykonal.

Jiní zase tvrdí, že zadostučinění jest dílem ctnosti jen Kristu vlastní, kterou nazývají zvláštní a dokonalou spravedlností naproti Bohu. Než ani toho názoru nelze připustiti. Poněvadž Kristus vzal na sebe povinnost, na místě a jménem člověčenstva učiniti zadost Otci nebeskému, nemohl této povinnosti dostáti ctností, která se specificky liší od každé ctnosti, které jsou lidé jako lidé schopni.

Jest sice pravda, že jen Kristus jako Bohočlověk byl schopen Otci nebeskému za nekonečnou urážku dáti nekonečnou náhradu, avšak z toho nikterak neplyne, že v této náhradě projevil ctnost, která se liší specificky od ctnosti, která nakloňuje člověka, aby šetřil práva každého druhého, dávaje mu, co jeho jest, a aby v případě, že toto právo porušil, dal mu za toto porušení přiměřenou náhradu. Kdyby zadostučinění Kristovo bylo účinem čili dílem nějaké zvláštní ctnosti, jež svou formální povahou jest povznesena nad všechen život lidský, pak by se nedalo tak snadno vysvětliti, že dílo výkupné, které Kristus za člověčenstvo vykonal, bylo skutečně a v pravdě dílem lidským a lidskému pokolení se mohlo také jako dílo jeho na jeho vykoupení a spásu přičítati.

Theologové obecně učí, že Kristus vykonal zadostučinění za nás ctností, jež směřuje k zachování práva Božského, a bylo-li toto právo porušeno, k jeho napravení a obnovení. A ctností touto jest spravedlnost. Ctnost tuto jevil ovšem Kristus veškerým svým životem, měrou však nejvyšší a nejdokonalejší svým utrpením a svou smrtí.

Spravedlnost jest různá: jest buď záměnná (justitia commutativa), neb zákonná (legalis), neb rozdělovací (distributiva) a trestající (vindicativa).

V díle výkupném za nás Kristem vykonaném může býti řeč jenom o spravedlnosti záměnné, kterou římští právníci vyjadřovali větou: „do, ut des, do, ut facias, facio, ut des, a facio ut facias“. Tato záměnná spravedlnost předpokládá, že ten, jemuž někdo dá nějakou věc, jest právně zavázán za věc sobě danou podati jinou věc stejné ceny (do, ut des) aneb za tuto věc prokázati tomu, kdo ji dává, službu, jež se cenou svou rovná ceně věci podané (do, ut facias), aneb za službu sobě prokázanou dáti věc stejné ceny, jakou má služba, (facio, ut des), aneb konečně za službu sobě prokázanou prokázati jinou službu rovné ceny (facio, ut facias).

Z rozboru pojmu záměnné spravedlnosti jest patrno, že mezi pouhým člověkem a Bohem není a nemůže býti spravedlnosti záměnné. Člověk jako tvor Boží nemá ničeho, co by mohl v právním smyslu slova nazývati svým, maje od Boha vše, co jest a co má, a proto nemůže mu ze svého ničeho dáti. Ale poněvadž také každý skutek lidský přirozený i nadpřirozený jest pro spolupůsobnost Božskou (propter concursum divinum naturalem et supernaturalem) prvotně skutkem Božským a teprv druhotně skutkem lidským, proto nemůže člověk ve vlastním smyslu žádné služby Bohu prokázati. Z toho nutně plyne, že člověčenstvo nemělo ze svého ničeho, čím by Bohu za urážku mu učiněnou učinilo zadost.

Než seč nebyl člověk, vykonal Kristus, jenž jako Bůh byl naprostým Pánem svého lidského života a všech skutků jeho, a proto mohl za člověčenstvo aspoň „in actu primo“, jak praví bohoslovci, Otci nebeskému učiniti zadost.

Mělo-li však toto zadostučinění se státi podle požadavku spravedlnosti zadostučiněním „in actu secundo“, pak musil je Otec nebeský k tomu účelu přijati a za ně člověčenstvu vinu a trest hříchu odpustiti. Neb naprosto řečeno i v případě, když Kristus chtěl trest za hřích člověka vzíti na sebe a jej sám na sobě vytrpěti, nebyl Otec nebeský právně zavázán, toto zadostučinění od něho místo člověčenstva přijati. A proto jest k pojmu zadostučinění vykonaného podle požadavku spravedlnosti potřebí nejen, aby Kristus zadostučinění za člověčenstvo vykonal, nýbrž aby je Otec nebeský od něho místo člověčenstva také přijal. Nebot nebyl vinen Kristus, nýbrž člověčenstvo, a Bůh mu mohl podle vší spravedlnosti uložiti zasloužený trest, jak učinil s hříšnými anděly. Avšak odvěčným úradkem své nekonečně dobrotivé a milosrdné vůle se rozhodl sice, člověčenstvo jak hříchem svým zasloužilo, potrestati, ale při tom se přece nad ním smilovati a je na milost synů Božích zase přijati.

Přijetí zadostučinění Kristova se strany Boha Otce za naše hříchy bylo již zásadně obsaženo v odvěčném úradku Božském, kterým se Bůh ustanovil, nad námi se smilovati a na uskutečnění svého milosrdenství poslati na svět Syna svého, aby stana se člověkem jeho uražené velebnosti za nás učinil zadost.

Ačkoliv Bůh „stricto titulo justitiae" ve smyslu právním není žádnému tvoru zavázán, přece když jej jednou stvořil a dosažení jistého cíle mu vytkl, pak ovšem spravedlnost mu ukládala, aby ho opatřil prostředky, jimiž by mohl dosíci tohoto cíle. Ale poněvadž spravedlnost jest Bůh sám, proto jest sám sobě povinen, aby dal tvoru, co mu jako tvoru toho neb onoho řádu patří. A v tomto smyslu jest vším právem tvrditi, že má Bůh povinnost, požadavku spravedlnosti naproti svým tvorům dostáti. A mimo to snížil-li se Bůh ve své nekonečné a nevystihlé dobrotě ku svým tvorům rozumným, především k nám lidem, a povýšil-li nás nad naši přirozenost do řádu vyššího, než na který jako pouzí tvorové Boží máme právo, pak můžeme i tu v jistém a to zcela pravdivém smyslu od Boha žádati, aby nás opatřil všemi nadpřirozenými milostmi a dary, jichž je nám třeba k dosažení cíle nadpřirozeného synů Božích.

Než i tu právo našeho požadavku neplyne z naší přirozenosti, nýbrž jest pouhým důsledkem nekonečné Božské blahosklonnosti (condescentiae), ze které naši přirozenost povýšil k důstojnosti, na kterou sama ze sebe nemá naprosto žádného práva. A slíbil-li Bůh z této dobrotivé blahosklonnosti své, že našim nepatrným skutkům nad jejich přirozenou zásluhu a cenu udělí nekonečně vyšší odměny, pak i tu máme právo v pokorné důvěře od jeho věrnosti, s jakou vždy své sliby splňuje, očekávati, že slibu svému v plné míře dostojí.

Toť zřejmá nauka jak Písma sv., tak i ss. Otců.

a) Písmo sv. často dosvědčuje, že Bůh naše dobré skutky podle spravedlnosti odměňuje. Sám Božský Spasitel praví u sv. Matouše: „Syn člověka zajisté přijde ve slávě Otce svého s anděly svými a tehdá odplatí jednomu každému podle skutků jeho".[1])

Odplatí-li každému podle skutků jeho, pak si každý tuto odplatu či odměnu svými skutky zasloužil, a mezi odměnou a skutky jest poměr spravedlnosti, tak že člověk může této odměny na Bohu vzhledem k slibu jeho pokorně žádati, a Bůh jest povinen člověku tuto odměnu vyplatiti. A ještě určitěji vyjadřuje sv. Pavel poměr spravedlnosti mezi našimi dobrými skutky a Božskou odměnou, když píše k Timotheovi: „Dobrý boj jsem bojoval, běh jsem dokonal, víru jsem zachoval, pro budoucnost jest mi uložena koruna spravedlnosti, kterou mi dá v onen den Pán, spravedlivý soudce, a nejen mně, nýbrž i všem těm, kteří milují příchod jeho".[2])

A podobně v listu k Římanům: „Ale tomu, kdo pracuje, mzda nepočítá se z milosti, nýbrž z povinnosti".[3]) Praví-li sv. apoštol, že jest mu za dobrý boj, který pro Krista a víru jeho

[1]) 16, 27.
[2]) II. Tim. 4, 7.
[3]) Řím. 4, 4.

bojoval, uložena koruna spravedlnosti a že Kristus jako spravedlivý soudce po ukončení tohoto boje mu také dá korunu spravedlnosti, pak se dovolává této koruny jako práva svého a tím tak naznačuje, že Kristus jako spravedlivý soudce jest zavázán mu ji dáti. A na druhém uvedeném místě vytýká zcela jasně právní poměr mezi prací a odměnou. Dělník, jenž práci hospodářem mu uloženou vykonal, má právo žádati od hospodáře mzdu z důvodu spravedlnosti, a nikoliv z pouhé milosti.

b) Tuto pravdu hlásají také ss. Otcové.

Poněvadž v této příčině nebylo v Církvi nikdy ani nejmenší pochybnosti, stačí uvésti jen na př. doklad z toho neb onoho sv. Otce. Tak píše sv. Jan Zlatoústý: „Kdykoliv vykonáme něco dobrého, vždy si Boha činíme svým dlužníkem".[1]) A sv. Augustin ve výkladu slov sv. Pavla z druhého jeho listu k Timotheovi svrchu uvedených: „pro budoucnost jest mi uložena koruna spravedlnosti, kterou mi dá v onen den Pán, spravedlivý soudce", praví: „Co ti nahradí, co jest ti dlužen? Začje ti dlužen? Co jsi mu dal? On sám se učinil tvým dlužníkem, ne že by byl od tebe něco přijal, nýbrž že ti tak slíbil".[2]) A sv. Bernard píše o poměru mezi našimi dobrými skutky a jejich Božskou odměnou: „Jakým právem nazývá sv. Pavel uloženou sobě korunu korunou spravedlnosti? Snad proto, že si může osobovati jako požadavek spravedlnosti a jeho povinný dluh, cokoliv mu bylo zcela zdarma slíbeno?" A pak praví: „Vím, komu jsem uvěřil, a jsem přesvědčen, že jest mocen zachovati vklad můj (depositum meum) až do onoho dne". (II. Tim. 1, 12.) Slib Božský nazývá vkladem svým, a poněvadž věří slibujícímu, proto žádá důvěrně na něm, co slíbil. A proto jest Bohu daný slib netoliko z milosrdenství, nýbrž také ze spravedlnosti vyplniti. Koruna, které sv. Pavel očekává, jest korunou spravedlnosti Božské a nikoliv spravedlnosti jeho. Neboť jest spravedlivo, aby Bůh splatil, co jest dlužen, dlužen jest však, co slíbil".[3])

Pravdu tuto dokazuje ostatně již sám rozum lidský, obzvláště rozum světlem víry osvícený. Jest sice pravda, že se nedá srovnati s naprostou dokonalostí Božskou, aby tvor žádal na Tvůrci z důvodů právních zaplacení nějakého dluhu. Naproti Tvůrci nemá tvor žádných práv a Tvůrce naproti tvoru žádných dluhů. Ale pak-li se Tvůrce ve své nevystihlé dobrotě snížil k svému tvoru a učinil mu nějaký slib, pak jest ovšem v jistém smyslu jeho dlužníkem a tvor Božským věřitelem. Povinnost ano i nutnost, kterou pak má Bůh naproti tvoru, vyplniti slib jemu učiněný, neruší však nikterak svobody Božské. Neboť Bůh byl naprosto

[1]) Hom. 3. in Matth.
[2]) In ps. 83.
[3]) Tract. D. grat. et libero arbitrio. Opp. tom. IV. p. 72 sq.

svoboden se zavázati aneb nezavázati tvoru nějakým slibem, když se mu však jednou zavázal, pak jest ovšem, poněvadž si nemůže odporovati, povinen slibu dostáti. Ale této povinnosti neukládá mu tvor, nýbrž on sám sobě.

Bohu sice odporuje každý požadavek a závazek a každá povinnost, kterou by mu nějaká vnější bytost ukládala, ale neodporuje mu závazek, jenž má příčinu v jeho svaté vůli. Aby však splnil tvoru svému slib mu daný, jest požadavkem jeho svaté vůle. — Slib Božský, jejž Bůh tvoru učinil, může býti buď naprostý, jenž nezávisí na splnění nějaké podmínky se strany rozumné bytosti stvořené. Tento slib musí Bůh vyplniti. Kdyby ho nesplnil, odporoval by sám sobě, poněvadž by stotožňoval kon tohoto slibu, jímž jest entitativně sama bytost Božská, s jeho kontradiktorickým opakem. V tomto případě odporoval by Bůh sám sobě, což jest naprosto nemožno.

Může však slib býti také podmínečný. Tu splnění jeho závisí na splnění podmínky Bohem určeně. Nesplní-li tvor této podmínky, pak Bůh nechce slibem svým se k něčemu zavázati. Když ji však splnil, pak přechází podmínečný slib ve slib naprostý, t. j. pak stojí Bůh naprosto ve slovu svém a splní, co slíbil. Než i tu, jak patrno, neukládá Bohu této povinnosti tvor, nýbrž Bůh si ji sám ukládá, poněvadž jako bytost naprosto svatá, pravdomluvná a věrná nemůže nesplniti slibu svého, byla-li se strany tvora vyplněna podmínka, na níž učiněno splnění slibu závislým.

Zavázal-li se však Bůh tvoru nějakým slibem pod podmínkou mu daným, pak tvor, vyplnil-li podmínku, může vzhledem k dobrotě, pravdomluvnosti a věrnosti Božské od Boha ve vší pokoře a důvěře očekávati, že Bůh slibu svému dostojí a udělí mu to, co mu slíbil.

Ačkoliv u ss. Otců nenalézáme výroků, podle kterých Kristus učinil Otci nebeskému zadost podle nejpřísnější spravedlnosti (secundum rigorem justitiae), přece obecně učí, že zadostučinění Kristovo za hříchy naše bylo úplně úměrno spravedlnosti Božské, s jakouž Bůh mohl urážku sobě hříchy našimi učiněnou trestati. Mezi naukou ss. Otců a pozdějších theologů není tedy věcného rozdílu. Rozdíl jest jen v různých terminech, kterými vyjadřují nauku tuto.

Zadostučiněním podle požadavku přísné spravedlnosti nazýváme ono zadostučinění, ve kterém jsou vyplněny mezi dluhem člověka a požadavkem Božím všechny vlastnosti záměnné spravedlnosti, takže Bůh přijímaje toto zadostučinění od Krista jako zástupce člověčenstva vykonané člověku z dluhu jeho ničeho neodpustil a neprominul z pouhé své dobroty, nýbrž, že celý dluh člověka podle nekonečné jeho povahy dal si Kristem vyplatiti.

Ačkoliv v této nauce se všichni theologové úplně shodují, přece se rozcházejí ve svých názorech, za kterých podmínek

jest zadostučinění nazývati zadostučiněním podle požadavku přísné spravedlnosti. Někteří žádají těchto podmínek více, jiní méně. Celkem jest na zřeteli míti šestero podmínek: 1. aby zadostučinění se dělo z vlastního majetku toho, kdo činí zadost, 2. aby osoba zadostčinící nebyla již z jiných právních důvodů k zadostučinění zavázána, 3. aby zadostučinění nezáviselo na pouhé milosti a dobrotě věřitelově, 4. aby se dělo od osoby, která pro urážku druhému učiněnou jest k zadostučinění zavázána, 5. aby zadostučinění samo věřitele zavazovalo je přijati a za ně dluh dlužníkovi odpustiti, a konečně 6. aby dlužník a věřitel byli svou přirozenosti sobě rovni, poněvadž spravedlnost záměnná jest jen mezi osobami sobě rovnými možná. — Theologové většinou souhlasí, že k pojmu přísné spravedlnosti jest nezbytně třeba podmínky prvé, druhé a třetí, nikoliv však také podmínky čtvrté, páté a šesté.

1. Podmínka prvá žádá, aby zadostučinění se stalo z vlastního majetku dlužníkova. Neb kdykoliv dlužník činí věřiteli zadost podle přísného práva, vždy tak činí jistou záměnou dober oběma náležejících. A proto jest nezbytně třeba, aby dlužník zaplatil věřiteli dluh ze svého vlastního majetku. Neboť nikdo nemůže dluhu svého platiti z majetku, jenž mu nepatří, tedy ani z majetku věřitelova ani osob druhých.

Ale Kristus dluh člověčenstva zaplatil Otci nebeskému z dober, která vlastním právem jemu náležela. Neboť byl všemohoucím Tvůrcem své přirozenosti lidské, skrze kterou učinil Otci nebeskému zadost. A jako Tvůrce byl naprostým Pánem jejím, jenž zcela svobodně s ní mohl nakládati. V tom se jeví právě podstatný rozdíl mezi restitucí a satisfakcí či zadostučiněním.

Kdežto restituce záleží v navrácení věcí přijatých tomu, od koho byly přijaty, záleží zadostučinění v úkonech, jimiž se má dáti někomu náhrada za křivdu či urážku mu učiněnou. Při restituci vzdává se ten, kdo věc druhému vrací, vlastnictví jejího a přenáší je na toho, komu ji vrací. Zadostučinění děje se však svobodnými úkony, jejichž vlastníkem a pánem jest ten, kdo činí zadost. Zadostučinění nezáleží tedy v přenesení vlastnictví nějaké věci na osobu, které se zadost činí, nýbrž v náhradě a nápravě křivdy a urážky, která se jí stala.

Tu by mohl však někdo namítnouti, že přirozenosti lidské Synu Božímu se dostalo skrze milost hypostatické unie, a následovně, že se nestala jeho výhradným a výlučným majetkem, nýbrž zůstala vždy naprostým vlastnictvím Božským, které bylo pouze Synu Božímu k užívání svěřeno. Tedy Kristus neučinil zadost Otci nebeskému ze svého, co mu právem vlastnickým náleželo, nýbrž toliko z toho, oč se s ním Otec nebeský z milosti sdělil.

Unií hypostatickou byla sice udělena nekonečná milost individuální lidské přirozenosti, kterou Kristus povznesl k dů-

stojnosti své Božské osoby, nikoliv však Kristově Božské osobě. A proto Kristus jako Bůh stal se naprostým a neomezeným pánem své lidské přirozenosti. Ačkoliv toto panství náleželo také Bohu Otci a Duchu Sv., přece Kristu náleželo zvláštním způsobem, poněvadž hypostatickou unií nebyla lidská přirozenost Kristova spojena ani s osobou Boha Otce ani Ducha Sv., nýbrž jediné s osobou Kristovou. A proto svrchované panství a vlastnictví lidské přirozenosti Kristovy jest osobním vlastnictvím vtěleného Syna Božího. Když tedy skrze tuto přirozenost učinil Otci nebeskému zadost, učinil tak úkony, které byly jen jeho osobě vlastní, a nad kterými byl naprosto neomezeným Pánem. Z toho plyne, že zadostučinění Kristovo vykonané stalo se podle požadavku nejpřísnější spravedlnosti.

2. Kristus učinil za nás zadost skutky, kterými nebyl Otci nebeskému z jiných právních důvodů zavázán. Byl mu sice zavázán celým svým lidským životem a všemi jeho skutky a to z důvodu vděčnosti za nekonečnou milost, které se dostalo od Otce nebeského lidské jeho přirozenosti povýšením jejím k důstojnosti Božské osoby, jakož i z důvodu poslušnosti. Neboť mohl Bůh na Kristu žádati, aby všecky skutky lidské přirozenosti konal jen k jeho cti a slávě z pouhé poslušnosti, jakou byl zavázán jeho nejsvětější vůli. A nežádal-li Bůh na Kristu života z těchto důvodů, pak mu tím projevil jen svou dobrotu, což, jak se zdá, zmenšuje a snižuje dokonalost spravedlnosti zadostučinění.

Než tu jest na zřeteli míti, že druhá podmínka nutná k pojmu přísné spravedlnosti žádá toliko, aby zadostčinící nebyl k zadostučinění zavázán z jiných právních důvodů.

A jako vděčnost, poslušnost, milosrdenství a láska, jevící se ve skutcích lidských, není na újmu jejich přísné spravedlnosti, poněvadž neumenšují rovnosti mezi cenou zadostučinění a požadavkem osoby věřitelovy, podobně není na úkor pojmu přísné spravedlnosti zadostučinění Kristova vděčnost, láska, poslušnost k Bohu Otci a milosrdenství k lidskému pokolení, kterými ctnostmi Kristus přísnou spravedlnost svého díla zadostčinícího doprovázel. Něco jiného jest, je-li kdo k dílu zadostučinění zavázán z různých právních důvodů či titulů. Pak ovšem jedním skutkem vyhovuje jen jednomu důvodu, nikoliv všem. Je-li někdo dlužen bližnímu svému na př. 10 korun z důvodu půjčky, druhých 10 korun z důvodu kupu, pak 10 korunami nemůže vyhověti oběma požadavkům právním a zaplatiti jimi jak půjčku, tak i kupní cenu. K tomuto účelu má potřebí 20 korun. Množí-li se tedy právní důvody, kterými jest kdo bližnímu zavázán, pak jest také množiti věc samu, kterou možno právnímu požadavku bližního vyhověti.

Avšak Kristus nebyl žádným jiným právním titulem zavázán za člověčenstvo trpěti a zemříti mimo požadavek Boha Otce, podle kterého měl mu za člověčenstvo učiniti zadost podle přísné

spravedlnosti. A poněvadž každý skutek Kristův měl pro nekonečnou důstojnost jeho Božské osoby nekonečnou cenu, mohl Kristus každým skutkem svým Otci nebeskému podle požadavku přísné spravedlnosti učiniti zadost. Kristus však obětoval Otci nebeskému celý život svůj, obzvláště své utrpení a svou smrt, a proto jest plnou měrou v zadostučinění obsažena jeho plná právní rovnost (aequalitas) s požadavkem Otcovým.

Jest tedy patrno, že i druhá podmínka potřebná k pojmu přísné spravedlnosti jest v zadostučinění Kristově za hříchy ad amussim vyplněna.

3. Třetí podmínka zadostučinění podle požadavku přísné spravedlnosti žádá, aby nezáviselo na milosti, dobrotě a štědrosti věřitelově, nýbrž aby dlužník, neb jeho zástupce, povinnosti své naproti věřiteli vyhověl, tak jak toho povinnost sama sebou žádá. Příklad to objasní. Někdo jest dlužen bližnímu svému 100 korun. Věřitel vida, že nemá z čeho by tento dluh zaplatil, půjčí mu k tomu ještě 200 K, aby s nimi těžil a z výtěžku zaplatil napřed vydlužených 100 K a pak mu vrátil i 200 K, které mu později zapůjčil. A když dlužník tak učinil, zaplatil věřiteli veškeren svůj dluh a tak svému závazku naproti němu dostál plnou měrou. Avšak kdyby ho byl věřitel z pouhé dobroty nezaložil 200 K, nebyl by dlužník ani prvních 100 K mu zaplatil. V tomto případě nezaplatil dlužník dluhu svého podle požadavku přísné spravedlnosti, nýbrž zaplatil jej jen tak, že věřitel mu zaplacení jeho svou dobrotou a štědrostí umožnil.

Jinak však učinil Kristus zadost Otci nebeskému.

Osoba, která za nás převzala a vykonala zadostučinění Otci nebeskému, jest osoba Božská, druhá v Nejsvětější Trojici, která skutky své lidské přirozenosti za nás učinila zadost. Než osobě Kristově povýšením přirozenosti lidské k důstojnosti Božské osoby nedostalo se žádné milosti. Milostí touto odůstojněna jen přirozenost lidská, nikoliv však Božská osoba Kristova. A proto Kristus neučinil formálně za naše hříchy zadost unií hypostatickou a ostatními milostmi z unie této plynoucími, nýbrž činnostmi lidskými teprv po těchto milostech následujícími. Ačkoliv činnosti tyto mají svou nekonečnou cenu z unie hypostatické, přece náležejí přirozenosti lidské, jíž jsou i se svou nekonečnou cenou vlastní. Tak jest patrno, že zadostučinění Kristovo jest dílem přísné spravedlnosti a nikoliv dílem milosti Boží, poněvadž je vykonala Božská osoba jako „principium quod", skrze přirozenost lidskou „tanquam per principium quo", které se ovšem před tímto zadostučiněním dostalo skrze unii hypostatickou nekonečných milostí. Než tyto předchozí milosti nikterak neruší přísné spravedlnosti zadostučinění Kristova.

Co se týká ostatních tří podmínek: čtvrté, páté a šesté, jest obecný názor mezi theology, že pojem přísné spravedlnosti ne-

žádá splnění jejich při díle zadostučinění Kristova za urážku Bohu hříchem učiněnou.

4. Z těchto podmínek není zajisté třeba podmínky čtvrté, aby totiž osoba, která osobu druhou urazila, činila jí sama zadost za křivdu jí učiněnou. Neboť jako věřiteli nezáleží na tom, zda-li mu zaplatí dlužník sám aneb někdo jiný na místě jeho, tak lze také souditi, že osobě někým uražené jest jedno, zda-li mu čest urážkou mu odňatou nahradí vinník sám neb někdo jiný, jenž ho buď právně neb aspoň mravně zastupuje. Jako Adam neurazil svým hříchem Boha toliko jako soukromá osoba, nýbrž jako hlava a zástupce veškerého pokolení, jež v něm jako ve svém původu právně a mravně bylo zahrnuto, tak také Kristus učinil zadost Otci nebeskému rovněž jako hlava a representant veškerého lidstva. A poněvadž pro důstojnost Božské osoby mělo zadostučinění Kristovo nekonečnou cenu, převyšovalo také nekonečnou měrou dluh, který Adam učinil u Boha jak jménem svým, tak i jménem veškerého svého potomstva, které zastupoval, když se do tohoto dluhu uvrhl. A připomeneme-li si k tomu ještě úmluvu mezi Bohem a Kristem uzavřenou, kterou se Bůh zavázal odpustiti člověčenstvu dluh jeho, pak-li Kristus jej za ně zaplatí, pak nemáme nejmenšího důvodu tvrditi, že Kristus neučinil zadost Otci nebeskému podle požadavku přísné spravedlnosti, i když ve fysickém smyslu nesplatilo člověčenstvo samo Bohu dluhu svého. Ale poněvadž Kristus vzal za souhlasu Otce nebeského tento dluh na sebe, pak v právním a mravním smyslu zaplatilo přece jen člověčenstvo samo dluh svůj.

Někteří bohoslovci tvrdí, že v zadostučinění Kristově není ani pátá podmínka vyplněna, a že proto zadostučinění toto nemá povahy zadostučinění podle požadavku přísné spravedlnosti. Než bohoslovci tito zapomínají, že zadostučinění Kristovo převyšuje nekonečně dluh člověka a že se Otec nebeský sám zavázal je za člověčenstvo přijati a vinu jeho mu odpustiti.

5. Také není k pojmu přísné spravedlnosti třeba, aby dlužník a věřitel, jak šestá podmínka žádá, byli sobě úplně rovni. Neboť spravedlnost žádá toliko rovnosti mezi zadostučiněním a mezi bezprávím a křivdou, a nikoliv mezi tím, kdo zadost činí a kdo zadostučinění přijímá. Ostatně jest tato podmínka v zadostučinění Kristově plně splněna, poněvadž Kristus neučinil nebeskému Otci zadost jako pouhý člověk, nýbrž jako Bůh a člověk, a proto byla mezi ním a Otcem nebeským naprostá rovnost. I když Kristus vykonal toto zadostučinění svou lidskou přirozeností, přece je při tom vykonala jeho Božská osoba soupodstatná s Bohem Otcem. —

§ 76.

Hlavní bludy, týkající se našeho vykoupení.

Stran našeho vykoupení stojí proti sobě dva krajní bludy: s jedné strany pelagianismus a protestantský socinianismus a se strany druhé právě opačné pantheismus, tak jak se jeví jednak v gnosticismu, jednak v moderním theosofismu. Ačkoliv oba tyto krajné bludy vycházejí z podstatně různých názorů o přirozenosti lidské a jejím poměru k Bohu, přece dospívají v nauce o našem vykoupení skrze Krista k stejnému výsledku, k jeho popření.

a) Co se týká pelagianismu a socianismu.

Podle Pelagia nebyli první naši rodiči postaveni do ráje ve stavu nadpřirozeném, nýbrž ve stavu čiře přirozeném. Adam nebyl právním a mravním representantem svého potomstva, nýbrž toliko jeho fysickým otcem, z něhož člověčenstvo přirozeným zrozením se vyvinulo. A proto hřích jeho v ráji byl toliko osobním hříchem a nikoliv také hříchem celého pokolení lidského. Adam poskvrnil prahříchem svým toliko sebe, nikoliv však také své potomstvo. Není tedy hříchu dědičného, kterého jsme se dopustili v Adamu a který proto přirozeným rozením z něho na nás přechází. Hříchem svým uškodil Adam jen sobě a nám jen potud, pokud nám dal špatný příklad, jenž nás též k hříchu svádí. Nynější stav, ve kterém se rodíme, jest týž, v jakém byl původně Adam, bez milosti posvěcující a všech darů nadpřirozených i mimopřirozených, ale také bez hříchu. A proto nepotřebujeme vykoupení. Hřeší-li člověk, pak jest hřích jen jeho osobní vinou, jejíž odpuštění může každý dosíci upřímnou lítostí a předsevzetím, že se ho již nedopustí. Ale poněvadž Adam dal nám svým hříchem špatný příklad, který hříchy svými napodobujeme, stal se Syn Boží člověkem a přišel na svět, aby nám postavil před zraky naše nebeský ideál ctnostného života a nás povzbudil, bychom podle tohoto ideálu zařídili veškeren život svůj. A člověk může při dobré vůlí a potřebném úsilí tento ideál v životě svém pouhými přirozenými silami beze vší nadpřirozené pomoci milosti Boží tak dokonale vytvořiti, že může dosíci úplné bezhříšnosti (impeccantia).

Jak patrno, jest nauka Pelagiova v tomto svém původním strohém tvaru čirý a holý naturalismus popírající samu podstatu nauky křesťanské. Když však Pelagius byl později katolickými bohoslovci, hlavně sv. Augustinem, z Písma sv. a nejstarších ss. Otců usvědčen ze svého bludu, tu jej poněkud zmírnil, připouštěje v jistém smyslu prospěšnost a užitečnost milosti Boží, ale nicméně i zmírněný tento blud, semipelagianismem zvaný, nedá se nikterak srovnati s naukou zjevenou o hříchu

dědičném, o naprosté potřebě nadpřirozené milosti ku každému dobrému, pro život věčný záslužnému skutku.

Ačkoliv Pelagius a jeho stoupenci nevyvodili ze své naturalistické nauky všech důsledků a výslovně a zřejmě nepopírali nauky zjevené o nutnosti našeho vykoupení, přece jest zajisté každému na prvý pohled patrno, že jejich naturalismus se nedá se supernaturalismem nauky křesťanské naprosto srovnati.

Než blud, jenž zásadně byl v pelagianismu již obsažen, dovodila z něho v šestnáctém století sekta sociniánská, kterou založili hlavně Lälius Socinus a jeho synovec Faustus Socinus.

Blud tento vznikl z reakce proti orthodoxnímu lutheranismu, jenž nadsazuje a zveličuje následky hříchu dědičného, učil, že člověk po hříchu Adamovu stal se pro život náboženský a mravní pouhým „pařezem" (truncus), jenž není schopen ani nejmenšího přirozeně, nerci-li nadpřirozeně dobrého skutku. A jak se obyčejně stává, že popření jednoho extremu pudí k extremu druhému, tak i socianismus ve své dobré snaze, vyvrátiti bludy starého lutheranismu, upadl do bludu opačného. Nejen že popřel nutnost každé milosti nadpřirozené, nýbrž zavrhl jakoukoli nutnost vykoupení člověčenstva skrze Syna Božího. Kristus není vtěleným Synem Božím, není naším Vykupitelem ve vlastním smyslu, ani nejvyšším velekněžem, jenž se Otci nebeskému na místě našem obětoval, nýbrž pouhým učitelem a moralistou, jenž si vytkl za úkol života, aby člověčenstvo naučil velebné modlitbě Otčenáše. Ano ani na tom socianismus ještě nepřestává. Nejen že popírá Božství Kristovo, nýbrž zamítá také Trojici Božských osob, hlásaje nejen čirý naturalismus, nýbrž i výstřední monotheismus, jenž připouští sice jediného Boha, ale také jedinou osobnost Božskou a staví se tak do nejkrajnějšího odporu s veškerým křesťanstvím zbudovaným na nauce o Bohu trojjediném a Kristu Bohočlověku, jenž za nás Otci nebeskému učinil zadost a tak nám pojistil zase spásu věčnou.[1])

b) Pravým opakem vylíčených bludů jest nauka o vykoupení člověčenstva, jak ji hlásal ve starověku gnosticismus, a v novější době jak jí učí theosofismus.

Gnosticismus vychází ze dvou věčných od sebe podstatně různých principů, principu dobrého a principu zlého. Principem dobrým jest božstvo, principem zlým tento hmotný svět. A poněvadž každý z těchto dvou principů jest činný fysickou nutností své přirozenosti, nemůže býti řeči o svobodě ani u božstva, ani u hmotného světa a následovně také ani o mravní příčetnosti člověka.

A jelikož všechno zlo, fysické i mravní, má svůj původ a poslední důvod ve hmotě, záleží vykoupení člověka z hříchu a

[1]) Cf. Ad. Hernack: Dogmengeschichte. Bd. III. 4. Aufl. S. 784. Freiburg 1910.

jeho následků v osvobození jeho od hmoty. Je-li však hmota sama v sobě špatná a hříšná, pak nemohl Kristus, jenž přišel na svět člověka vysvobodit z hříchu, míti lidského hmotného těla. Proto gnostikové zcela důsledně tvrdili, že Kristus měl jen zdánlivé tělo, jak již před nimi Doketové učili. Měl-li však Kristus tělo jen zdánlivé, pak nemohl býti podroben tělesným strázním a následovně nemohl nás svým utrpením a svou smrtí vykoupiti. A poněvadž neměl těla lidského, rovného tělu našemu, nemohl také za nás jako náš náměstek a representant učiniti Bohu zadost. S gnosticismem nedá se nauka křesťanská o vykoupení člověčenstva utrpením a smrtí Kristovou naprosto srovnati.

Totéž platí o moderním theosofismu, ačkoliv jeho nauka se gnosticismu z konců příčí.

Kdežto gnosticismus klade mezi princip dobra a princip zla nejen podstatný rozdíl, nýbrž naprostou protivu obsaženou již v bytnosti obou těchto principů, slučuje theosofismus podle nauky pantheistické obojí princip dobra i zla v jedné podstatě. Podle theosofismu není podstatného rozdílu mezi Bohem a tímto viditelným světem, nýbrž Bůh jest světem a svět jest Bohem. A poněvadž tento svět jest božský, jsou také jeho činnosti, jak fysické tak i lidské, božské a proto také zcela oprávněné a dobré. Proto není podstatného rozdílu mezi dobrem a zlem, mezi skutky dobrými a hříšnými. Rozdíl jest jen poměrný, podobně jako mezi positivním a negativním pólem elektrickým. Poněvadž tento svět, jediné to božstvo, nad něž není jiného božstva, jest podroben stálému vývoji a pokroku, potřebuje k němu stejnou měrou jak fysického a mravního dobra, tak i fysického a mravního zla. O nějakém vykoupení hříšného člověčenstva z jeho hříchů nemůže býti řeči. Neboť hřích záleží jen v konečných mezích a hranicích lidské přirozenosti a proto náleží právě tak, jako dobro, k její podstatě. Jen veškerenstvo čili vesmír, jenž jest bezmezný a nekonečný, jest prost každého hříchu. Ale poněvadž jednotlivý člověk, jakož i veškero člověčenstvo, jest jen částí všehomíru, jako jest na př. květ a ovoce organickou částí stromu, proto život lidský jest jen účastí v životě všehomíru a proto jest v mravním smyslu právě tak bezhříšný jako jest život veškerenstva. A poněvadž není podstatného rozdílu mezi Bohem a jednotlivým člověkem, proto i Kristus jest pouhým člověkem jako každý jiný, s tím toliko rozdílem, že se v něm božstvo úplnějším způsobem, než v ostatních lidech vtělilo. O vykoupení člověčenstva skrze Krista ve smyslu křesťanském nemůže býti ovšem ani řeči. Vykupitelské dílo Kristovo má jen ten smysl, že Kristus vystihl všestranněji, než kdo jiný před ním a po něm, a nás poučil o poměru konečnosti a nekonečnosti, dobra a zla, člověka a všehomíru a nám uvedl na vědomí, že náš konečný cíl jen v tom záleží, abychom tak, jak jsme se jako vlnka z nekonečného moře všehomíru na chvílku vynořili a se povznesli nad jeho hladinu, zase jednou s ním splynuli v naprostou jednotu.

Než moderním theosofům tato theoretická nauka o podstatné jednotě mezi božstvem a člověkem nedostačuje. Jednoty této snaží se také sami na sobě citem srdce svého zakusiti. Zavrhujíce zcela přirozeně každý syllogistický důkaz jsoucnosti Božské vedený podle zákona kausality z konečných stvořených bytostí tohoto světa a jejich vlastností, domnívají se, že každý člověk neprostředně patří na naprostou bytost veškerenstva a tímto patřením postřehuje a si uvědomuje naprostou svou jednotu a totožnost s touto božskou bytostí. A toto uvědomění vede ho nutně k tomu, že se cítí jednou a touže bytostí s celým veškerenstvem, z něhož se nahodile vyronil a s nímž zase konečnč na věky v naprostou jednotu splyne. A pak-li člověk tuto svou jednotu s veškerenstvem zde na světě poznává a cítí, pak počíná již jeho vykoupení, které se dokoná a dovrší jeho splynutím s veškerenstvem.

Moderní theosofismus těsně souvisí s lichým mysticismem, proti němuž Církev již ve středověku bojovala a liché jeho názory při každé příležitosti odsuzovala. Tak zavrhla 26, pokud se týče 28 bludných vět mistra Ekarda bullou papeže Jana XXII. „In agro Dominico" r. 1329, které měly později veliký vliv na pozdější mysticismus v Evropě, jenž vznikl po reformaci hlavně mezi bohoslovci lutheranskými. Luther způsobil svou naukou, kterou zavrhl autoritu církevní a prohlásil lidský rozum ve výkladu Písma sv. za autonomní, v myslích mysticky založených a naladěných hluboké kvašení. Proto také nalezla tak zvaná „Německá theologie" z 14. století od neznámého autora sepsaná a Lutherem r. 1516 ve Vitemberce vydaná mezi protestanty velikou oblibu. Theologie tato stojíc na stanovisku nauky Ekardovy obsahuje mnohé bludy pantheistické, ačkoliv někteří interpreti se snažili vysvětliti je ve smyslu orthodoxním.[1]) Bludy theologie německé osvojili si mezi protestantskými theology Osiander, Kašpar Schwenkfeld a j., obzvláště však Jakub Böhme (1575 až 1634), jenž ve své bujné fantasii tvrdil, že ho proniklo zvláštní světlo Boží a ho povzneslo k přímému nazíráni na Boha a na věci Božské. A v tomto světle vystihl prý podstatu všech věcí a se ponořil až do samých hlubin Božských. A v těchto hlubinách prý poznal, že Bůh jest něčím zcela neurčitým a proto věcně holou nicotou a že se může na venek jeviti ve dvou protikladech, ve světle a ve tmě. Ohnivý princip, z něhož světlo vychází, toť prý Bůh Otec, světlo samo jest Syn Boží a vzájemné pronikání ohně a světla jest Duch Sv. Tmou jest prý věčná temná příroda, jež jest takořka rubem Božím. A v tomto theogonickém procesu pokračuje prý proces kosmogonický, v němž se světlo ode tmy rozděluje a k lišení mezi ethickým dobrem a zlem vede.

Tyto dva principy zla a dobra jsou v Bohu jednou a touž

[1]) Cf. Stöckl: Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II. Bd. S. 1149 ff. Meinz 1865.

věcí, teprv ve vnějším světě se rozcházejí a dělí ve své protiklady. Dobro a zlo jest takto podstatnou vlastností, ba podstatou samou každé věci. Jak patrno, jest svět a ve světě dobro a zlo Bohem samým, jenž v něm ve svém vlastním vnitřním procesu toliko pokračuje a pokračováním tímto dochází vnějšího projevu a tvaru. Toto pokračování theogonického procesu děje se především v duši a těle lidském. Obě tyto části jeví theogonický proces Božský tím, že se každá z nich rozchází ve tři principy: duše v duši ohnivou, světelnou a živočišnou, a tělo v tělo nebeské, siderické a hmotné.

Theosofismus Böhmův měl značný vliv na pozdější stoupence tohoto směru, hlavně na Františka Baadera a na filosofa Schellinga v třetí jeho periodě.

Podle Baadera záleží všecko vědění naše v úplném ponoření do pravědění Božského. Všechno vědění bytostí stvořených jest pouhým věděním získaným z pravědění Božského, a poněvadž přijímá předmět svůj z Božského pravědění, jest vlastně jen vírou v pravdu Božského pravědění. A přijavše předmět našeho vědění z pravědění Božského, můžeme pak v jeho nitro se ponořiti a tak vystihnouti, v čem vlastně jeho podstata záleží. Dokud jsme do jeho vnitra nevnikli, jest předmět ten pro nás tajemstvím, když se však nám podařilo, jeho pravý smysl vystihnouti, stává se jeho dosavadní tajemství pro nás exaktní vědou. Proto jest každý věročlánek zároveň také předmětem exaktní vědy. Mezi vírou a vědou není podstatného rozdílu. Rozdíl jest relativní, záležející v tom, že věročlánek přijímáme jen na slovo toho, kdo nám jej zjevuje, ale jakmile jsme vnikli v jeho pravý smysl, přestává býti pro nás tajemstvím a mění se v pravdu vědeckou. Proto není vůbec nezměnitelných dogmat. Neboť smysl každého dogmatu musí se přizpůsobovati názorům v té neb oné době obecným, bez rozdílu, jsou-li tyto názory objektivně pravdivy neb nejsou. Tento sousledek theosofismu Baaderova plyne zcela nutně z jeho základní nauky o povaze našeho vědění. Je-li ono neprostření účastí ve vědění božském, pak jest také samo božské a není pro ně naprosto žádných tajemství. A je-li vědění naše božské, pak jest také naše lidská přirozenost božská. Má-li bytost jen jednu vlastnost či dokonalost božskou, pak má i všecky ostatní a jest nutně bytostí božskou. Podle Baadera splývá člověk a s člověkem a všecky ostatní světové bytosti, živé i neživé, v jednu bytost s Bohem. A poněvadž pozorujeme, že svět vystupuje s bytostí nižších a nedokonalejších k bytostem vyšším a dokonalejším, až konečně v tomto svém sebezdokonalování dostoupí v člověku svého relativně posledního stupně, tak i božstvo jest stálému vývoji a pokroku podrobeno.

Pokrok a vývoj božstva jest zároveň také pokrokem a vývojem člověka, jak podle tělesné, tak i duchovní stránky jeho přirozenosti. A poněvadž božstvo usiluje i v člověku se stále zdokonalovati, proto i tajemství věročlánků platí pro poznání lidské

jen potud, pokud v něm stojíme na nižších stupních vývoje. A vývoj našeho vědění právě v tom záleží, že máme do smyslu tajemství pořád hlouběji vnikati, až se nám objeví jako pravda, vědecky nade vši pochybnost dokázaná.

Theosofismus plyne s naprostou nutností z každé nauky pantheistické. Můžeme říci, že jest jejím nutným sousledkem vzhledem k životu náboženskému a mravnímu, čili že jest jejím náboženstvím. A odtud se dá vysvětliti veliké rozšíření a obliba theosofismu v tak zvaných třídách intelligentních nynější doby. Theosofisté jsou nyní zcela formálně zřízenou náboženskou sektou, která má své chrámy,[1]) své hlasatele a kazatele místní aneb kočující, kteří ve všech zemích jeho nazírání na svět a na život šíří s nemalým úspěchem hlavně mezi třídou intelligentní.

Tato obliba theosofismu jest nutnou reakcí proti výstřednímu materialismu, realismu a positivismu, jenž hlavně neobyčejnými výsledky věd přírodních v poslední době podmanil sobě velikou část člověčenstva, kterému namluveno, že všechny dosavadní zjevy a taje jak hmotného tak i duchovního světa možno vysvětliti z pouhých atomů a jejich místního pohybu. Než toto oblouzení duchů lidských dlouho netrvalo. Přesvědčení, že člověk není pouhou hmotou, nýbrž že má vyšší, duchovou nad hmotu a její fysické zákony povznesenou stránku, jest tak hluboce vryto v ducha lidského, že ho prostý materialismus na delší dobu neuspokojí. Lidský duch pudem své přirozenosti se povznáší nad každou hmotu do sfér nadsmyslných. A proto i život nadpřirozený, a hlavně život mystický působí na každého myslícího ducha přemocným kouzlem. A jinak ani býti nemůže. Člověk i kdyby byl na nějakou dobu subjektivně přesvědčen, že jest pouhým hmotným tvorem, třeba naproti ostatním přírodním bytostem tvorem nejvyšším a nejdokonalejším, přece nepotlačí úplně ve svém nitru hlasu, který mu neustále věstí, že má mimo tělo ještě druhou složku, vyšší a důstojnější, než jest tělo, kterážto složka ho povznáší i proti jeho zkažené vůli do světa nadhmotného a nadsmyslného. A poněvadž nebyl člověk původně stvořen a určen k životu jen přirozenému, nýbrž k životu nadpřirozenému, o který se hříchem nadobro připravil, cítí nyní zcela přirozeně veliké prázdno v duši své spojené se stálým neklidem a nepokojem, který v něm zcela přirozeně budí a vzněcuje touhu po nadpřirozeném spojení s Bohem, jež bylo hříchem člověka přerušeno a přetrženo. Ale aby naši intelligenti hledali tohoto spojení v tom, v němž je jediné lze nalézti, v Kristu, Bohu a člověku, k tomu nemají potřebné pokory a mravní síly. A proto hledají a usilují vyplniti zející prázdnotu duše své spojením s božstvem svazkem naprosté s ním totožnosti, tak jak pantheismus učí. Neb nauka pantheismu lichotí pýše ducha lidského, odvráceného od pravého Boha a od Krista, Spasitele světa, poněvadž ho úplně

[1]) Na př. v Němcích u města Basileje.

s božstvem stotožňuje a mu namlouvá, že jest božská jeho bytnost, že jsou božské všecky jeho síly a mohutnosti, že jsou božské všecky jeho náklonnosti, všechny jeho vášně a náruživosti, jeho chtíče a pochoti. Všecky mrzské rozkoše, kterým se člověk oddává, jsou právě tak božské, jako heroické ctnosti. Každý člověk jest sám sobě bohem a proto nemá nad sebou vyšší bytosti, na které by závisel a které by byl za skutky své zodpovědným. A proto vylučuje theosofismus potřebu vykoupení člověčenstva ve smyslu křesťanském. Vykoupení člověčenstva očekává jen od jeho konečného návratu a rozplynutí v nekonečném moři božstva, z něhož se na chvíli vynořil, aby zase v ně na věky zapadl.[1])

§ 77.

Pojem vykoupení člověčenstva podle nauky protestantských jak starších, tak i novějších theologů.

Protestantští theologové učili až do poslední doby, že Kristus na vykoupení člověčenstva vzal na sebe a vytrpěl za ně všecky tresty, nejen vezdejší, nýbrž i věčné, které svými hříchy buď zde na zemi, neb i v pekle zasloužilo. Když jim však theologové katoličtí namítali, že Kristus nemohl podstoupiti věčných trestů pekelných zavržencův, počali věčnost líšiti ve smyslu extensivním a intensivním, tvrdíce, že Kristus v prvém smyslu netrpěl sice trestů věčně trvajících, poněvadž se tato neblahá věčnost nedá srovnati s věčnou blažeností, kterou Kristus požívá, ale že strastiplnou věčnost pekelných trestů trpěl intensivně, t. j. že se podrobil těmto trestům v nejsvrchovanějším jejich stupni, jakých žádný jiný tvor nemůže v této míře vytrpěti. Co těmto trestům pekelným chybělo na nekonečném trvání, to nahraděno bezmeznosti jejich krutosti. Tresty tyto záležely v úplné opuštěnosti duše Kristovy od Boha, v její zoufalosti, v pocitu nekonečných strastí duševních a bolestí tělesných.

Než nauka tato jest zcela absurdní, neboť popírá a vyvrací správný pojem vykoupení, které záleží jednak v přiměřeném zadostučinění za urážku Bohu hříchy člověka učiněnou a v odpuštění zasloužených trestů (reatas poenae), jednak v přiměřené čili plné zásluze (in merito de condigno) milostí nadpřirozených, kterými hříšník dochází odpuštění viny hříchu (rectum culpae) a nadpřirozeného života synů Božích. Vytrpěním však trestů pekelných podle nauky protestantských theologů Kristus neučinil za nás zadost za urážku, kterou jsme se naproti Bohu hříchy svými dopustili, ani nám nezasloužil nadpřirozené milosti synů Božích, nýbrž zjednal nám toliko beztrestnost (impunitatem) hříchů našich.

Blud tento souvisí s naukou protestantskou o ospravedlnění, podle které se milostí Boží, totožnou se spravedlností Kri-

[1]) H. P. Blavatsky, Der Schlüssel zur Theosophie, Leipzig 1907. Stimmen aus Maria Laach. 1910. S. 387, ff. 479 ff.

stovou, hříchy hříšníku skutečně neodpouštějí, nýbrž jenom zevně přikrývají, takže člověk i ospravedlněný zůstává v duši své týmž hříšníkem, jakým byl před ospravedlněním, s tím toliko rozdílem, že po ospravedlnění, kterého nabývá pouhou vírou nástrojnou (fides instrumentalis, πίστις ληπτική), jest přikryt spravedlností Kristovou a jeví se proto před obličejem Božím spravedlivým. A poněvadž i člověk ospravedlněný zůstává vždy starým hříšníkem, zkaženým vinou Adamovou tou měrou, že rozumem svým ve věcech víry jen bloudí a vůlí svou zbavenou vší svobody jen hřeší, nejsou dobré skutky vůbec možny a proto také nemohou ničím přispívati k dosažení, zachování a rozmnožení milosti posvěcující. Proto také skutky hříšné neničí a nemaří spravedlnosti jednou dosažené, dokud člověk věří, že Kristus učinil za něho zadost a touto vírou jako nějakým nástrojem se přikrývá spravedlností Kristovou.

Záleží-li však naše ospravedlnění toliko ve spravedlnosti Kristově, kterou své hříchy přikrýváme, pak mezi hříšníky a spravedlivými není vnitřního rozdílu. Ale pak také neliší se od sebe vniterně duchové pekelní od lidí spravedlivých. Čím se od sebe různí, jest toliko víra, kterou si spravedliví přisvojují spravedlnost Kristovu, kdežto duše k pekelným trestům odsouzené, jakož i nevěřící vůbec nemají této víry a proto nemají nástroje, kterým by zásluh Kristových se uchopili a jimi se přiodili. Víra jest však výhradně a výlučně jen skutkem Božím, ku kterému člověk, ztrativ pádem Adamovým veškeru svobodnou vůli, nemůže nikterak spolupůsobiti. Je-li však víra jen dílem Božím, pak jest vlastně Bůh sám příčinou, že někteří lidé nevěří a nedocházejí ospravedlnění. Kdyby jim Bůh dal tuto víru, došli by ospravedlnění a ospravedlněním života věčného. Proto jest jediné Bůh příčinou, že jedna část člověčenstva bez své viny nevěří a pro nevěru propadá věčným trestům a druhá část naprosto beze vší zásluhy věří a dochází života věčného.

Blud tento vede nutně k naprosté reprobaci jedné části člověčenstva k věčným trestům a naprosté predestinaci druhé části k životu věčnému.

Ale nauka tato odporuje ještě z jiného důvodu spravedlnosti Božské.

Kristus ačkoliv naprosto nevinný a svatý, trpěl prý pekelné tresty, abychom my ačkoliv jsme hříšníci, nejen těchto trestů byli zbaveni, nýbrž abychom beztrestně mohli volně a pohodlně dále hřešiti, vědouce dobře, že jak Luther pravil, sto krádeží a tisíc cizoložství nám neuškodí, jen když budeme věřiti, že Kristus za nás zadost učinil. Ano nauka tato přímo vyzývá k hřešení (fortiter pecca, fortius crede, pravil Luther), poněvadž prý hříšník zcela přirozeně se bojí trestů pekelných, a proto čím více hřeší, tím více zmáhá se v něm bázeň tato, avšak čím větší bázeň tísní hříšnou duši jeho, tím pevnější vírou obrací se ke Kristu a osvo-

juje si spravedlnost jeho, kterou svědomí uklidňuje a tak nabývá ctnosti a odvahy k dalšímu hřešení, k němuž se jeho podstatně zkažená přirozenost kloní. Tedy Kristus nevinný jen proto snášel i pekelné tresty, aby člověk mohl volně celý svůj život hřešiti.

Také odporuje spravedlnosti Božské, aby jeden hřích dvakrát trestala.

Než podle nauky protestantských theologů Bůh skutečně hříchy naše trestá dvakrát pekelnými tresty. Neboť ačkoliv Kristus vytrpěl všecky tresty, časné i věčné za hříchy naše, přece ještě všechny ty, kteří sobě věrou neosvojili zásluh Kristových a jimi se takořka nepřioděli a v tomto stavu setrvali až do konce, trestá věčnými tresty pekelnými. A tak hřích jejich trestá jednou na Kristu, jenž za ně tyto pekelné tresty již vytrpěl, po druhé pak na nich samých, pokud je pro nevěru odsuzuji k trestům pekelným. Tento dvojí trest odporuje však spravedlnosti Božské. Mimo to Bůh svádí takořka věřící ke všem možným hříchům, poněvadž jim slibuje, že pro víru jejich nebude si všímati hříchů jejich, což odporuje nejen spravedlnosti, nýbrž i svatosti jeho.

Že nauka protestantská jest zcela absurdní, plyne již z vnitřních důvodů unie hypostatické. Neboť Kristus člověk nemohl naprosto na sebe přijati všech trestů, kterým Bůh pro hřích prvých rodičů podrobil veškero člověčenstvo. Nemohl býti podroben nevědomosti, zatemnění rozumu, slabosti vůle a nezřízené smyslnosti. Mimo to byl Kristus i jako člověk naprosto bezhříšný t. j. nejen že byl skutečně prost každého i sebe menšího hříchu, nýbrž že naprostou či metafysickou nutností vylučoval i každou možnost hříchu. Mohl na sebe vzíti sice trest, který lidské pokolení za hřích zasloužilo, ale nikdy trestu zavržení (poenem damni). A poněvadž tato vina jest první a hlavní části trestů pekelných, kdežto smyslné strasti a bolesti (poena sensus), které jest pekelným bytostem snášeti, náležejí teprv na druhém místě k těmto trestům, nemohl Kristus jako osoba Božská pekelných trestů v celém jejich rozsahu na sebe vzíti a jich vytrpěti. Neboť vina hříchu vylučuje již svou vnitřní povahou každé milosti plné spojení, nerci-li hypostatické spojení člověka s Bohem. A poněvadž lidská přirozenost Kristova nebyla od prvého okamžiku vtělení již nikdy zbavena svého spojení s Božskou osobou Kristovou a tím také ani jediné milosti, která z hypostatické unie nutně plynula, proto nemohl Kristus býti podroben ani trestu zavržení ani žádnému jinému trestu, který odporuje jeho důstojnosti Božské, jako na př. jest hněv Boží, který Bůh naproti hříšníku jeví.

Ačkoliv tajemství zadostučinění Kristova za naše hříchy vykonaného nevystihujeme konečným svým rozumem, přece zcela jasně chápeme, že každá odchýlka od nauky katolické odporuje nejen Zjevení Božímu, nýbrž i zdravému našemu rozumu.

§ 78.

O všeobecnosti zadostučinění Kristova.

1. Kristus zemřel za všecky lidi.

Nauka týkající se účinů našeho vykoupení opírá se hlavně o čtyři stežejné pravdy a to 1. o pravdu, že hřích prvotní skutečně přešel na veškero lidské pokolení, a že by byl přešel i na Blahoslavenou Pannu, kdyby byla pro zásluhy Kristovy zpětně působící nebyla hříchu tohoto uchráněna, 2. o všeobecnou spasivou vůli Boží, kterou Bůh i po pádu prvých rodičů opravdově chtěl všecky lidi bez výjimky spasiti, 3. o pravdu, že Kristus za všecky lidi a za všecky jejich hříchy od počátku až do skonání světa zemřel a jim dostatečné prostředky spásy zasloužil, a konečně 4. o pravdu, že Bůh pro zásluhy Kristovy všem lidem uděluje dostatečných milostí, kterými mohou všichni lidé ospravedlnění a spásy věčné dosíci.

Kristus trpěl a zemřel za všecky lidi všech míst a věků a svým utrpením a svou smrtí jim získal odpuštění všech hříchů a slávu věčnou.

Že Kristus zemřel nejen pro předurčené (pro praedestinatis), nýbrž i pro všecky věřící bez rozdílu, jest „de fide".

Předurčenými rozumíme ony lidi, kteří pro zásluhy Kristovy skutečně spásy věčné buď již skutečně došli, aneb skutečně dojdou, kdežto mnozí z věřících nebyli aneb nebudou spaseni, poněvadž svou vinou nechtěli spolupůsobiti s milostmi, kterých jim Bůh pro zásluhy Kristovy udílí k dosažení života věčného.

Nejen Kalvin učil nauce o naprostém předurčení jedné části člověčenstva k životu věčnému a naprostému zavržení druhé části k pekelným trestům, nýbrž blud tento hlásal v jiné poněkud formě i Jausenius, jak patrno z jeho páté, Apoštolskou Stolicí zavržené věty, jež zní: „Jest naukou semipelagiánskou tvrditi, že Kristus zemřel aneb krev vycedil za všecky lidi". (Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse.) Papež Inocenc X. (r. 1653) prohlásil větu tuto za lichou, pošetilou, pohoršlivou a kdyby ji někdo vykládal v tom smyslu, že Kristus zemřel jenom za spásu předurčených, za bezbožnou, rouhavou, urážlivou, odpornou dobrotě Božské a kacířskou.[1]) Jest tedy článkem víry, že Kristus zemřel nejen za předurčené, nýbrž ještě také za jiné. A těmito „jinými" jest podle svědectví Zjevení Božího, Písma sv. a Tradice rozuměti aspoň všechny věřící křesťany, křtem svatým ospravedlněné a posvěcené bez rozdílu, jsou-li to dítky neb dospělí. Neboť všichni pokřtění jsou zavázáni jako článek víry vyznávati, jak různá symbola jim předpisují, že Kristus pro nás lidi a naši spásu sestoupil s nebe.[2])

[1]) Denzinger 1096.

[2]) Cf. Symbolum Ephiphanii, Nicen., Athan. Denzinger 13, 86, 40.

Že Kristus nezemřel toliko za předurčené, nýbrž mimo předurčené také ještě aspoň za všechny věřící, tuto pravdu hlásá Písmo sv. a Božská Tradice s takovou jasností a určitostí, že musí každému, kdo jen poněkud místněji uvažuje o ní podle svědectví obou pramenů Zjevení, býti s podivením, jak mohl v křesťanském světě strohý praedestinatiasmus nabýti tolik stoupenců. Než kdo jednou zavrhne neomylnou autoritu Církve učící a klade na její místo autoritu svou, ten musí nutně padati z bludu do bludu, až konečně popře všecko Zjevení Boží, aspoň co se týká tajemství, jež přesahují rozum lidský. Neboť sv. Pavel neměl na zřeteli pouze předurčených, nýbrž zajisté všecky věřící bez výjimky, když psal v prvém listu k Thessalonickým: „Vždyť Bůh neurčil nás k hněvu (t. j. k záhubě věčné), nýbrž k získání si spásy skrze Pána našeho Ježíše Krista, který zemřel za nás, abychom, ať bdíme, ať spíme, žili spolu s ním".[1]) Nejlépe musil věděti sám Božský Spasitel, za koho na sebe vzal a vykonal dílo vykupitelské. Praví-li proto ve své velekněžské modlitbě: „Neprosím toliko za ně (t. j. za neprostřední své učedníky), nýbrž i za ty, kteří skrze slovo jejich uvěří ve mne, aby všickni jedno byli, jako ty, Otče, ve mně a já v tobě, aby oni v nás jedno byli, by svět uvěřil, že jsi ty mě poslal",[2]) pak není a nemůže býti ani nejmenší pochybnosti, že Kristus nezemřel toliko za apoštoly, nýbrž za všecky, kteří skrze jejich slovo v něho uvěří, tedy za všecky věřící až do skonání světa.

Než výroky Písma sv. a Božské Tradice týkající se této otázky znějí tak všeobecně, že se jich nelze omezovati toliko věřícími a vylučovati ze spasivého úmyslu Božského Spasitele všechny nevěřící. Z výroků těchto plyne, že Kristus zemřel a svou smrtí opatřil potřebné prostředky spásy všem lidem bez výjimky, i když toto všeobecné a neomezené určení výkupného díla Kristova pro veškero pokolení lidské není dosud Církvi sv. prohlášeno za formální článek víry. Jistě však jest pravdu tuto pokládati za pravdu, která jest „fidei proxima".

Pravdu tuto hlásá Písmo sv. *a)* positivně, *b)* negativně, *c)* komparativně.

a) Positivně. Tak praví sám Božský Spasitel: „Přišel zajisté Syn člověka, aby spasil, co bylo zahynulo".[3]) Jest však článek víry, že hříchem prvých našich rodičů zahynulo veškero člověčenstvo (mimo Blahoslavenou Pannu). Přišel-li však Kristus, jak sám praví, spasit, co bylo zahynulo, přišel spasit všech lidi bez výjimky. A sv. Pavel píše v témže smyslu: „Neboť to jest dobré a příjemné před Bohem, Spasitelem naším, jenž chce, aby všichni lidé byli spaseni a přišli k po-

[1]) I. Thess. 5, 9, 10.
[2]) Jan 17, 20, 21.
[3]) Mat. 18, 11.

znání pravdy. Jeden jest zajisté Bůh, jeden též prostředník mezi Bohem a lidmi, člověk Kristus Ježíš, jenž dal sebe sama ve výkupné za všecky".[1])

Poněvadž Bůh chce všecky lidi spasiti jen skrze Krista, proto Kristus, aby splnil všeobecnou spasivou vůli Božskou, musil za všecko člověčenstvo zemříti. Proto také nazývá sv. Jan Křtitel Krista Beránkem Božím, jenž snímá hříchy světa,[2]) a sv. Jan evangelista obětí smírnou za hříchy naše, ale nejen za hříchy naše, nýbrž i (za hříchy) celého světa".[3])

b) Negativně. Božský Spasitel přirovnává Otce svého k dobrému pastýři, jenž nechávaje devadesátdevět ovcí na horách, jde hledat jediné z nich, která se vzdálila na pastvišti od ostatních a zabloudila. A když se mu podařilo ji nalézti a připojiti ji zase stádci svému, raduje se nad ní více, než nad devadesátidevíti, které nezabloudily. A pak připojuje: „tak také není vůle Otce našeho, jenž jest v nebesích, aby zahynul jeden z těchto maličkých".[4]) A není-li vůle Otce nebeského, aby jediný z maličkých zahynul, není „a fortiori" ani, aby jeden z dospělých zahynul. Poněvadž však není mezi věčnou záhubou a věčnou spásou místa středního, nechce-li Bůh, aby vůbec některý člověk na věky zahynul, chce tím již, aby každý člověk došel života věčného. Vůli Otce nebeského vykonati podjal se Kristus svým utrpením a svou smrtí a proto i Kristus za všecky lidi svůj život na kříži obětoval. V témže smyslu píše také sv. Petr: „Pán nezdržuje zaslíbení (svého), jakož někteří to mají za zdržování, nýbrž shovívává pro vás, nechtěje, aby kteří zahynuli, nýbrž aby všichni se obrátili k pokání".[5]) Sv. Petr vyvraceje bludné mínění některých křesťanů, kteří z dalšího odkladu druhého příští Páně k poslednímu soudu uzavírali, že Kristus vůbec podruhé již na svět nepřijde, poučuje své čtenáře, že Božský Spasitel odkládá svoje druhé příští k soudu jen za tím účelem, aby poskytl všem hříšníkům příležitost činiti pokání a pokáním dosíci života věčného.

c) Komparativně. Sv. Pavel v listu k Římanům hlavě 5. vyličuje ovoce ospravedlnění Kristem nám dobytého a ukazuje, že nad hřích Adamův, jímž všecko člověčenstvo zhřešilo, přehojně vyniká milost Kristova, kterou se stáváme spravedlivými. „Ale ne jako hřích", tak píše, „tak i dar, nebo jestli hříchem jediného (člověka, Adama) mnozí (οἱ πολλοί) zemřeli, mnohem více milost Boží a dar milosti jednoho člověka Ježíše Krista na mnohé (τοὺς πολλούς) se rozhojnila.[6]) Sv. Pavel přirovnává tu působ-

[1]) I. Tim. 2, 3—6.
[2]) Jan 1, 29.
[3]) I. Jan, 2, 2.
[4]) Mat. 18, 14.
[5]) II. Petr. 3, 9.
[6]) Řím. 5, 15.

nost hříchu k působnosti milosti Boží Kristem nám získané. Slovům: mnozí (οἱ πολλοί) zhřešili v předvětí odpovídají slova v dovětí: na mnohé (τοὺς πολλοὺς) se milost Kristova rozhojnila. Slovem „mnozí" rozumí „všechny", (jichž bylo zajisté mnoho) aby hojnost a množství hříšníků a ospravedlněných vytkl proti jednomu Adamu a Kristu. Než sv. Pavlu neběží tu tak o antithesi mezi Adamem a mezi Kristem a mezi člověčenstvem hříchem Adamovým poskvrněným a člověčenstvem milostí Kristovou ospravedlněným, jako o antithesi mezi účinem hříchu Adamova a milosti Kristovy. Neboť mnohem hojnější a bohatší dary nám získal a daroval Kristus, než Adam nám uškodil hříchem svým. Jako Bůh výše stojí nad člověka, tak spása Kristova převyšuje zhoubu Adamovu. Vyvýšenost milosti Kristovy nad záhubou člověčenstva Adamem zaviněnou, vyličuje sv. Pavel v ostatní části této páté hlavy.

Již z toho plyne bohatší působnost milosti Kristovy nad působností hříchu Adamova, že ona jest dílem Boha a člověka, tato však jen pouhého člověka. A proto jest samo v sobě již nemožno, aby pouhý člověk nám mohl tolik uškoditi, jako Bůh a člověk povznesený k důstojnosti Božské nám mohl prospěti. Adam uvalil na lidstvo hřích jeden, hřích dědičný, Kristus však zasloužil nám odpuštění nejen hříchu dědičného, nýbrž i všech osobních hříchů, kterých pokolení naše nejen po smrti Kristově, nýbrž i před ní hned po pádu Adamovu se dopustilo. Adam zavinil vládu smrti věčné i časné nad člověčenstvem, Kristus však překonal obojí tuto smrt, smrt věčnou milostí posvěcující již v tom okamžiku, když ji do duše lidské vlévá buď řádným způsobem skrze svátosti, zejména skrze svátosti křtu a pokání, neb mimořádným způsobem skrze dokonalou lítost. Smrtí časnou překonává rovněž již zde na světě a to hlavně tím, že proměňuje ve svatém přijímání smrtelné naše tělo ve své tělo nesmrtelné a oslavené a tak nám podává záruku našeho budoucího slavného vzkříšení a věčné blaženosti nebeské, která bude záležeti nejen v blaženém duchovém, nýbrž tělesném životě našem.

Ze všech těchto výroků plyne, že Kristus zemřel za všechny lidi bez výhrady a bez výjimky a nikoliv toliko za mnohé, totiž k životu věčnému předurčené a předzřízené aneb jen za věřící křesťany. Neboť znamenají-li slova, že: „hříchem jediného (Adama) zemřeli mnozí", že zemřeli všichni potomci jeho, pak musí i slova: „mnohem více milost Boží a dar milosti jednoho člověka Ježíše Krista na mnohé se rozhojnila", platiti o všech lidech, a nikoliv toliko o předurčených, neb jen o křesťanech věřících. Že Kristus zemřel pro všechny lidi a proto také pro nevěřící, není sice dosud článkem víry Církví sv. formálně prohlášeným, přece není pochybnosti, že při každé dané příležitosti Církev sv. nejen negativně odsuzuje každou nauku, která jakýmkoliv způsobem z působnosti výkupného díla Kristova vylučuje některou část člověčenstva, nýbrž i positivně dává vý-

raz nauce podle které Kristus pro všecky lidi bez vyjímky smrt kříže podstoupil. Tak praví sněm tridentský[1]) o Kristu: „Kteréhož (Krista) Bůh určil v krvi jeho za oběť smírnou skrze víru za hříchy naše" (Řím. 3, 25), ale nejen za hříchy naše, nýbrž i (za hříchy) celého světa". (I., 2, 2.) Praví-li, že Bůh Otec určil Syna svého za oběť smírnou za hříchy naše, pak podobně jako sv. Pavel míní těmito slovy všecky věřící, a připojuje-li, že Kristus obět smírnou přinesl nejen za naše hříchy, nýbrž i za hříchy celého světa, pak zcela zřejmě rozšiřuje účiny vykoupení našeho Kristem vykonané na veškero pokolení lidské, tak jak sv. Jan ve svém listu praví.

Nauku všeobecnosti vykoupení člověčenstva potvrzují i Božské Tradice.

Tak učí z řeckých Otců sv. Řehoř Naziánský, že „Kristovým utrpením byli jsme obnoveni všichni bez výjimky, kteří jsme v hříšném skutku Adamovu měli účast a hadem byvše oklamáni, smrti jsme propadli; nebeským však Adamem jsme zase došli spásy a dřevem potupným zase se vrátili ke stromu života, od něhož jsme se odvrátili".[2])

A sv. Jan Zlatoústý vysvětluje slova sv. Pavla ke Galatským: „Který mě sobě zamiloval a sebe sama vydal za mne", praví: „Každý z nás byl Kristu tak drahý, že by byl jenom k vůli němu přišel na tento svět... Neboť každého jednotlivého člověka objímá takovou láskou, jakou objímá veškeren svět. Neboť jen jedna ovce se od ostatních devadesáti devíti vzdálila, a ani té (pastýř dobrý) nezanedbal".[3])

Z Otců latinských sv. Cyprián uváděje ďábla při posledním soudu Kristu se posmívajícího praví: „Já jsem pro ty, které vidíš kolem mne, nepřijal ani poličku, ani nebyl bičován, ani nenesl kříže, ani nevycedil krve, ani jsem své rodiny nevykoupil svým utrpením a svou smrtí, ani jsem jim nepřislíbil království nebeského atd."[4]) Z těchto slov plyne, že podle sv. Cypriána Kristus zemřel také pro ty, kteří na věky budou k trestům pekelným odsouzeni. A překrásně praví také sv. Ambrož: „Jakým způsobem jest země plna milosrdenství, ne-li utrpením Pána našeho Ježíše Krista?... Plna jest tudy země milosrdenství Božího, poněvadž každému člověku získal Kristus odpuštění hříchů. Nade vším vychází na jeho rozkaz slunce. A toto slunce vychází denně nade všemi. Ono mystické slunce spravedlnosti vzešlo nade všemi, ke všem přichází, pro všecky trpělo, pro všecky vstalo z mrtvých.

[1]) Ses. VI. Decret. de justific. cap. 2. (de adventu Christi) Denzinger 794.
[2]) Orat. 33. al. 25. n. 9.
[3]) Comment. epist. ad Galat. 2, 28.
[4]) Lib. de Opere et eleemos. vers. finem.

Proto však vstalo z mrtvých, aby sňalo hříchy světa. Kdo nevěří v Krista, sám se zbavuje tohoto všeobecného dobrodiní".[1]) A sv. Augustin vyjadřuje tuto pravdu svým způsobem, jak stručným, tak výrazným a jadrným. Ve výkladu v 13. žalmu 95: „Souditi bude okršlek země v pravosti (in aequitate)", praví: „Nebudeť souditi jen části, poněvadž nevykoupil jen části. Celý svět bude souditi, poněvadž za celý cenu vyplatil".[2]) A o něco dříve: „Tážete se, co koupil?... Krev Kristova jest cenou. Co jest jí rovného? Což jiného, než celý svět, což jiného, než všichni národové?"[3])

[1]) In ps. 118. v. 64. serm. 8. n. 57.
[2]) Enarr. in psalm. 95, n. 15.
[3]) Ibid. n. 5.

OBSAH.

Katolická věrouka.

Díl IV. *a)*

O Bohu vtěleném.

Strana

Slovo k čtenářům 5

A) **Christologie.**

I. O Bohu vtěleném.

§ 1. Úvod 10
§ 2. Kristus jest pravý Bůh a pravý člověk 13
§ 3. I. Kristus jest pravý Bůh 13
§ 4. Důkaz dogmatický 13
§ 5. Kristus si připisuje:
a) Božskou vědu či vševědoucnost 14
b) Božskou moc 15
c) věčný život 22
d) Kristus praví se býti Synem Božím a to ve vlastním a přirozeném smyslu 23
e) připisuje si s Bohem Otcem jednu a touž přirozenost . . . 27
f) žádá na svých učenících Božských ctností: víry, naděje a lásky a zároveň úcty Božské 31
§ 6. Božství Kristovo hlásají také sv. apoštolé. Připisují mu:
a) Božskou přirozenost 34
b) věčnost 34
c) život v jeho naprosté plnosti 35
d) Božskou vědu 35
e) zevnější činnost 36
f) Sv. apoštolé nazývají Krista ve vlastním smyslu také Synem Božím 36
g) Krista nazývají evangelisté také Bohem 36
h) Sv. apoštol Pavel nazývá Krista mimo to také „velikým Bohem“ 39
i) Krista nazývají apoštolé také „Pánem Bohem“ 39
§ 7. Božství Krista Pána dokazují ss. Otcové 40
a) Důkazy ze ss. Otců přednicejských 40
b) Svědectví ss. Otců ponicejských 43
§ 8. Apologetický důkaz Božství Kristova 44
§ 9. II. Kristus jest pravý člověk 52
a) Důkaz z Písma sv. 52
b) Důkaz z Tradice 55

Strana
c) Kristus má všechny podstatné a integrální části přirozenosti lidské 55
α) Kristus měl pravé lidské tělo 58
β) Kristus měl pravou lidskou duši 61
αα) Důkazy z Písma sv. 61
ββ) Důkazy z Tradice 62
§ 10. O povaze lidské přirozenosti Kristovy 63
a) O nedostatcích těla 63
§ 11. O vnější způsobě lidského těla Krista Pána 64
Různá mínění ss. Otců 64
§ 12. Nauka mezi theology nyní obecná 70
§ 13. O vlastnostech duše Kristovy. Duše Kristova byla prosta:
a) Nezřízené žádostivostí 73
b) každého hříchu 73
c) byla však podrobena trpnostem (strázním, affectibus) . . . 77
d) Kristus byl podroben tělesnému i duševnímu bolu 78
e) zármutku a bázni 79
f) Kristus byl také schopen hněvu 81
§ 13a. III. O milostech Kristových 82
§ 14. Kristus byl jako člověk obdařen milostí nestvořenou čili milostí hypostatické unie 82
§ 15. Jakým způsobem jest nekonečná svatost Božské osoby Kristovy také svatostí jeho lidské přirozenosti? 90
§ 16. Kristus člověk byl mimo milost hypostatické unie opatřen ještě mnohými jinými milostmi 92
a) Kristus byl opatřen milostí posvěcující 92
b) Kristus byl opatřen jak bohoslovnou láskou, tak i ctnostmi mravními 98
α) Byl opatřen bohoslovnou láskou 98
β) Duše Krista Pána byla opatřena také hlavními ctnostmi: opatrností, spravedlností, statečností a mírností 100
γ) Ale Kristus vynikal také všemi ctnostmi, které jsou protivou sedmera hlavních hříchů 103
§ 17. Duše Krista Pána byla obdařena dary Ducha Sv. 105
§ 18. Duše Kristova ozdobena byla také osmerem hlahoslavenství . 107
§ 19. Kristus byl obdařen všemi milodary (charismaty) 108
§ 20. Duše Krista Pána byla opatřena plností milosti 110
§ 21. Jest tedy milost Kristova nekonečná? 111
§ 22. O lidské vědě Krista Pána vůbec 115
a) Kristus byl opatřen vědou nazíravou (scientia visionis) . . 116
b) Kristus byl opatřen také vědou vlitou (scientia infusa) . . 118
c) Kristus měl mimo to také ještě vědu získanou čili nabytou (scientiam acquisitam sive experimentálem) 119
d) Lidská věda Krista Pána není nekonečná 121
§ 23. O svobodě Krista člověka 123
a) Důkaz z Písma sv. 123
b) Důkaz z Tradice 124

Strana
§ 24. O lidské moci Kristově 139
§ 25. Kristus jako člověk jest hlavou:
a) Církve 141
b) veškerého lidského pokolení 147
c) andělů 148
d) veškerého hmotného tvorstva 149
§ 26. IV. O vtělení Syna Božího 151
§ 27. Způsob, jakým jest Božská a lidská přirozenost v jednotě Božské osoby Kristovy spojena 155
§ 28. Výklad pojmů:
a) Pojem podstaty 158
b) Pojem bytnosti (essentiae vel quidditatis) 160
c) Pojem přirozenosti 161
d) Hypostase (suppositum, ens subsistens, subsistentia) a osoba (osobnost) 162
§ 29. V. O unii hypostatické 167
§ 30. Kristus jako Bůh a člověk jest jedna fysická Božská osoba . . 168
a) Důkazy z Písma sv. 170
b) Důkazy z Tradice 172
§ 31. Analogie mezi hypostatickou unií a spojením duše a těla v přirozenosti lidské 175
§ 32. V jakém smyslu lze Božskou osobu Kristovu nazývati osobou složenou 177
§ 33. Hypostatická unie
a) stala se v prvém okamžiku početí 180
α) Důkaz z Písma sv.: 181
β) Důkaz z Tradice: 182
b) nebyla ani smrtí Krista Pána přerušena 184
c) bude trvati na věky 190
α) Důkazy z Písma sv.: 191
β) Důkaz z Tradice 192
§ 34. VI. O kommunikaci idiomatů 193
O vzájemné sdílnosti Božských a lidských vlastností a činností v Kristu 193
Důkazy z Tradice: 197
§ 35. Pravidla, jichž jest při kommunikaci idiomatů šetřiti 200
§ 36. Dále jest odpověděti na otázky, v jakém smyslu lze Krista nazývati
a) tvorem 203
b) menším Otce 204
c) byl-li podroben přirozenému a kladnému zákonu Božímu . 205
d) byl-li Otci podroben 209
e) může-li ve vlastním smyslu slouti služebníkem Božím . . 209
§ 37. Kristus i jako člověk není přisvojeným (adoptivním), nýbrž přirozeným Synem Božím 212
a) Důkazy z Písma sv.: 214
b) Důkazy z Tradice: 216
§ 38. O předurčení Kristově 222

Strana
§ 39. Kristu jest nejen jako Bohu, nýbrž také jako člověku vzdávati v pravém a vlastním smyslu bohopoctu (cultum latriae) . . . 225
a) Důkazy z Písma sv.: 228
b) Důkazy z Tradice: 229
c) Důvody theologické 232
§ 40. VII. O úctě k Nejsvětějšímu Srdci Páně 234
Krátký nárys dějin této úcty 234
§ 41. Předmět úcty k Božskému Srdci 238
a) Předmět materiální 238
b) Předmět formální 238
§ 42. Příčiny, pro které jest Srdce symbolem lásky 239
§ 43. O účincích k Božskému Srdci Páně, o blahu, které přináší: . . 246
a) jednotlivým lidem 246
b) křesťanským rodinám 247
c) obcím a státům 247
d) Církvi sv. vůbec 249
e) stavu kněžskému 252
f) stavu řeholnímu zvlášť 255
g) veškerému člověčenstvu 258
§ 44. O perichoresi 268
§ 45. O deifikaci lidské přirozenosti v Kristu 271
§ 46. O skutcích boholidských v Kristu 273
§ 47. Kacířstva christologická.
Kacířstva popírající člověčenství Krista Pána 276
a) Blud Doketů a bludy s doketismem spřízněné 276
b) Blud Apollinárův 277
§ 48. Kacířstva popírající Božství Krista Pána 281
a) Kacířství Cerinthiánů, Ebionitů, Gnostiků 281
b) Kacířství Pavla ze Samosaty a Fotina srjemského 282
c) Kacířství ariánské 282
d) Blud unitárský 287
e) Moderní blud, popírající Božství Krista Pána 287
§ 49. Blud moderní, popírající historičnost osoby Kristovy 293
§ 50. Blud Nestoriův, popírající v Kristu jednotu osoby 295
§ 51. Blud Adoptiánů 298
§ 52. Blud Monofysitů 299
§ 53. Nauka monofysitská 301
§ 54. Theologické kontroverse vzniklé z monofysitismu 305
§ 55. Monotheletismus 307
§ 56. Pravidla, kterými jak ss. Otcové, tak i scholastičtí theologové vylučují blud monotheletický 311

B) Soteriologie.

II. Soteriologie, čili nauka o Kristu Vykupiteli.
§ 57. Úvod 316
§ 58. Účelem vtělení Syna Božího jest vykoupení člověčenstva . . . 318
a) Důkazy z Písma sv.: 318
b) Důkazy z Tradice: 321

Strana
§ 59. Jest v Církvi naukou obecnou, že by byl Syn Boží nepřišel na tento svět, kdyby bylo člověčenstvo nezhřešilo 324
a) Důkazy z Písma sv.: 325
b) Důkazy z církevních Symbolů: 326
c) I Církev hlásá tuto pravdu ve své liturgii: 327
d) Důkazy ze ss. Otců východních a západních: 327
§ 60. Opačná nauka některých theologů 328
§ 61. O nutnosti vtělení Syna Božího 335
§ 62. Když se Bůh odhodlal člověčenstvo padlé vykoupiti, nemusil tak učiniti skrze vtěleného Syna svého, poněvadž mohl toto vykoupení ještě jinými způsoby vykonati 338
§ 63. Nauka sv. Anselma o nutnosti vtělení 342
§ 64. O příměrnosti a podmínečné nutnosti vtělení Syna Božího . . 344
§ 65. O přiměrnosti vtělení druhé Božské osoby 347
§ 66. Kongruenční důvody, pro které Kristus vykoupil lidi a nikoliv anděly 351
§ 67. Čas vtělení Syna Božího a jeho kongruence 355
§ 68. Kristus jest prostředníkem mezi Bohem a lidským pokolením . 359
§ 69. Kristus učinil Otci nebeskému zadost za hříchy naše 361
§ 70. Různé theorie o vykoupení člověčenstva skrze smrt Kristovu . 363
a) Theorie mystická 363
b) Theorie výkupu 364
c) Zadostučinění náměstné 367
Důkazy z Tradice: 374
§ 71. Pojem vykoupení, zadostučinění a zásluhy 378
§ 72. O povaze zadostučinění 380
§ 73. Kvantita zadostučinění 380
§ 74. Ačkoliv každý skutek Kristův „in actu primo“ měl nekonečnou cenu a proto stačil na naše vykoupení, přece „in actu secundo“ nás Kristus vykoupil především svým umučením a svou smrtí 383
§ 75. Kristus učinil za nás Otci nebeskému zadost podle požadavku přísné spravedlnosti. (O kvalitě zadostučinění). 387
§ 76. Hlavní bludy, týkající se našeho vykoupení 396
a) Blud pelagianismu a socianismu 396
b) Blud gnosticismu a theosofismu 397
§ 77. Pojem vykoupení člověčenstva podle nauky protestantských jak starších, tak i novějších theologů 402
§ 78. O všeobecnosti zadostučinění Kristova.
Kristus zemřel za všecky lidi 405

OMYLY:

Na str.	41.	v řádku	11.	zdola	místo: Tertalian má státi: Tertullian
„	48.	„	6.	„	po slově: proroka místo tečky má býti čárka
„	49.	„	8.	svrchu	místo: velezrady má státi: velerady
„	49.	„	11.	„	„ kdy má státi: kdyby
„	441.	„	2.	zdola	„ A v ritu má státi: V ritu
„	468.	„	14.	svrchu	„ Zlatoústý má státi: Damašský
„	557.	„	12.	„	„ příčiny má státi: přirozenosti
„	578.	„	4. a 5.	„	„ nebe a nebe spojující má státi: nebe a zemi spojujícím

(Některá menší nedopatření opraví si laskavý čtenář sám.)