KNIHOVNA
CYRILO-METODĚJSKÉHO TISKOVÉHO SPOLKU NA VELEHRADĚ.
RÍDÍ DR. FRANT. HRACHOVSKÝ.
SVAZEK 10. SVAZEK 10.

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. *b)*

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

O BOHU VTĚLENÉM.

TRAKTÁT
SPEKULATIVNĚ DOGMATICKÝ.

NAPSAL

D^{R} 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.

§ 79.

Ačkoliv Kristus zasloužil milosti a spásy všem lidem bez výjimky, přece musí dospělí s jeho milostí spolupůsobiti.

Jest naukou zjevenou, že Kristus učinil zadost za všechny lidi od Adama až do posledního člověka, který se neprostředně před posledním soudem narodí, ale zároveň jest také naukou zjevenou, že mnozí lidé spásy věčné nedocházejí. Příčinou však, že dílo vykoupení našeho u mnohých lidí se míjí s účinem, není Kristus, nýbrž lidé sami, kteří nepoužívají prostředků spásy Kristem jim připravených a tak svou vinou upadají do věčné záhuby.

Ačkoliv dílo spásy naší, přihlížíme-li k němu od první milosti skutkové, kterou počíná příprava na naše ospravedlnění skrze milost posvěcující, pak se dovršuje v setrvání v dobrém až do smrti a konečné spáse věčné jest pouhou milostí, kterou nám Bůh uděluje jedině pro zásluhy Kristovy a nikoliv pro zásluhy naše, přece musí lidé dospělí s těmito milostmi dobrovolně spolupůsobiti a tímto spolupůsobením spásy věčné si zasloužiti. Odeprou-li však tuto součinnost, pak zůstává u nich vykoupení Kristovo bez účinku, a místo spásy upadají do věčné záhuby. Proto lze říci, že Kristus „quoad sufficientiam" svého díla výkupného vykoupil všecky lidi, „quoad efficaciam" však všech lidí nevykoupil, poněvadž skutečně mnozí svou vinou spásy nedocházejí.

Že musí věřící, kteří dospěli do rozumu, s milostí Boží spolupůsobiti, pravdu tuto vyjadřuje Písmo sv. na mnohých místech. Tak praví sv. Jan: „Kolikož ho přijali, dal jim moc státi se dítkami Božími".[1]) Tedy věřící, aby nabyli milosti posvěcující a milostí touto se stali dítkami Božími, musí Krista živou vírou přijati do srdcí svých. Nestačí tedy, aby se jen passivně k této víře chovali, nýbrž musí spolupůsobiti s milostmi, kterých jim Bůh pro zásluhy Kristovy k této víře uděluje.

Ano sám Božský Spasitel prohlašuje součinnost naši za naprostou podmínku k dosažení spásy. Tak praví u sv. Marka: „Kdo uvěří a bude pokřtěn, bude spasen, kdo však neuvěří, bude zavržen".[2]) Těmito slovy Božský Spasitel zcela zřejmě praví, že dosažení věčné spásy, jakož i ztráta této spásy závisí na víře, pokud se týče, na nevěře lidí samých. A sv. Pavel píše ke Korintským: „Na místě Kristově konáme poslání, jako by Bůh skrze nás napomínal, prosíme na místě Kristově: Smiřte se s Bohem".[3]) A na jiném místě: „Majíce tedy tato zaslíbení, miláčkové, očistme se od veškeré poskvrny těla a ducha, dokonávajíce posvěcení v bázni Boží".[4]) Podle slov apoštolových jest smír s Bohem, očistění od

[1]) Jan 1, 12.
[2]) Mar. 16, 16.
[3]) II. Kor. 5, 20.
[4]) Ibid. 7, 1.

každé poskvrny duchové i tělesné, jakož i pokrok v našem posvěcení dílem naším. Kdybychom však neměli v něm žádné účasti, pak by sv. apoštol marně nás vybízel k dobrým skutkům, jimiž máme dokončiti posvěcení své v bázni Boží.

A sv. Petr napomíná věřící: „Protož bratři, vynasnažte se tím více, abyste dobrými skutky upevnili své povolání a vyvolení, neb činíce to, nikdy nepadnete“.[1]) Aby tedy věřící nepadli v nevěru a věčnou záhubu, musí dobrými skutky utvrzovati své povolání a vyvolení k věčné spáse. Věčná spása jest ovšem také dílem milosti Boží, ale také dílem součinnosti lidské. Kdyby nemusili věřící s milostí Boží spolupůsobiti, pak by je zbytečně sv. Petr k této součinnosti napomínal a povzbuzoval.

Nutnost součinnosti lidské s milostí Boží nikterak se nepříčí pravdě zjevené, že dílo vykoupení našeho Kristem vykonané jest samo v sobě ku spáse naší zcela dostatečné. A proto nutnosti naší součinnosti nesmí se tak rozuměti, jakoby zadostučinění Kristovo bylo samo v sobě neúplné a nedokonalé a teprv naší součinností nabývalo své úplnosti a dokonalosti. Praví-li sv. Pavel: „Ale to všecko (totiž naše znovuzrození skrze Krista) pochází od Boha, který nás smířil s sebou skrze Krista a dal nám službu tohoto smíru“,[2]) pak zcela zřejmě připisuje náš smír s Bohem výhradně výkupnému dílu Kristovu. A podobně ve slovech následujících: „Neboť Bůh to byl, který v Kristu svět s sebou smířil, nepřičítaje jim přestupků jejich a vloživ v nás slovo smíru. Na místě Kristově tedy konáme poslání, jakoby skrze nás napomínal; prosíme na místě Kristově: Smiřte se s Bohem“.[3]) Kdyby naše vykoupení skrze Krista nebylo dostatečné, pak by byl sv. Pavel nemohl říci, že Bůh skrze něho svět s sebou smířil a pro jeho zásluhy lidem nepřičítá hříchů jejich. A rovněž by byl nemohl také říci, že ss. apoštolové (a jejich nástupci) v tomto díle smíru na místě Kristově pokračují.

Naší součinnosti není tedy potřebí k našemu vykoupení, jakoby toto bylo samo v sobě nedostatečné a teprv touto naší součinností stávalo se dostatečným, nýbrž naše součinnost stává se teprv nutnou, běží-li o naši subjektivní účast v účincích vykoupení Kristova.

Že naše vykoupení jest jednak výhradným dílem milosti Boží, jednak také zásluhou naší součinnosti, prohlásila Církev sv. na sněmu tridentském za článek víry. Tak nazývá v sezení VI. v hlavě 2. Krista podle slov sv. Pavla k Římanům[4]) obětí smírnou skrze víru za hříchy naše, ale nejen za hříchy naše, nýbrž

[1]) II. Petr 1, 10.
[2]) II. Kor. 5, 18.
[3]) Ibid. v. 19, 20.
[4]) 3, 25.

i za hříchy celého světa,[1]) v hl. 3. praví, ačkoliv Kristus zemřel pro všecky lidi, že přece dobrodiní jeho smrti se stávají účastnými jen ti, kteří si zásluhu umučení Kristova přivlastňují; a vylíčivši v hlavě 4. pojem našeho ospravedlnění, jedná v hl. 5. o nutnosti přípravy dospělých na ospravedlnění, které počíná milostí nám Kristem zasloužnou, naši součinnost v té přípravě předcházející a ji umožňující. V hl. 7. uvádí příčiny našeho ospravedlnění, totiž příčinu účelnou, účinkující, nástrojnou a formální a o zásložné příčině praví, že jest jí jednorozený Syn Boží, Pán náš Ježíš Kristus, jenž nám, když jsme byli nepřáteli (Božími), pro velikou lásku, kterou nás miloval, svým přesvatým umučením na dřevě kříže zasloužil ospravedlnění. A v hl. 8. výslovně vytýká, že jest sice dospělým přípravy na ospravedlnění třeba, že však nicméně ospravedlnění samého se nám dostává jen pro zásluhy Kristovy, poněvadž ani vírou ani ostatními skutky, jako jest bázeň, naděje, láska a lítost, nezasluhujeme sobě milosti posvěcující. V hlavě 16. prohlašuje však za článek víry, že k ospravedlnění svému musíme také sami spolupůsobiti. Neboť života věčného dojdou jen ti, kteří v Boha důvěřujíce setrvají v dobrém až do konce. A tohoto života věčného dojdou jednak jako milosti synům Božím pro zásluhy Kristovy přislíbené, jednak také jako odměny, které podle přislíbení Božího se dostane jejich dobrým skutkům a zásluhám. Toť ona koruna spravedlnosti, kterou spravedlivý soudce dá v onen den všem těm, kteří milují příchod jeho.[2])

Z nauky sněmu tridentského jest jasno, že naše dobré skutky (vykonané ve stavu milosti posvěcující) jsou skutky zásložnými ve vlastním smyslu (merita de condigno), že však této nadpřirozené záslužnosti nemají samy ze sebe, nýbrž jediné a výhradně jen ze zásluhy Kristovy, což Kristus sám praví v podobenství o vinném kmeni a ratolestech. Jako ratolesti vydávají ze sebe hrozny jen působností mízy, která z kmene prýští a v ně se vylévá, tak i věřící stávají se toliko milostí posvěcující z Krista jako z hlavy v jeho mystické tělo proudící schopnými, s milostmi úkonnými spolupůsobiti a tímto spolupůsobením zasloužiti sobě rozmnožení milosti posvěcující, slávy věčné a této slávy rozmnožení.

Tu jest také zmíniti se o otázce, jakým způsobem nás Kristus svým utrpením a svou smrtí vysvobodil *a)* z moci ďáblovy, a *b)* zda-li nás také vysvobodil z trestů, kterých jsme si hříchy zasloužili?

Při řešení této otázky jest podle nauky sv. Tomáše na zřeteli míti

a) 1. člověka, jenž svým hříchem zasloužil, aby propadl moci ďábla, v jehož pokušení svolil, 2. Boha, jenž byv hříchem člověka uražen zcela spravedlivě jej odevzdal do moci ďáblovy, a 3. ďábla, jež svou zlobou hleděl člověka zbaviti jeho věčné spásy.

[1]) I. Jan 2, 2.
[2]) II. Tim. 4, 8.

Člověk, praví sv. Tomáš, byl z moci ďáblovy vysvobozen utrpením Kristovým, pokud toto bylo příčinou odpuštění jeho hříchů. A utrpení toto vysvobodilo člověka z moci ďáblovy také proto, že jím byl Bůh usmířen a nakloněn člověku hřích a jeho následky odpustiti. A co se týká ďábla, byl člověk z jeho moci vykoupen tím, že Kristus svou smrtí jeho moc zlomil a nás zbavil smrti duševní a zasloužil nám života věčného nejen po stránce duševní, nýbrž i tělesné. Kristus nám zasloužil 1. odpuštění hříchů, 2. smíru s Otcem nebeským a 3. života věčného a slavného z mrtvých vstání a tímto trojím způsobem nás vykoupil z moci ďáblovy.

Než tu lze namítati: Pak-li Kristus nás vykoupil z moci ďáblovy, jak jest možno, aby nás ďábel ještě nyní pokoušel a na duši a na těle nám škodil? Ďábel může nás, praví sv. Tomáš, z dopuštění Božího pokoušeti a různými strastmi tělesnými nás sužovati a pronásledovati. Než Kristus nám přichystal různé prostředky, kterými se můžeme jeho nástrah uvarovati. Proto záleží jen na nás, abychom těchto prostředků užívali a tak se uchránili záhuby, do které ďábel chce nás strhnouti.

Naproti křesťanům, kteří podle zákona Kristova žijí, jest ďábel bezmocný. Neboť všecka zla, kterými nás pronásleduje, jsou nám jen příležitostí, kterou nám Bůh podle své moudré prozřetelnosti poskytuje k získání zásluh pro život věčný.

b) Sv. Bonaventura řeše tuto otázku, rozeznává trojí druh trestů, kterých jsme svými hříchy zasloužili: 1. tresty věčné, 2. časné a 3. střední, jež mají jaksi místo mezi tresty věčnými a časnými.

Od věčného trestu nás osvobozuje odpuštěním viny hříchu. Neboť jakmile hříšník dochází pro zásluhy Kristovy odpuštění hříchu, tím již dochází zároveň také odpuštění trestů věčných. Může se však státi, že hříšník nabývá odpuštění viny hříchu a trestu věčného, že však mu zbývá vytrpěti často ještě trest časný a to buď v životě vezdejším, neb posmrtném. Sv. Tomáš uvažuje o odpuštění trestů věčných i časných, takto: Abychom se stali účastnými všech účinů utrpení Kristova, musíme se Kristu připodobniti. Připodobnění toto děje se ve svátosti křtu. Neboť jako Kristus zemřel a pak vstal slavný z mrtvých, tak křtěnec ponořením do vody, pokud se týká, obmytím vodou připodobňuje se Kristu umírajícímu. A jako Kristus po své smrti vstal slavný z mrtvých, tak člověk vynořením z vody čili obmytím skrze vodu vstává k novému duchovnímu životu, v němž jest prost nejen všech hříchů, nýbrž i všech trestů jejich a stává se novým tvorem vzkříšenému Kristu podobným. A jako Kristus jednou zemřel a vstal z mrtvých, tak nemůže člověk po druhé Kristu se připodobniti skrze svátost křtu. A proto křesťané, kteří po křtu sv. hřeší, musí se Kristu trpícímu za hříchy naše připo-

dobniti rovněž nějakým utrpením, kterému se musí podrobiti, ačkoliv utrpení toto jest mnohem menší, než jakého by hřích zasluhoval.[1])

A konečně Kristus zasloužil člověčenstvu odpuštění trestu, jenž jest jaksi uprostřed mezi trestem věčným a časným, jakým jest trest duší spravedlivých Starého zákona, které dlely v předpeklí a až do nanebevstoupení Páně pohřešovaly blaživého patření na tvář Boží. Kristus je vysvobodil z předpeklí a zasloužil jim, aby s ním byly vzaty na nebe a staly se účastnými blaženosti věčné.

Na konec jest se nám ještě zmíniti o námitce, kterou uvádí sv. Tomáš a která zní: smrt jest trestem hříchu. Avšak utrpením Kristovým nebyli jsme smrti zbaveni, a proto vykoupení, kterého se nám skrze Krista dostalo, není úplné. Námitku tuto vyvrací Učitel Andělský takto: Zadostučinění, které za nás Kristus vykonal, mělo za následek, že jsme byli v něho zaštípeni jako údové ve svou hlavu. Údové musí se však přizpůsobiti hlavě. A proto jako Kristus přijal v jednotu své Božské osoby tělo smrtelné a skrze tělo smrtelné si zasloužil slávy jeho nesmrtelnosti, tak musíme i my, jako údové jeho smrtelným tělem svým se jemu připodobniti, abychom podobně jako on skrze smrt si zasloužili slavného vzkříšení a po něm pak i podle těla požívali blaženosti věčné, podle slov apoštolových: „Jsme-li dítkami, (tedy) i dědici, dědici Božími a spoludědici Kristovými, ač-li s ním trpíme, abychom s ním byli i oslaveni“.[2])

§ 80.

Kristus zemřel za všechny hříchy člověčenstva.

Jako zadostučinění Kristovo vzhledem k pokolení lidskému jest všeobecné, tak jest také všeobecné vzhledem k hříchům jeho. Neboť Kristus neučinil Otci nebeskému zadost jenom za hřích prvých našich rodičů, který na všecko jeho potomstvo přechází, nýbrž i za všecky osobní hříchy, kterých se jednotliví lidé svou vlastní vůlí dobrovolně dopouštějí. Tento článek víry plyne již z předešlého. Neboť učinil-li Kristus zadost za všecky lidi, pak učinil také zadost za všecky hříchy jejich. Neboť kdyby byl neučinil zadost za všecky hříchy, pak by byl také neučinil zadost za lidi, kteří se poskvrnili hříchy, vyloučenými ze zadostučinění Kristova.

Že smrtí Kristovou docházíme odpuštění všech hříchů, učí výslovně Písmo sv. Tak píše sv. Pavel k Titovi, že Kristus „dal sebe sama za nás, aby nás vykoupil od všeliké nepravosti a očistil si lid příjemný, jenž by byl horlitelem

[1]) III. qu. 66, art. 9 in corp.
[2]) Řím. 8, 17.

dobrých skutků".[1]) A sv. Jan praví: „Krev Ježíše Krista, Syna jeho, očisťuje nás od všelikého hříchu. Řekneme-li, že hříchu nemáme, sami sebe klameme a pravdy v nás není. Jestliže vyznáváme hříchy své, jest věrný a spravedlivý, aby odpustil nám hříchy naše a očistil nás od všeliké nepravosti",[2]) Z obou těchto výroků zcela jasně plyne, že Kristus, jenž nás vykoupil a očistil od všeliké nepravosti, nevykoupil nás jen z hříchu dědičného, nýbrž i ze všech hříchů osobních a to nejen všedních, nýbrž i těžkých, ano i nejtěžších. Mimo to učí sv. Pavel zcela výslovně, že nás Kristus vykoupil jednak z hříchu dědičného, jednak také ze všech hříchů osobních. Co se týká našeho vykoupení z hříchu dědičného, píše v listu k Římanům: „Nuže, jako pádem jednoho (přišlo) na všecky lidi k odsouzení, tak i pravým činem jednoho (přichází) na všecky lidi k ospravedlnění životodárnému. Neboť jako neposlušností jednoho člověka stalo se jich hříšnými mnoho, tak i poslušností jednoho stane se jich spravedlivými mnoho".[3]) Ačkoliv sv. Pavel na tomto místě nevylučuje z výkupného díla Kristova také odpuštění hříchů osobních, přece prohlašuje za prvý a hlavní účin jeho zadostučinění odpuštění hříchu dědičného, což patrno z antithese Adama s Kristem.

Jako Adam svým hříšným skutkem uvrhl do záhuby všecky lidi a svou neposlušností učinil z nich hříšníky, tak i Kristus svým utrpením a svou smrtí, jíž především projevil svou poslušnost k Otci nebeskému, byl příčinou, že všichni, kteří v Adamovi zhřešili, nabyli v Kristu životodárné spravedlnosti.

Že Kristus vykoupil člověčenstvo také z hříchů osobních jak před jeho smrtí, tak i po ní spáchaných, o tom jedná sv. Pavel v listu k Židům,[4]) kde píše: „A proto jest prostředníkem nové úmluvy (závěti), aby skrze smrt podstoupenou na vykoupení přestupů (spáchaných) pod první úmluvou obdrželi zaslíbené dědictví věčné ti, kteří jsou povoláni". Apoštol praví tu o Kristu, že jako prostředník mezi Bohem a lidmi učinil zadost za všechny hříchy, kterých se národ židovský, v němž vidí representanta veškerého lidského pokolení, za staré úmluvy od zákonodárství Sinajského až na jeho dobu dopustil. Kristus tedy smrtí svou shladil netoliko hřích člověčenstva, pokud Adam dal k němu podnět, nýbrž také všecky osobní hříchy, kterých se člověčenstvo dobrovolně dopustilo. Že nám Kristus svou smrtí zasloužil odpuštění všech našich osobních hříchů, učí výslovně také sv. Jan: „Synáčkové moji", tak píše ve svém prvém listu, „toto vám píši, abyste nezhřešili (osobně, neboť uchrániti se hříchu dědičného není v naší moci). A zhřešil-li někdo, máme

[1]) Tit 2, 14.
[2]) I. Jan 1, 7—10.
[3]) Řím. 5, 18, 19.
[4]) Žid. 9, 15.

přímluvce u Otce, (totiž) Ježíše Krista spravedlivého, a on jest obětí smírnou za hříchy naše, ale nejen za hříchy naše, nýbrž i za hříchy celého světa".[1])

Tuto pravdu hlásala také vždy Církev sv. a to nejen slovem, nýbrž i svou praxí. Neboť vždy sobě připisovala a vykonávala moc, všecky hříchy bez rozdílu odpouštěti hříšníkům, když jich upřímně litovali a měli opravdovou vůli se polepšiti. A Církev sv. vykonávala tuto moc, jsouc si vědoma, že ji sám Kristus splnomocnil, aby na jeho místě, jeho jménem a jeho mocí odpouštěla všem kajícím hříšníkům viny jejich. Proto také ihned odsuzovala každý pokus, kterým různí bludaři se snažili omezovati moc její všecky hříchy hříšníkům odpouštěti. Tak odsoudila blud Montanistů, kteří křesťany po křtu sv. těžce hřešící nejen ze společnosti církevní vylučovali, nýbrž i když je k veřejnému pokání připouštěli, přece jim smíru s církví po celý jejich život odpírali.

Tuto nekřesťanskou přísnost odsoudily brzo po jejím vzniku provinciální sněmy v Hierapoli Asijské a v Anchialu (kolem r. 160—170) konané. Tento druhý sněm, prozkoumav nauku montanistickou, prohlásil ji za bezbožnou a kacířskou.[2]) Nejinak se k ní zachovali římští papežové. Již papež Soter (168—177) vydal prý proti Montanistům zvláštní spis, kterým jejich nauku odsoudil. Tolik jest však jisto, že nedlouho na to papež Zefyrin (r. 202), ačkoliv ho Montanisté z počátku svým přísným životem klamali, později poznav nebezpečný blud jejich nauky, nauku montanistickou slavně odsoudil.

Jest sice pravda, že i Církev sv. v dobách nejkrutějšího pronásledování veřejné hříšníky, kteří byli všem věřícím na veliké pohoršení, jako byli cizoložníci, vrahové a odpadlíci, připouštěla sice k veřejnému pokání, ale v úplný smír a obcování s nimi již nevcházela. Než praxe tato se netýkala zjevené pravdy o odpuštění hříchů, nýbrž souvisela toliko s církevní kázní. Proto také již papež Zefyrin (202) zmírnil přísnou tuto kázeň tím, že cizoložníky po vykonaném veřejném pokání dovolil rozhřešiti a do lůna Církve zase přijati. Toto zmírnění rozšířil papež Kallistus (r. 222) také na hříchy vraždy a odpadlictví.

Než zmírnění toto sloužilo Novatiánovi za záminku, že způsobil v Římě rozkol za pronásledování císaře Decia (250), za kterého více křesťanů ze strachu před tresty, které proti nim byly vydány, od víry odpadlo, než za pronásledování dřívějších. A když se o jejich opětné přijetí do Církve jednalo, tu povstali v Kartagině a Římě dvě z konců protivné strany, z nichž jedna šla proti odpadlíkům v mírnosti, druhá však v přísnosti až do krajnosti. Církev sv. šla jako obyčejně i tu střední cestou.

V čele mírné strany stál v Kartagině Novátus, strany přísné v Římě Novatian. Novatus žádal, aby biskupové přijímali od-

[1]) I. Jan 2, 1, 2.
[2]) Cf. Euseb. Hist. eccl. lib. V., cap. 16.

padlíky do Církve bez každého veřejného pokání, kdežto sv. Cyprián se všemi ostatními biskupy africkými hájil dosavádní církevní kázně, podle které veřejní hříšníci, k nimž zejména také odpadlíci náleželi, musili se podle míry viny své podrobiti delší neb kratší veřejné kázni a teprv potom docházeli opětného smíru s Církví sv. Na smrtelném loži udíleno ostatně odpuštění a smír s Církví všem kajícníkům, i když ještě uloženého sobě veřejného pokání nedokončili.[1])

Novatiánovi zdála se tato církevní kázeň příliš mírnou a laxní, a proto žádal, aby odpadlíci nebyli vůbec k veřejnému pokáni a ke smíru s Církvi ani na smrtelném loži připouštěni, poněvadž prý Církev nemá moci tento těžký hřích odpadlíkům odpustiti. I založil ze svých stoupenců, kteří s ním v tomto krajním rigorismu souhlasili, zvláštní církev, kterou papež s 60 biskupy na synodě r. 251 zatím účelem do Říma svolané odsoudil a Novatiána z Církve vyloučil. Proti Novatiánům vydal sv. Cyprián zvláštní spis: „De unitate Ecclesiae", v němž se vším důrazem hájil základní pravdy veškerého křesťanství, jako že jest jeden Bůh a jeden Kristus, že jest také jen jedna Církev, jejímž údem musí každý člověk býti, jenž chce spásy dojíti, poněvadž „extra Ecclesiam non est salus". Rozkol tento zmizel teprv po sněmu nicejském I. (r. 325), jenž vydal zvláštní dekret, jímž stanovil podmínky, za jakých odpadlíci mohou býti zase do Církve přijati.[2])

Odsouzením sekty novatianské dala Církev sv. veřejný výraz pravdě zjevené, že má moc všechny hříchy bez rozdílu hříšníkům odpouštěti, pak-li jich upřímně litují a mají opravdovou vůli se jich příště všemožně vystříhati. Má-li však Církev tato všeobecnou moc hříchy odpouštěti, pak musil Kristus, jehož jménem Církev tuto moc vykonává, za všechny hříšníky a jejich hříchy Otci nebeskému učiniti zadost.

Ale jak lze s touto zjevenou pravdou srovnati výrok Spasitelův u sv. Matouše, jenž praví, že hříchy proti Duchu sv. hříšníku se neodpustí ani v tomto věku ani v budoucím? Božský Spasitel praví tu výslovně: „Všeliký hřích a rouhání odpustí se lidem; ale rouhání proti Duchu neodpustí se. Kdokoliv řekne slovo proti Synu člověka, odpustí se jemu, kdoby však mluvil proti Duchu Sv., neodpustí se jemu ani v tomto věku, ani v budoucím".[3]) Nelze-li tedy hříchy proti Duchu Sv. ani v tomto ani v budoucím věku odpustiti, pak Církev sv., jak se zdá, nemá moci všechny hříchy odpouštěti.

Na tuto námitku jest snadná odpověď: Církev sv. má moc kajícím hříšníkům hříchy odpouštěti. Hříchy však proti Duchu Sv. jsou vědomým a úmyslným odporem proti pravdě jasně poznané, čili jsou zarytou půtkou, zarytým zpěčováním proti osvícení a posvěcení Ducha Sv., jsou zdráháním a vzpíráním proti působení

[1]) Cypr. epist. 52.
[2]) Denzinger 55.
[3]) Mat. 12, 31, 32.

milosti Boží, jsou úmyslným trváním v zarytosti a zatvrzelosti a tvrdošíjným odvrácením od milosti Boží.[1])

Jest sice článkem víry, že Bůh pro zásluhy Ježíše Krista udílí každému člověku, tedy i největšímu hříšníku dostatečných milostí (gratias sufficientes), aby své hříchy poznal, uznal, jich upřímně litoval a tak od Boha dosáhl jejich odpuštění. Ale jest rovněž také článkem víry, že člověk jest pod vlivem každé milosti Boží úplně svoboden moha s ní spolupůsobiti aneb jí tohoto spolupůsobení odepříti. Dokud tedy hříšník klade odpor milosti Boží, bez níž nemůže hříchu litovati, pak mu Bůh, jenž vždy šetří jeho svobody, pro tento odpor hříchu neodpouští ani v tomto ani v budoucím životě. A hříchy tyto, jichž jest, jak katechismus učí, šestero: 1. úmyslně na milosrdenství Boží hřešiti, 2. nad milosrdenstvím Božím zoufati, 3. poznané křesťanské pravdě odpírati, 4. bližnímu svému milosti Boží nepřáti a záviděti, 5. ku spasitelnému napomínání srdce zatvrzelé míti a 6. v životě nekajícím úmyslně až do konce setrvati, jsou vlastně hříchy proti celé nerozdílné Nejsvětější Trojici a nazývají se hříchy proti Duchu Sv. hlavně jen proto, poněvadž udílení všech milostí Božích, jimž tyto hříchy odporují, se Duchu Sv. před Otcem a Synem přivlastňuje. Jakmile však hříšník přestane milosti Boží jedním z uvedených šesti způsobů úmyslně tvrdošíjný odpor klásti, pak již hřích jeho není hříchem proti Duchu Sv., a Církev sv. má moc, jej jako každý jiný hřích kajícímu hříšníku odpustiti.

§ 81.

O zásluze Kristově.

Pojem zásluhy.

Slovo: zásluha má různé významy. 1. znamená záslužný skutek sám, jenž jest hoden mzdy či odměny, 2. zásluhou se rozumí vlastnost či hodnota a cena záslužného skutku, pro kterou mu patří mzda či odměna, a 3. sluje zásluhou hodnost osoby záslužný skutek vykonavší, pro který si mzdu či odměnu zjednala. Skutek záslužný liší se od skutku dobrého a chvalitebného.

Neboť skutek záslužný jest jen ten, jímž druhé osobě prokazujeme nějakou službu, kdežto při skutku dobrém a chvalitebném nepřihlížíme k službě, kterou bychom chtěli osobě druhé prokázati. Mimo to skutek záslužný může jen osoba nadzřízená a představená odměniti, skutku dobrému může však i osoba podřízená vzdáti chválu a uznání. Konečně skutek dobrý má aspoň mezi lidmi širší význam, než skutek záslužný, ačkoliv zase naopak odměna udělená skutku záslužnému zahrnuje v sobě

[1]) Cf. Sušil. Evang. sv. Mat. str. 164.

mimo chválu ještě mnohá jiná dobra. Tak by na př. zajisté dělníku nestačilo, kdyby ho hospodář, jenž ho do práce najal, jednoduše jen pochválil za práci pro něho svědomitě vykonanou, a nevyplatil mu mzdy, o kterou se s ním smluvil.

Dobrým skutkem jest každý skutek, jenž jest přiměřen přirozenému mravnímu zákonu, kdežto záslužný skutek v užším a vlastním smyslu jest ten, jenž byl vykonán za pomoci milosti nadpřirozené, ať již byl vykonán ve stavu milosti posvěcující aneb ve stavu hříchu pomocí milosti skutkové (opus meritorium de condigno vel de congruo). Z toho patrno, že každý skutek nadpřirozeně záslužný jest také skutkem přirozeně dobrým, nikoliv však naopak, skutek přirozeně dobrý nemusí býti již skutkem nadpřirozeně pro život věčný také záslužným.

Zásluha nesmí se zaměňovati se zadostučiněním. Zadostučinění má za účel zaplatiti dluh, který dlužník u věřitele učinil, aneb nahraditi urážku, kterou vinník osobě druhé způsobil. Zadostučinění má takto prvotně a hlavně za účel dobro věřitelovo, pokud se týče, dobro osoby uražené. Zásluha směřuje především však k dobru osoby, která záslužné dílo vykonala, zavazujíc k vyplacení mzdy či odměny osobu, v jejíž prospěch bylo dílo vykonáno.

Tím však nechceme říci, že při zadostučinění nemá osoba zadost činící a při zásluze osoba, která se zavázala k vyplacení umluvené mzdy či odměny, ze svého díla žádného prospěchu.

Při zadostučinění dochází dlužník oproštění svého dluhu, pokud se týče, své viny, které se proti osobě uražené dopustil, a při zásluze má rovněž osoba, která se k vyplacení mzdy či odměny za vykonanou práci zavázala, z vyplacené mzdy vždy také nějaký prospěch, buď hmotný aneb aspoň mravní. Obojí tento poměr (mezi dlužníkem a věřitelem a mezi dělníkem a hospodářem) jest vespolný a opírá se do jisté míry o právní závazek, jež mají obě strany podle zásady: „Facio, ut facias, do ut des".

Máme-li na zřeteli poměr náš k Bohu, pak zadostučinění má za účel odčiniti urážku, které se člověk hříchem svým proti Bohu dopustil, kdežto zásluha má nám opět získati milosti a dary, jichž jest nám k dosažení věčné spásy potřebí. Zadostučinění má vyhladiti z duší našich skvrnu hříchu, zásluha má jí opětně vyzdobiti milostí posvěcující a všemi ctnostmi dopomáhajícími k životu věčnému.

Zásluha se liší od prosby (ab impetratione). Ačkoliv jak zásluha, tak i prosba má za účel odplatu, přece jiným způsobem směřuje k ní zásluha, a jiným prosba. Zásluha žádá odplatu pro svou vnitřní k odplatě úměrnou cenu, kdežto prosba jí žádá jen pokornou modlitbou. Zásluze náleží odplata z důvodu spravedlnosti, kdežto prosba se dovolává toliko dobroty, blahovůle a štědrosti dárcovy. Prosbu projevujeme hlavně modlitbou, zásluh si můžeme získati každým dobrým skutkem. Proto andělé

za nás jen orodují, aniž nám nějaké milosti zasluhují, kdežto my často modlitbou si získáváme zásluh, i když nedosahujeme, zač se modlíme.[1])

Ačkoliv mezi Kristovými skutky zadostčinícími a záslužnými jest rozdíl, přece není tomuto rozdílu tak rozuměti, že zcela jinými skutky Kristus učinil zadost za hříchy naše a zcela jinými zasloužil nám milostí dopomáhajících k životu věčnému. Týmiž skutky Kristus učinil Otci nebeskému zadost za hříchy naše a zjednal nám zase Království Boží. Proč tento rozdíl jest v nich činiti, objasníme pozdější úvahou.

Ačkoliv bližší rozbor zásluhy náleží do traktátu o milosti Boží, přece jest nám zde vysvětliti aspoň nejdůležitější momenty týkající se jak povahy, tak i rozdílu a podmínek zásluhy. Neb jinak neporozumíme zásluze, kterou Kristus svým dílem výkupným nám o sobě zjednal.

V nejobyčejnějším smyslu značí záslužný skutek vlastnost či hodnotu a cenu jeho, pro kterou jej pokládáme za hodný odplaty. Liší se tedy zásluha od mravní hodnoty a mravní zloby jako od své příčiny a od odměny neb trestu jak od svého účinu. Mezi záslužným skutkem a odplatou jest vždy jistá proporce, tak že odplata náleží záslužnému skutku buď jako požadavek přísné spravedlnosti aneb aspoň jako požadavek jakési přiměřenosti a slušnosti.

Z toho plyne předůležitý rozdíl zásluhy: „de condigno" a „de congruo" (zásluhy celé a necelé). Sv. Tomáš rozdíl tento takto vyličuje:

Zásluhu „de condigno" zjednává si ten, jehož dílo podle správného odhadu (secundum rectam aestimationem se rovná mzdě či odměně, při odměně však „de congruo" není rovnosti (aequalitas) mezi dílem a odplatou, a proto lze jen od štědrosti dárcovy očekávati, že díla bez nějaké odměny nenechá.[2])

Tak zasluhuje „de condigno" dělník umluvenou mzdu, vojín určený žold. Pak-li vojín se v bitvě vyznamenal nějakým neobyčejným hrdinským skutkem, pak jest zajisté slušno, aby ho vojevůdce za to ještě nějak jinak odměnil, ačkoliv vojín se nemůže dovolávati této odměny jakoby mu podle přísné spravedlnosti náležela.

Nadpřirozeně záslužný skutek „de condigno" a „de congruo", o který nám tu jediné běží, liší se od sebe ze čtyř důvodů. 1. Mezi záslužným skutkem „de condigno" a jeho odplatou jest proporce rovnosti, nikoliv sice rovnosti mathematické, nýbrž rovnosti správným odhadem oceněné, kdežto při záslužném skutku „de congruo" mezi skutkem a odplatou není této rovnosti. 2. Při záslužném skutku „de condigno" má osoba, která jej vykonala, právo na odměnu, a osoba v jejíž prospěch skutek byl vykonán, má povinnost odměnu za něj vyplatiti, kdežto při zá-

[1]) Cf. Egger, Euchir. Theol. dogm. spec. Edit. 3. Brix. 1894, p. 583.
[2]) In. II. dist. 27. qu. 1, art. 3.

služném skutku „de congruo“ přísluší odměna skutku dobrému jen z jakési slušnosti, a proto nemá ani osoba skutek ten vykonavší právo odměny žádati ani osoba, pro níž byl vykonán, není povinna jej odměniti. 3. Záslužný skutek „de condigno“ neomylně dochází odplaty, „de congruo“ však jen tenkráte, když lze této odplaty očekávati od blahovůle osoby, v jejíž prospěch skutek vykonán. 4. Neprostřední odměna záslužného skutku „de condigno“ záleží v životě věčném, což neplatí o záslužném skutku „de congruo“.

Meritum „de condigno“ jest zase dvojí: buď jest obecné (commune) neb povýtečné (per excellentiam). Zásluha v tomto druhém smyslu (per excellentiam) žádá, aby osoba si ji získala vlastními dobrými skutky, k nimž není jinak zavázána, a aby ji získala buď pro sebe aneb aspoň pro osoby, jež právně neb mravně zastupuje. A zásluhy této jest schopen jen Kristus mocí své unie hypostatické.

Obecně záslužný skutek pohřešuje sice těchto vlastností, nicméně, byl-li v milosti posvěcující Kristem nám zasloužené vykonán, nabývá touto milostí aspoň „in actu primo“ proporce k odměně slávy věčné.

K záslužnému skutku „de condigno“, směřujícímu k odměně slávy věčné a ke konání skutků k této slávě potřebných, jest třeba čtyř podmínek. 1. Aby osoba, jež si má zasloužiti svými skutky života věčného, byla „in statu viae“. Po smrti není nikdo zásluhy schopen; 2. aby tyto dobré skutky vykonala svobodně. Neboť skutek, k němuž jest člověk determinován, není sám v sobě mravně ani dobrý ani zlý, a proto ani záslužný; 3. aby byl skutek dobrý vykonán ve stavu milosti posvěcující. Neboť vnitřní hodnota skutku měří se podle ceny a důstojnosti osoby, která jej vykonala. Skutek jen tenkrát jest hoden nadpřirozené odměny, je-li sám nadpřirozený, čímž se stává jen milostí posvěcující; 4. aby skutku nadpřirozeně dobrému Bůh slíbil za odměnu život věčný, a aby osoba, jež skutek tento koná, jej také konala za účelem dosíci jím života věčného. Kde není slibu osoby, k jejíž cti skutek vykonán, že skutek nadpřirozeně odmění, a úmyslu se strany osoby skutek konající dojíti jím života věčného, nemá Bůh povinnosti skutek nadpřirozeně odměniti a osoba skutek konající nemá práva této odměny žádati. A teprv tímto slibem a úmyslem stává se skutek záslužným „de condigno“ „in actu secundo“.

Všechny tyto podmínky jsou vyplněny v Kristově díle vykupitelském, které jest zároveň dílem nekonečně záslužným.

Ačkoliv Kristus byl jako člověk jednak „comprehensor“, byl zároveň až do okamžiku, ve kterém jeho duše přesvatá se oddělila od těla, „viator“ a proto zásluhy schopen. Konal všecky své záslužné skutky od prvého okamžiku vtělení až do smrti svobodně. Neb Syn Boží, jak jsme již na jiném místě ukázali,[1])

podrobil se svobodně věčnému úradku Božímu, týkajícímu se našeho vykoupení. A v tomto úradku Božím byl již také zahrnut slib Boha Otce, že odmění jeho vykupitelskou činnost nadpřirozenými milostmi, kterých udělí nejen nám k naší spáse, nýbrž také jemu na oslavu jeho nejsvětějšího jména. A poněvadž lidská přirozenost Kristova byla pro hypostatickou unii obdařena nejvyšším stupněm milosti posvěcující, proto v životě Krista Pána byl každý skutek jeho pro svou nekonečnou cenu a důstojnost k slíbené odměně nejen úplně úměrný, nýbrž ji ještě nevýslovně převyšoval. Neboť jako zadostučinění Kristem za nás vykonané nebylo toliko vině naší přiměřené a rovné „secundum rigorem justitiae", nýbrž ji nekonečně ještě převyšovalo, tak i jeho zásluha nadbytečně nám zjednala všech nadpřirozených milostí a darů, jichž jest nám k životu věčnému třeba.

§ 82.

O předmětu zásluh Kristových.

O milostech, kterých Kristus zasloužil nám lidem.

„Status naturae per Christum reparatae" započal již v ráji ihned v tom okamžiku, jakmile Bůh slíbil našim rodičům Vykupitele. A proto všechny milosti, kterých se člověčenstvu padlému po celou dobu jeho života dostávalo a dostává, jsou milostmi, kterých mu Bůh pro zásluhy Kristovy uděluje.

Kristus zasloužil nám *a)* odpuštění hříchů, *b)* milost posvěcující, *c)* slávu věčnou, *d)* naše předurčení k milosti a slávě věčné, *e)* jakož i všechny skutkové milosti (gratias actuales), které naše ospravedlnění buď předcházejí aneb které nás v milosti posvěcující ospravedlněním nabyté udržují a zachovávají.

a) Kristus nám zasloužil odpuštění hříchů.

α) Pravdu tuto hlásá tak zřejmě Písmo sv., že stačí na její důkaz uvésti jen některé výroky sv. Jana a sv. Pavla. Tak píše miláček Páně: „On jest obětí smírnou za hříchy naše, ale nejen za hříchy naše, nýbrž za hříchy celého světa".[2]) A na jiném místě: „Milost vám a pokoj... od Ježíše Krista, jenž jest svědek věrný, prvorozenec mrtvých a kníže králů pozemských, jenž nás miluje a nás obmyl od hříchů našich krví svou".[3]) Sv. Pavel vyjadřuje tuto pravdu především jasně a zřejmě v listu k Římanům, v němž ukazuje, že všichni lidé, pohané i Židé, zhřešili a potřebují proto ospravedlnění, jehož se však nedostává ani Židům zachováváním zákona Mojžíšova, ani pohanům životem podle zákona přirozeného,

[1]) Str. 123 sldd.
[2]) I. Jan 2, 2.
[3]) Zjev. 1, 5.

nýbrž jen zásluhou Krista Pána, jak bylo již ve Starém zákoně předobrazeno. Stůjž zde jen jeden a to klassický výrok jeho. „Jako skrze jediného člověka", tak píše, „hřích přišel na tento svět a skrze hřích smrt, a tak smrt přišla na všecky lidi, v němž jsme všichni zhřešili ..., tím spíše milost Boží a dar v milosti jednoho člověka, Ježíše Krista přišly hojně na mnohé".[1])

A v následujících verších vyličuje sv. Pavel, že hřích Adamův nemá tolik moci k záhubě, jak dar milosti Kristovy k spáse. Adam přenesl na nás jen jediný hřích, hřích dědičný, Kristus však nám zasloužil odpuštění nejen hříchu dědičného, nýbrž i všech hříchů osobních a toto odpuštění nám zjednal svou poslušností, kterou vyplnil vůli Otce nebeského vzav na sebe všechny tresty, kterých člověk zasloužil jak pro hřích dědičný, tak i pro hříchy osobní. Svou smrtí učinil nejen zadost Otci nebeskému za urážku, kterou mu člověčenstvo hříchy svými učinilo, nýbrž zasloužil mu také odpuštění všech hříchů, kterých se proti majestátu Božskému dopustilo. Mezi skutkem, kterým Kristus Otci nebeskému učinil zadost, a mezi urážkou Boží, kterou měl usmířiti, byla úplná proporce, poněvadž cena zadostučinění Kristova byla nekonečná a mohla proto usmířiti nekonečně uraženého Boha. Proto Kristus vykonav dílo vykoupení člověčenstva, jak mu je Otec nebeský uložil, mohl na něm žádati, aby odpustil člověku vinu, které se proti němu hříchem dopustil, a Otec nebeský, jenž jest věrný ve slibech svých, nemohl mu vyplnění této žádosti odepříti.

Z toho patrno, že odpuštění hříchů, které nám Kristus zasloužil, nutně plyne ze zadostučinění, které za nás vykonal. Neboť právě tím, že zadostučiněním usmířil Boha na nás rozhněvaného pro urážku, které jsme se hříchy svými naproti němu dopustili, zasloužil nám odpuštění hříchů našich.

b) Kristus nám zasloužil také naše ospravedlnění záležející v milosti posvěcující.

Vina hříchu záleží v dobrovolné ztrátě milosti posvěcující. Jakmile však člověk dochází odpuštění hříšné viny, již tím také nabývá milosti posvěcující. Zasloužil-li Kristus člověku odpuštění hříchu, zasloužil mu také milosti posvěcující. „Kdokoli jej (Krista) přijali, dal jim moc státi se dítkami Božími, těm (totiž), kteří věří ve jménu jeho ... neboť Zákon byl dán skrze Mojžíše, milost (však) a pravda skrze Ježíše Krista".[2]) Důstojnost dítek Božích záleží v milosti posvěcující, kterou Kristus obnovuje a obrozuje přirozenost lidskou hříchem prvotným poskvrněnou a připodobňuje přirozenosti Božské. Zákon starý byl sice také milostí lidem danou, ale této milosti neudělo val sám o sobě, nýbrž ji toliko předobrazoval a na ni pouka-

[1]) Řím. 5, 12 sqq.
[2]) Jan 1, 12, 17.

zoval a připravoval. Teprv v Zákoně novém Kristus uděluje milost tuto, kterou nás činí dítkami Božími, svými spolubratry a spoludědici království nebeského.

A milosti posvěcující, jakož i všech ostatních darů v ní obsažených dostává se nám jen pro zásluhy Krista Pána, jak učí sv. apoštol Pavel, když píše k Římanům: „Ospravedlněni však bývají zdarma jeho milostí a to pro vykoupení v Kristu Ježíši".[1]) Jako nám Kristus zasloužil vykoupení z poroby hříchu a ďábla, tak nám také zasloužil posvěcení milostí svou. A podobně v listu k Efesským: „V něm (v Kristu) máme vykoupení skrze krev jeho, odpuštění hříchů podle přehojné milosti jeho".[2]) Jelikož každý hřích, nejen prvotný, nýbrž i každý hřích osobní záleží v zaviněné ztrátě milosti posvěcující, proto odpouští-li nám Bůh pro zásluhy Kristovy vinu hříchu, vrací nám také milost posvěcující hříchem ztracenou,

Že nám Kristus svou smrtí zasloužil nejen odpuštění hříchů našich, nýbrž i ospravedlnění skrze milost posvěcující, pravdu tuto definoval také sněm tridentský, jenž mezi příčinami působícími naše ospravedlnění uvádí také příčinu záslužnou (causam meritoriam), o níž praví: „Příčinou záslužnou jest nejmilejší Syn jeho jednorozený, Pán náš Ježíš Kristus, jenž zemřel za nás, když jsme byli ještě hříšníky (Řím. 5, 10) a pro velikou lásku, kterou nás miloval (Efes. 2, 4) svým přesvatým utrpením na dřevě kříže zasloužil nám ospravedlnění a zadost učinil Otci nebeskému".[3])

Pravda, že nám Kristus, měli-li jsme opět dojíti spásy věčné, musil zasloužiti nejen odpuštění, nýbrž i ospravedlnění, plyne také z důvodů theologických.

Mezi přirozeností a jejím posledním cílem musí býti úplná úměrnost (proporce). Proto nemůže člověk dosíci silami přirozenými cíle nadpřirozeného. A poněvadž Bůh po pádu prvých rodičů nezavrhl člověčenstva, jako zavrhl pyšné anděly, nýbrž z nekonečného milosrdenství se smiloval nad ním a opět ho určil k cíli nadpřirozenému, k němuž se stal po pádu pro ztrátu všech nadpřirozených darů naprosto neschopným, musil mu tyto dary vrátiti a tak mu umožniti opětné dosažení cíle nadpřirozeného. A mezi těmito dary stojí na prvém místě milost posvěcující, jež jest takořka nadpřirozenou přirozeností člověka touto milostí obdařeného. A jako nemůže člověk dosíci přirozenými silami cíle nadpřirozeného, tak nemůže nabyti těmito silami nové nadpřirozené přirozenosti synovství Božího, k němuž ho povznáší milost posvěcující. A právě proto musil se státi Syn Boží člověkem a tuto milost mu svou smrtí zasloužiti.

c) Kristus zasloužil člověčenstvu mimo milost posvěcující také všech potřebných milostí skutkových

[1]) Řím. 3, 24.
[2]) Efes. 1, 7.
[3]) Sess. VI., cap. 7.

Skutkové milosti má člověk třeba jednak α) aby se na ospravedlnění připravil, jednak β) aby v milosti posvěcující setrval až do konce.

α) Jest pravda samozřejmá, že žádná mohutnost přirozená nemůže konati skutků nadpřirozených. Aby člověk mohutností přirozenou mohl konati skutky nadpřirozeně dobré a záslužné, ať jsou záslužné „de condigno" aneb jen „de congruo", musí býti k tomu uschopněn nadpřirozenou milostí skutkovou.

Že nám Kristus zasloužil milostí skutkových, jichž jest nám třeba, abychom se na ospravedlnění připravili, učí zřejmě Písmo sv.

Tak píše sv. Pavel v listu k Efeským: „Veleben budiž Bůh a Otec Pána našeho Ježíše Krista, který nás požehnal v Krista všelikým požehnáním duchovním v nebesích".[1]) Praví-li sv. Pavel, že nás Bůh Otec požehnal v Kristu všelikým požehnáním duchovním, připisuje zásluze Kristově všechny milosti a dary, kterých k spáse duše potřebujeme, tedy nejen odpuštění hříchů a milost posvěcující, nýbrž i všecky milosti, jimiž se člověk hříšný připravuje na ospravedlnění, jako jest víra v Kristu, bázeň před tresty věčnými, naděje, lítost nad hříchy spáchanými a láska. Skutky tyto nejsou sice záslužné „de condigno", nicméně jsou nadpřirozeně cenné, poněvadž znenáhla odlučují od hříchu naši vůli a připravují nás na přijetí milosti posvěcující buď křtem sv. aneb dokonalou láskou Boží. Proto potřebujeme k těmto skutkům skutkových milostí nadpřirozených, kterých nám Bůh uděluje jen pro zásluhy Kristovy. Podobně píše v druhém listu k Timotheovi: „Nestyď se za svědectví o Pánu našem, ani za mne jako vězně, nýbrž spolutrp pro evangelium podle moci Boží, jenž nás vysvobodil a povolal (svým) povoláním svatým, ne podle našich skutků, nýbrž podle úradku svého a podle milosti, která nám byla dána v Kristu Ježíši před věčnými časy".[2]) Podle nauky sv. Pavla ustanovil Bůh věčným svým úradkem nás povolati a určiti ku spáse věčné a ke všem milostem a darům, jichž k dosažení této spásy potřebujeme. Při tomto povolání nepřihlížel k zásluham našim, nýbrž jen k zásluhám Kristovým. A povolání toto, ačkoliv má za poslední účel věčnou naši spásu, směřuje neprostředně ke všem skutkovým milostem, jichž jest nám k přípravě na ospravedlnění naše třeba. A jako tedy ospravedlnění samo jest dílem milosti Boží Kristem nám zasloužené, tak i přípravu na toto ospravedlnění jest na prvém místě připisovati milosti Boží Kristem nám zasloužené.

Tutéž pravdu vyjadřuje sv. Pavel také ve svém listu k Efeským, kde píše: „Milostí zajisté spaseni jste věrou (a to nikoli ze sebe, Boží jest to dar), nikoli ze skutků, aby

[1]) Efes. 1, 3.
[2]) II. Tim. 1, 9.

nikdo se nechlubil. Jeho zajisté jsme dílem, byvše stvořeni v Kristu Ježíši ke skutkům dobrým, které Bůh byl připravil, abychom v nich žili".[1]) Veškerá spása naše od počátku až do konce, tak učí sv. Pavel, jest dílem milosti Boží, kterou nám Bůh uštědřuje beze všech zásluh našich. A jako milost posvěcující jest objektivním (předmětným) prostředkem spásy naší, tak jest víra naše jejím prostředkem subjektivním (podmětným). Neboť bez víry, která jest podle sněmu tridentského základem a kořenem našeho ospravedlnění a naší spásy, nelze líbiti se Bohu. A této víry podle sv. Pavla nemáme ze sebe, nýbrž jest darem Božím. Dále praví sv. apoštol na místě uvedeném, že jsme byli Kristem stvořeni a proto že jsme dílem jeho. Dílem, stvořením Božím slujeme, nikoliv jen proto, že jako lidé máme od Boha přirozenost svou, nýbrž také proto, že jako křesťané jsme od Boha milostí jeho nadpřirozeně znovu stvořeni, přerozeni a obrozeni. A poněvadž toto nové naše stvoření děje se v Kristu Ježíši, nabýváme jeho zásluhou také všech milostí skutkových, které je nejen předcházejí, nýbrž i doprovázejí a dovršují. A abychom došli spásy věčné, pro kterou nás Bůh milostí Kristovou obrozuje a činí novým stvořením, musíme konati skutky nadpřirozeně dobré a jimi si zasloužiti slávy věčné. A i k těmto skutkům nám Bůh uděluje potřebných milostí pro zásluhy Krista Pána, jak později dokážeme ještě zevrubněji.

Že se nám jen pro zásluhy Kristovy dostává milostí skutkových k přípravě na naše ospravedlnění, definoval sněm tridentský za článek víry. Prohlásil totiž, že i počátek ospravedlnění lidí dospělých jest přičítati milosti Boží Kristem nám zasloužené, t. j. povolání, kterého se nám dostává beze všech našich zásluh, takže ti, kteří se od Boha svými hříchy odvrátili, pak-li s jeho vzbuzující a pomáhající milostí svobodně souhlasí a spolupůsobí, stávají se zase schopnými k dosažení svého ospravedlnění.[2]) Z definice této jest patrno, že lidé dospělí musí se na přijetí milosti posvěcující, kterou nabývají ospravedlnění, připraviti, a že i k této přípravě jim Kristus zasloužil potřebných milostí.

Tuto pravdu hlásají jednomyslně také ss. Otcové. Poněvadž běží zde o věc vlastně samozřejmou, stačí uvésti jen sv. Augustina. Ve výkladu sv. Jana: „Z plnosti jeho my všichni jsme obdrželi a to milost jednu za druhou",[3]) praví: „Z plnosti jeho jsme obdrželi předně milost a opět jsme obdrželi milost, milost za milost. A jakou milost jsme předně obdrželi? Víru. Neboť žijíce ve víře, žijeme v milosti. A jak jsme si této milosti zasloužili? Kterými předchodnými záslužnými skutky? Ať se nikdo neklame, ať se zahloubá do svého svědomí, ať stopuje v jeho úkrytu své myšlenky a po-

[1]) Efes. 2, 8, 9, 10.
[2]) Sess. 6, cap. 5.
[3]) Jan 1, 16.

zoruje řadu svých dřívějších skutků. Ať nehledí k tomu, čím jest, je-li vůbec něčím, nýbrž ať hledí k tomu, čím byl, než se něčím stal. A tu shledá, že není hoden, než trestu. A byl-li jsi hoden trestu, a přišel-li Kristus, ne aby hříchy tvé trestal, nýbrž aby ti je odpustil, pak ti udělena milost a nikoliv odměna".[1]) Slova tato jsou tak jasná, že nepotřebují výkladu.

Že nám Kristus zasloužil i milostí, kterých máme třeba ke skutkům a ctnostem předcházejícím naše ospravedlnění, plyne také z důvodů theologických.

Dílo našeho ospravedlnění jest dílem nadpřirozeným a proto přesahuje všecky naše přirozené mohutnosti. Mezi přirozeností a nadpřirozeností není vůbec proporce. Proto jest naprosto a metafysicky nemožno, abychom sobě sami zasloužili věčné spásy a prostředků potřebných k jejímu dosažení. Kdybychom však mohli svými přirozenými silami na své ospravedlnění se připraviti, pak bychom si mohli i ospravedlnění samého zasloužiti, i když ne „de condigno", pak aspoň „de congruo", a Bůh by byl již jaksi zavázán pro tuto kongruenční zásluhu naši uděliti nám milosti posvěcující, s níž spása naše zde na světě počíná. Ale toť jest Církví odsouzený blud Semipelagiánů, kteří tvrdili, že člověk může sám vlastními silami k Bohu se obrátiti, od něho vírou, nadějí a láskou odpuštění hříchů a udělení milosti posvěcující doufati a tak se na své ospravedlnění připraviti.

Jest sice pravda, že Bůh na hříšníku žádá přípravy na ospravedlnění. Avšak podle pravdy zjevené může se na ně připraviti jen milostí skutkovou, která jeho přirozené mohutnosti rozumu a vůle uschopňuje, konati skutky nadpřirozeně dobré a jimi si ospravedlnění samého „de congruo" zasloužiti. Než tato zásluha nepřísluší prvotně vlastním přirozeným silám člověka, nýbrž milosti Boží Kristem nám zasloužené, a teprv druhotně jest ji přičítati také součinnosti lidské. Touto naukou vyhýbá se Církev sv. dvojímu krajnímu bludu: pelagianismu, jenž naši spásu přičítá jen úsilí člověka, a lutheranismu, jenž veškeren nadpřirozený život dovozuje zase jen ze zásluhy Kristovy a vylučuje při tom veškeru součinnost lidskou. Církev sv. kráčí mezi těmito dvěma bludy střední cestou, učíc, že všech milostí od počátku až do konce dostává se nám výhradně pro zásluhy Kristovy, že však s těmito milostmi jest nám spolupůsobiti a tak se připraviti na přijetí nadpřirozeného života skrze milost posvěcující.

β) Ale Kristus nám zasloužil všech potřebných milostí, nejen abychom se na ospravedlnění připravili, nýbrž také abychom v něm až do konce setrvali.

Někteří theologové v novější době se domýšleli, že spravedliví zpravidla nepotřebují milostí skutkových aspoň k vykonání dalších skutků dobrých, poněvadž prý k tomu stačí

[1]) Trakt. 3. in Joann.

milost posvěcující sama s vlitými ctnostmi.[1]) Než podle sv. Tomáše, jehož v poslední době všichni theologové následují, jest i spravedlivým milostí skutkových třeba ke každému i sebe lehčímu dobrému skutku.

Neboť milostí posvěcující dostává se nám nadpřirozeného života a vlitými ctnostmi nadpřirozených mohutností ke konání skutků nadpřirozeně záslužných. Aby však tyto mohutnosti přešly v kon, k tomu samy nestačí. Nemá-li člověk těchto mohutností sám od sebe, nemůže od sebe míti ani konů čili skutků těmto mohutnostem přiměřených, poněvadž kon vyniká svou dokonalostí vždy nad pouhou potenci či mohutnost. Musí-li Kristus zasloužiti člověku milosti posvěcující a vlitých nadpřirozených habitů ctností: Božských, mravních a darů Ducha Sv., a fortiori musil mu také zasloužiti všech dalších milostí, aby v milosti posvěcující až do konce setrval. V milosti této může však jen tenkráte setrvati, když plní ve všem vůli Boží, což jest však nemožno bez skutkové milosti, jež nadpřirozené mohutnosti uvádí k přiměřeným skutkům, skutky tyto doprovází a dokončuje (gratia excitans, concomitans et subsequens).

Že i spravedlivým se dostává ke všem dobrým skutkům potřebných milostí jen zásluhou Kristovou, učí zřejmě Písmo sv. Ve známém podobenství, ve kterém Kristus přirovnává Otce nebeského k vinaři, sebe k vinnému kmeni a věřící k ratolestem, liší zcela zřejmě v díle naší spásy činnost Otcovu od činnosti své. Otec odřezuje z vinného kmene každou ratolest, která nenese ovoce, a ratolest, která nese ovoce, čistí, aby ho nesla ještě více. A jako vlévá vinný kmen svou rostlinnou mízu ratolestem a touto mízou budí a udržuje v nich jejich život a přivádí jej k úplnému rozvoji, jenž se jeví ve sladkém a lahodném ovoci, podobně i Kristus vlévá nám nadpřirozený život nejen vzhledem k jeho principu, nýbrž i vzhledem ke skutkům, kterými se zevně jeví. V tomto podobenství praví Kristus napřed záporně, že věřící „bez něho nemohou nic činiti“,[2]) a že ten, jenž v něm nezůstane, bude ven vyvržen, jako (nepotřebná) ratolest, kterou vinař od kmene odnímá, tak že uschne, a seberou ji a vrhnou na oheň a shoří,[3]) pak zcela zřejmě učí, že vzhledem k nadpřirozenému životu bez něho a jeho milosti nejsme ani nejmenšího skutku schopni, podobně jako ratolest od vinného kmene oddělená není vůbec života schopna. A poněvadž Kristus praví všeobecně, že bez něho nemůžeme nic činiti, nemohou bez milosti jeho ani hříšníci milosti posvěcující nabýti, ani spravedliví v ní setrvati.

Ale Kristus Pán tuto pravdu vyjadřuje tu také kladně, když praví: „Já jsem vinný kmen, vy ratolesti, kdo zůstává ve mně a já v něm, ten přináší mnoho ovoce“.[4]) Jen kdo

[1]) Cf. Schwetz: Compend. theol. dogm. Viennae 1863, p. 431 sq.
[2]) Jan 15, 5.
[3]) Ibid. 6. — [4]) v. 5.

žije v milosti posvěcující, skrze kterou zůstává v Kristu a Kristus v něm, jest schopen konati skutky nadpřirozeně dobré. Než skutků těchto nemůže konati bez skutkových milostí, uvádějících nadpřirozené potence vlité s posvěcující milostí do jejich přiměřených konů. A proto i těchto milostí dostává se lidem spravedlivým jen zásluhou Kristovou.

V tomto smyslu vysvětlují podobenství o vinném kmeni a ratolestech také církevní sněmy. Tak praví II. sněm arausikánský (r. 529): „Tak jsou ratolesti ve vinném kmeni, že mu samy ničeho neposkytují, nýbrž od něho život přijímají. Život jest totiž v ratolestech tak obsažen, že vinný kmen se s nimi sdílí o svůj životní princip, ale sám ho od nich nepřijímá... Byla-li ratolest odříznuta od vinného kmene, může z něho sice nová ratolest vypučeti, ale ta, která byla odříznuta, nemůže bez kmene žíti".[1]) A podobně sněm tridentský: „Poněvadž Kristus stále působí na spravedlivé jako hlava na údy a vinný kmen na ratolesti a touto působností předchází, doprovází a dokonává jejich dobré skutky, bez níž nemohou býti Bohu milé a záslužné, proto jest věřiti, že spravedlivým nic dále nechybí, aby těmito skutky, které v Bohu vykonali, úplně nevyhověli v tomto životě vůli Boží a svým času, pak-li v milosti zemřeli, sobě nezasloužili života věčného".[2]) Podle slov těchto potřebují spravedliví ke všem skutkům dobrým, jimiž jediné mohou v milosti až do konce života setrvati a života věčného sobě zasloužiti, neustálého vlivu milostí skutkových, kterými Bůh je povzbuzuje ke každému dobrému a pro nebe záslužnému skutku, při něm je až do jeho úplného vykonání doprovází. A milostí těchto zasloužil spravedlivým jediné Kristus.

§ 83.

Kristus zasloužil lidem jejich předurčení.

Předurčení naše záleží v úradku vůle Boží, jímž Bůh od věčnosti určil, uděliti nám v přítomném čase potřebných milostí a na věčnosti spásy[3]). Podle sv. Augustina jest předurčení Božskou předvědou a přípravou dobrodiní Božských, kterými s naprostou jistotou docházejí spásy všichni ti, kdokoliv jí docházejí (Est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicunque liberantur).[4]) Theologové rozeznávají dvoje předurčení: dokonalé a nedokonalé (praedestinationem completam et incompletam). Ono obsahuje v sobě všechny milosti pozemského a slávu věčného života, toto (nedo-

[1]) Cap. 24. Denzinger 197.
[2]) Sess. 6, cap. 16. Denzinger 809.
[3]) Sv. Tom. in I. Sent. dist. 40. qu. 1, art. 2.
[4]) De donopersever. cap. 14. n. 35.

konalé) však vztahuje se buď jen k milostem, aneb jen k slávě věčné.

Že si člověk nemůže žádné milosti nadpřirozené zasloužiti, plyne již z jejího pojmu. A proto se dostává člověku jen pro zásluhy Kristovy všech milostí jak jednotlivých, tak i souboru jejich, od prvé milosti, od které počíná příprava na ospravedlnění, a kterou bohoslovci podle příkladu II. sněmu arausikánského nazývají: „pium credulitatis affectum" až do poslední milosti, které má potřebí, aby v úplné odevzdanosti do vůle Boží odevzdal duši svou Tvůrci svému. A poněvadž Bůh vše, co na tomto světě v čase působí, odvěčným úradkem svým chtěl tak učiniti, nemůže býti nejmenší pochybnosti, že předurčení jednotlivých lidí pro milosti jak jednotlivé, tak i všecky dohromady má svůj jediný důvod v zásluhách Kristových. A poněvadž všech milostí nadpřirozených docházíme jen za tím účelem, abychom si jimi jako naprosto nutnými prostředky získali slávu věčnou, proto také předurčení v smyslu úplném a dokonalém, totiž jak k milosti tak i k slávě věčné, má svou příčinu jediné a výhradně v zásluhách Kristových. Pravda, že si milostí nadpřirozených a slávy věčné nemůžeme žádným způsobem zasloužiti a následovně že Bůh nám jich uděluje jen pro zásluhy Kristovy, náleží k nejzákladnějším pravdám zjeveným a jest proto „stricte de fide".

Co se týká předurčení pouze k slávě věčné, v této otázce se theologové rozcházejí. Někteří učí, že i toto předurčení jest výhradně jen účinek zásluh Kristových, kdežto jiní tvrdí, že Bůh jen ty lidi předurčil k slávě věčné, při kterých od věčnosti předvídal, že s milostmi pro zásluhy Kristovy sobě udělenými budou věrně spolupůsobiti, že v milosti Boží tímto spolupůsobením až do konce setrvají a tak si zaslouží slávy věčné. Podle tohoto názoru není naše sláva věčná jediné dílem zásluh Kristových, nýbrž také dílem našeho spolupůsobení.

Ostatně v nauce o předurčení našem otázka, zda-li Bůh nás určil pro slávu věčnou naprosto beze všeho zřetele k našim dobrým skutkům, aneb zda-li tak učinil, že od věčnosti předvídal tyto naše skutky, nepadá tak na váhu. „De fide" jest toliko, že naše předurčení k milosti a zároveň také k milosti a slávě jest připisovati jen zásluhám Kristovým a nikoliv zásluhám našim.

Tato pravda souvisí co nejtěsněji s veškerým dílem našeho vykoupení. Cíl, k němuž byli první rodiče a v nich veškero pokolení lidské při stvoření určeno, byl nadpřirozený. Hříchem však, kterého se v ráji první rodiče dopustili, stalo se však člověčenstvo k tomuto cíli naprosto neschopným, poněvadž ztratilo všechny dary a mohutnosti k dosažení jeho naprosto potřebné. Bůh však ho nezavrhl, nýbrž z nekonečného milosrdenství svého slíbil mu Vykupitele, jenž měl místo člověka tresty za hřích zasloužené vzíti na sebe, vytrpěním těchto trestů Otci nebeskému za urážku hříchem mu učiněnou učiniti zadost a člověku tímto zadostučiněním zasloužiti navrácení všech nadpřirozených darů,

které mu Adam přestoupením zákona Božího ztratil. A poněvadž Bůh podle věčného úradku svého chtěl hříšného člověka vzíti na milost a zajistiti mu dosažení věčné spásy jen pod tou podmínkou, že Syn jeho člověkem učiněný učiní mu za něho zadost a zjedná člověku navrácení všech potřebných prostředků k opětnému dosažení věčné spásy, proto veškero dílo vykoupení našeho závisí výhradně jen na zásluze Kristově. A této zásluhy nezmenšuje ani ta okolnost, že s milostmi skutkovými musíme sami spolupůsobiti, poněvadž i tato naše spolupůsobnost není výhradně dílem naším, nýbrž původně, základně a hlavně dílem milosti Boží, která naše přirozené síly a mohutnosti zdokonaluje, povznáší a tak nás uschopňuje, zasloužiti sobě ospravedlnění „de congruo" a po ospravedlnění „de condigno" život věčný. A poněvadž nejen zásluha „de congruo", nýbrž i „de condigno" jest hlavně a podstatně účinem milosti Kristovy, proto jest věčný úradek našeho předurčení nejen k milosti, nýbrž zároveň také ke spáse věčné výhradně připisovati jen zásluze Kristově.

Zde neplatí námitka, že Božský úradek našeho předurčení, jenž entitativně či bytně jest totožný se samou podstatou Božskou, nemůže býti účinem či dílem zásluh Kristových, které jsou něčím stvořeným a omezeným a proto nemohou býti fysickou příčinou našeho věčného předurčení.

Na vyvrácení této námitky jest přísně rozeznávati mezi Božským konem našeho předurčení a mezi jeho předmětem či terminem (výrazem). Kon předurčení našeho, jako každý kon, kterým Bůh působí na venek mimo svou bytnost, jest ovšem Bůh sám, jenž nemůže míti příčiny mimo sebe, která by ho mohla nějak fysicky určovati. Než jinak se má věc, přihlížíme-li terminativně k zásluhám Kristovým. Ačkoliv nejsou fysickou příčinou, která Boha k našemu předurčení určuje, jsou přece jeho důvodem a podmínkou. Bůh může na venek působiti buď naprosto, jako na př. stvořil tento svět, aneb může tuto působnost učiniti závislou na podmínce, kterou jest bytostem stvořeným vyplniti. A takto podmínečně nás předurčil k milosti a spáse. A poněvadž my koneční a hříšní lidé byli jsme neschopni vyplniti tuto podmínku, totiž nekonečnou urážku, kterou jsme mu hříchem učinili, odčiniti také nekonečným zadostučiněním, proto ve svém nevystihlém milosrdenství učinil svého Syna člověkem a uložil mu, aby za nás učinil mu zadost a tak nám zasloužil nejen odpuštění hříchu, nýbrž i všecky nadpřirozené dary, které nám Adam ztratil. Ačkoliv zásluha Kristova není fysickou příčinou, přece jest podmínkou a důvodem našeho věčného předurčení k milosti a k spáse (ad gratiam et gloriam).

§ 84.

„O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem."

A v ritu mešním klade Církev sv. do úst obětujícímu knězi při nalévání vody do kalicha slova: „Deus, qui humanae sub-

stantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti: da nobis per hujus aquae et vini mysterium, ejus divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps, Jesus Christus Dominus noster; qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus sancti Deus; per omnia saecula saeculorum. Amen." (Bože, jenž jsi lidskou přirozenost podivuhodně stvořil a ještě podivuhodněji obnovil, učiň nás skrze tajemství této vody a tohoto vína účastnými Božství toho, jenž na sebe přijati ráčil naše člověčenství, Ježíš Kristus, Pán náš, jenž s Tebou v jednotě Ducha Sv. jako Bůh žije a kraluje na věky věků. Amen).

Církev sv. nazývá již stvoření člověka podivuhodným. Neb Bůh povýšil člověka nad ostatní viditelné tvorstvo již tím, že jeho tělo svou všemohoucí tvůrčí mocí učinil neprostředně z hlíny a že tomuto tělu vdechl jednoduchou, rozumem a svobodnou vůlí obdařenou duši, které vtiskl dvojím způsobem svůj vlastní obraz. Způsobem přirozeným učiněn člověk obrazem Božím duchovostí, rozumností a svobodnou vůlí své duše. Ale mimo tento přirozený obraz učinil Bůh člověka ještě také svým obrazem nadpřirozeným, záležejícím v milosti posvěcující, kterou jej připodobnil své vlastní Božské přirozenosti a povýšil ho k důstojnosti adoptivních synů svých, určených po tomto vezdejším životě k neprostřednímu nazírání na tvář Boží a k věčné blaženosti z tohoto nazírání plynoucí. Ale Bůh ve své nevystihlé dobrotě nepřestal ani na důstojnosti synovské, jíž člověka učinil účastným. K nadpřirozené milosti posvěcující připojil jako její doplněk ještě také mnohé dary mimopřirozené, jež podle Zjevení Božího jsou čtyři: neporušenost (integritas), přejasná věda (praeclara scientia), nesmrtelnost těla (immortalitas corporis) a rajská blaženost (felicitas loci). Církev sv. přihlížejíc ke všem přirozeným, nadpřirozeným a mimopřirozeným milostem a darům, kterými Bůh původně obdařil přirozenost člověka, nazývá vším právem stvoření jeho podivuhodným. Podivuhodnost tato se především jeví v povýšení člověka do nadpřirozeného stavu milosti posvěcující a synovství Božího.

Poněvadž však Církev sv. nazývá Kristem vykonanou obnovu přirozenosti lidské hříchem porušené ještě podivuhodnější než její stvoření a nadpřirozené vyzdobení, již tím naznačuje, že Kristus člověčenstvu svým dílem výkupným zjednal mnohem více a mnohem drahocenějších darů, než mu Adam svým hříchem ztratil. A poněvadž k vykoupení jeho skrze Krista, Boha a člověka, a k obrodu jeho přirozenosti dal Bohu podnět hřích Adamův, proto Církev sv. přihlížejíc k přebohatým účinům výkupného díla Kristova a nevýslovně převyšujícím všechny neblahé následky hříchu Adamova velebí ve svatém zanícení vinu Adamovu, když na bílou sobotu při svěcení velikonoční svíce, pěje: „O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem".

Člověčenstvo poskvrnilo se dědičným hříchem, ztratilo nejen všechny dary nadpřirozené, jako milost posvěcující, ctnosti boho-

slovné, mravní a dary Ducha Sv., nýbrž také dary mimopřirozené svrchu uvedené a k tomu bylo ještě v darech přirozených, v rozumu a vůli, zraněno a seslabeno. Jak hrůzyplné následky měl hřích prvých rodičů v potomstvu jejich, o tom podávají obzvláště dějiny pohanských národů nejen před Kristem, nýbrž i po Kristu přesmutné doklady. Národové pohanští ztratili víru v Boha, Stvořitele a Zachovatele nebe i země, a vzdávali Božskou poctu slunci, měsíci, hvězdám, lidem, zvířatům, rostlinám, ano bůžkům, které si sami svým uměním z kovu, ze dřeva neb z hlíny vyrobili. Jak nízké bylo jejich náboženství, snad ještě nižší a nedůstojnější byl jejich mravní život. A přece Církev sv. nazývá vinu Adamovu, která se stala zároveň vinou naší, „vinou šťastnou" (felix culpa), ale ihned při tom připojuje: „quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem". Nazývá tedy vinu hříchu dědičného šťastnou, ne proto, že byla, jak se samo sebou rozumí, urážkou svrchovaného Boha, ani proto, že by byla účinkující příčinou (causa efficiens) příchodu budoucího Vykupitele, nýbrž toliko proto, že dala Bohu příležitost, prokázati člověčenstvu svou nekonečnou dobrotu za své bezmezné milosrdenství.

Následky hříchu prvotného byly pro člověčenstvo sice přesmutné, ale Kristus tyto následky v podstatě nejen odčinil, nýbrž povýšil člověčenstvo k důstojnosti, které by nikdy nebylo dosáhlo, kdyby by bylo navždy zůstalo ve stavu původní rajské svatosti a nevinnosti.

Na důkaz této pravdy nebude zajisté od místa, přirovnati k sobě stav rajské nevinnosti, který nazývají theologové „statum originalis justitae", ku stavu člověčenstva Kristem vykoupeného (status naturae per Christum reparatae) a aspoň tak v nejkrajnějších rysech naznačiti, že náš nynější stav, ve kterém po pádu prvých rodičů a po přislíbení budoucího Spasitele, pokud se týče, po jeho příchodu, žijeme, jest přese všecky útrapy a strasti, které jest nám snášeti, mnohem šťastnější a blaženější, než kdybychom dosud žili ve stavu rajské nevinnosti a to z mnohých důvodů:

1. Kdyby byl Adam nezhřešil, byli by všichni lidé přicházeli na tento svět v témže stavu, v jakém byli naši prarodiče od Boha původně stvořeni a postaveni v ráji, tedy ve stavu posvěcující milosti se všemi ostatními dary nadpřirozenými, jakož i mimopřirozenými. Přirovnáme-li tento stav k nynějšímu stavu hříchu, ve kterém se rodíme, a ke všem ostatním duševním a tělesným bídám a strastem, které jest nám po pádu Adama snášeti, pak ovšem nelze o vině Adamově říci: „O felix culpa". Než tu nesmíme míti na zřeteli pouze života vezdejšího, nýbrž musíme zároveň přihlížeti k životu věčnému a k slávě a blaženosti, která nás tam čeká. A pod zorným úhlem věčné slávy máme veškeru příčinu vině Adamově blahořečiti. Kdyby byl Adam nezhřešil, nebyl by se stal Syn Boží člověkem a jako Bůh a člověk hlavou veškerého pokolení lidského. Kristem

povýšena přirozenost lidská k samé důstojnosti Božské a člověčenstvo učiněno účastným věčné slávy a blaženosti, které sám Syn Boží požívá v království nebeském.

Člověk učiněn Kristu, Bohu a člověku, ve všem rovným s tím toliko rozdílem, že všechna důstojnost, všechna sláva a blaženost, které požívá Kristus jako jednorozený Syn Boží přirozeným právem, stává se údělem člověka z milostivé dobroty Boží. „In statu originalis innocentiae et sanctitatis" byli by potomci Adamovi rodili se sice jako přisvojení synové Boží (tanquam filii Dei adoptivi), ale nebyli by bývali údy mystického těla Kristova, neměli by Krista za hlavu, nebyli by z něho jako ratolesti z vinného kmene čerpali jeho boholidský život. „In statu originalis innocentiae et sanctitatis" byly by měly všecky dobré skutky lidské sice velikou cenu, jako skutky vykonané od přisvojených synů Božích, ale neměly by té ceny, jakou mají nyní. Neboť dobré skutky naše jsou v jistém smyslu skutky samého Krista, Boha a člověka, a proto mají cenu podobnou ceně boholidských skutků Kristových, podobně jako hrozny, které neprostředně ze sebe plodí vinné ratolesti, prostředečně a původně náležejí samému vinnému kmeni, který ze sebe v ratolesti vylévá svou rostlinou mízu a tak je uzpůsobuje vydávati ze sebe listí, květ a konečně sladké ovoce.

A již z tohoto důvodu můžeme vším právem s Církvi sv. velebiti vinu Adamovu.

2. Kdyby byl Adam nezhřešil, byli by všichni jeho potomci, jak jsme již pravili, přicházeli na tento svět v témže stavu, v jakém byl Adam původně od Boha stvořen, tedy „in statu gratiae justificantis". Z toho však nikterak neplyne, že by byli bývali nemohli již zhřešiti. Neb jako Adam zhřešil, tak by byli mohli všichni jeho potomci své svobody zneužiti a hříchu se dopustiti. Rozdíl byl by jen v tom záležel, že by v případě, kdyby byl Adam nezhřešil, hříchy jeho potomků byly toliko jejich osobními hříchy a proto na jejich potomstvo nepřecházely.

Mnozí věřící se domnívají, kdyby byl Adam nezhřešil, že by byli pak všichni lidé celý život v milosti posvěcující setrvali a požívali rajské blaženosti a pak bez smrti se dostali do království nebeského. Ačkoliv Cirkev sv. v této otázce dosud nerozhodla, přece jest podle našeho soudu zcela nesprávný názor o naprosté nehřešitelnosti potomků Adamových. Jako Adam přese všecky nadpřirozené a mimopřirozené dary zhřešil, byli by všichni jeho potomci bývali možnosti hříchu podrobeni, a jest více než pravdě podobno, že by byli mnozí a mnozí osobních těžkých hříchů se dopouštěli.

Tolik jest však jisto, že by byl Syn Boží člověkem učiněný za ně neučinil zadost. Neboť, jak jsme již dříve pravili, jest všeobecná víra v Církvi potvrzena mnohými výroky Písma i ss. Otců, že by se Syn Boží nebyl stal člověkem, kdyby byl Adam

nezhřešil. Kdo by byl tedy za jejich hříchy učinil zadost? Hříšníci sami nebyli by mohli toto zadostučinění vykonati, leč by byl Bůh se spokojil s pouhou jejich lítostí a nežádal na nich zadostučinění výstižného (adaequatam satisfactionem). To jest však vzhledem k přísnosti, jakouž Bůh trestal hřích padlých andělů a jakouž i za hřích prvými rodiči spáchaný žádal pro nekonečnou urážku sobě učiněnou zadostučinění nekonečného, více než problematické. Proto můžeme vším právem tvrditi, že jest velmi pravdě podobno, že by se byli všichni lidé, kteří by byli osobně zhřešili, minuli se spásou věčnou. Ovšem jest to jen naše subjektivní mínění, které se však opírá o důvody theologické, jejichž platnosti nelze tak jednoduše popříti.

Poněvadž ve stavu „naturae reparatae" Kristus učinil zadost za všecky lidi, i kdyby se byli dopustili nejtěžších hříchů, a tak zjednal všem bez rozdílu možnost dosíci věčné spásy, proto z tohoto důvodu jsme šťastnější, než by byli bývali přemnozí potomci Adamovi, kteří by byli „in statu originalis innocentiae et sanctitatis" osobními těžkými hříchy milost posvěcující ztratili. „O felix culpa!"

3. Všechny nadpřirozené milosti, kterých se od Boha prvním rodičům v ráji dostalo, a kterých by se byli stali účastnými všichni jejich potomci, kdyby byl Adam s Evou přikázání Boží zachovali, byly tak zvané „gratiae Creatoris", t. j. milosti, kterých jim Bůh toliko ze své nekonečné dobrotivosti udělil. Milostí však, kterých se nám dostává „in statu per Christum reparatae", nejsou pouze projevem a účinem Božské dobroty, nýbrž zároveň také ovocem zásluhy Krista Pána. Ačkoliv na tyto milosti nemáme sami naprosto žádného práva a Bůh není také žádným způsobem povinen, nám jich uděliti, přece vzhledem k zásluhám Kristovým můžeme se vší důvěrou od Boha očekávati, že nám těchto milostí nikdy neodepře, kdykoliv jich na něm náležitě budeme žádati.

Vždyť Božský Spasitel nás sám slavně ujišťuje: „Amen, amen, pravím vám: budete-li zač prositi Otce svého ve jménu mém (t. j. v mém duchu a smyslu pro mé zásluhy), dať vám".[1]) Pro zásluhy Kristovy býváme od Boha vždycky vyslyšeni, kdykoliv se za nějaký dar duševní neb tělesný, nadpřirozený neb přirozený modlíme náležitě, t. j. když se, jak praví katechismus, modlíme za to, co jest ke cti a chvále Boží a k našemu spasení, když se modlíme ve jménu Pána Ježíše, t. j. když skládáme všecku důvěru v zásluhy Ježíše Krista a když se modlíme nábožně, pokorně a důvěrně, s odevzdaností do vůle Boží a vytrvale. Kdykoliv v důvěře v zásluhy Kristovy způsobem uvedeným se modlíme, pak se vůle naše stává v mravním smyslu vůlí Boží, a poněvadž vůle Boží jest všemohoucí, má v této všemohoucnosti účast i vůle naše. A všemohoucí vůle Boží

[1]) Jan 16, 23.

jež jest zároveň také vůlí naší, docházíme všech Božských darů, kterých máme potřebí jak pro život věčný, tak i časný. Toto sjednocení vůle naší s vůlí Božskou jest však jen možno skrze milost, kterou nám Kristus zasloužil. „O felix culpa!"

4. Jest sice pravda, kdyby byl Adam nezhřešil, že bychom vůli Boží a přikázání její velmi snadně plnili, necítíce ve své přirozenosti žádného odboje její tělesné stránky proti stránce duchové a duchové stránky proti vůli Boží, kdežto nyní převládá v nás nezřízená smyslnost, kterou jen s napjetím všech duševních sil za pomoci milosti Boží můžeme ovládati a vůli Boží podřizovati. Každý člověk musí, chce-li žíti podle vůle Boží, stále sám nad sebou státi na stráži a bdíti po celý svůj život nad každou svou myšlenkou, nad každým svým citem, předsevzetím a skutkem. Život člověka jest ustavičný boj proti žádosti těla a žádosti očí a pýše života.[1]) Přirovnáme-li tedy snadnost dobrých skutků „in statu originalis innocentiae et sanctitatis" k stálému urputnému boji, který jest nám po celý život bojovati, chceme-li podle vůle Boží žíti a dobrými skutky zasloužiti sobě blaženosti nebeské, pak na prvý pohled zdá se, že bychom byli mnohem šťastnější a blaženější, kdybychom žili ve stavu rajském, v jakém první naši rodiči žili před pádem svým.

Každý skutek dobrý jest však před Bohem tím záslužnější, čím větších obětí na nás žádá. Všechny dobré skutky naše „in statu naturae originalis inocentiae et justitiae" byly by bývaly tak lehké a snadné, jako jsou nám nyní lehká všecka tak zvaná „officia naturae". jako jest jísti a píti, spáti atp. A proto by byla také zásluha jejich, právě pro jejich přirozenou snadnost a příjemnost, jen nepatrná, kdežto obtížné boje, za jakých nyní „in statu naturae per Christum reparatae", plníme vůli Boží, nevýslovně zvyšuje každý náš dobrý skutek a zásluhu jeho. Čím prudší boj, tím skvělejší vítězství a čím skvělejší vítězství, tím hojnější a bohatší odměna. A při tom jest ještě také na zřeteli míti, že každý náš dobrý skutek vykonaný podle slov Páně: „Já jsem vinný kmen, vy (jste) ratolesti, kdo zůstává ve mně a já v něm, ten přináší plodu mnoho, neboť beze mne nic nemůže se činiti",[2]) jest předně a hlavně skutkem Kristovým a teprv na druhém místě skutkem naším. A poněvadž jest hlavně skutkem Kristovým, proto každý skutek náš „in statu naturae per Christum reparatae" svou vnitřní cenou a zásluhou nekonečně vyniká nad skutky, které by potomstvo Adamovo konalo ke cti a chvále Boží a ku své vlastní spáse, kdyby bylo zůstalo „in statu originalis innocentiae et sanctitatis". Náš nynější život, nazíráme-li na něj jen s přirozeného stanoviska, jest ovšem trpký a bídný. Ale žijeme-li ve spojení s Kristem jako údové s hlavou, pak jest prozářen nebeskou krásou. Život náš jest životem Kristovým a život Kristův jest životem

[1]) I. Jan 2, 16.
[2]) Jan 15, 5.

naším. Jak Kristus z lásky k nám se obětoval, tak i my, snažíme-li se jeho lásku spláceti zase láskou, necítíme tíže kříže, který jest nám za Kristem nésti. Láska ku Kristu nám tíži jeho ulehčuje a oslazuje, jak sám u sv. Matouše praví: „Jho mé jest sladké a břímě mé jest lehké".[1]) I tu platí v pravdě: „O felix culpa".

5. Kdyby byl Adam nezhřešil, pak by bylo potomstvo jeho po něm dědilo nejen dary ve vlastním smyslu nadpřirozené, milost posvěcující, Božské a mravní ctnosti a dary Ducha Sv., nýbrž i dary mimopřirozené; neporušenost přirozenosti lidské, skvělou vědou, tělesnou nesmrtelnost a rajskou blaženost.

Kristus zjednal nám sice způsobem nadbytečným dary nadpřirozené, nikoliv však také dary mimopřirozené. A proto jest nám „in statu naturae per Christum reparatae" zakoušeti jak na duši, tak i na těle všech trestů, které Bůh nad Adamem pro jeho neposlušnost vyřkl. Jest nám zakoušeti mimo nezřízenou žádostivost velikého zatemnění rozumu, které poznání pravdy nám velice znesnadňuje, jest nám zakoušeti přemnohých tělesných a duševních bolestí a strastí a konečně tělesné smrti, největšího zla vezdejšího života.

I z tohoto důvodu se zdá, jakoby byl Kristus svým utrpením a svou smrtí nenapravil všeho, co Adam hříchem pokazil, a nenahradil nám plnou měrou, oč jsme vinou jeho byli připraveni. Ano, přirovnáme-li rajský stav prvých rodičů před hříchem k bezmeznému moři lidských bíd a strastí, v němž nyní vpravdě toneme, tu by mohl snad někdo namítati, že ďábel, jenž svedl prvé naše rodiče a způsobil nám nesčetný počet nejrůznějších bolů a strastí, byl mocnější, než Kristus, jenž odčinil jen jednu část zla, které ďábel hříchem Adamovým v život lidský uvedl, totiž hřích a ztrátu spásy věčné, druhé části jeho však odčiniti a odstraniti nemohl.

Než tato námitka ihned mizí, jakmile na ni popatříme pod zorným úhlem věčnosti. Neboť všecka fysická zla, která Adam hříchem svým na člověčenstvo uvedl, Kristus posvětil milostí svou a poskytl mu skrze ně příležitost konati mnohé heroické ctnosti, jako jest pokora, trpělivost, láska k nepřátelům atp. „In statu originalis innocentiae et sanctitatis" nemělo by člověčenstvo hrdinných mučedníků, nemělo by světců a světic Božích, jejichž svatost Bůh sám dosvědčil a potvrdil divy a zázraky. Člověčenstvo by žilo beze všeho sebezáporu, ale proto také bez stálého úsilí o vlastní sebezdokonalování, k němuž „in statu naturae per Christum reparatae" nejen nezřízená smyslnost a mnohá jiná fysická zla krušící bez ustání život náš poskytují nám v každé chvíli hojnou příležitost. A uvážíme-li, že každým dobrým skutkem vykonaným v milosti posvěcující okrašlujeme vždy jako novým drahým kamenem korunu své věčné slávy, pak vším právem můžeme s Církví sv. volati: „O felix culpa".

[1]) Mat. 11, 30.

6. Také můžeme tvrditi, že „in statu naturae per Christum reparatae" známe mnohem dokonaleji a všestranněji Boha a vlastnosti jeho, než by je bývalo člověčenstvo znalo, kdyby bylo žilo v témže stavu rajském, v jakém Adam žil před hříchem. Nebo vtělením a smrtí Syna Božího poznali jsme nejen Božskou lásku, nýbrž také Božské milosrdenství, Božskou moudrost a moc, o níž prví rodiče před hříchem neměli ani potuchy. Že Bůh tak miloval člověka hříšného, že na jeho spásu na smrt vydal svého jednorozeného Syna, o tomto nekonečném milosrdenství, spojeném s nekonečnou moudrostí, která vymyslila a provedla vykoupení člověčenstva skrze Syna Božího, člověkem učiněného, o těchto vlastnostech nemělo by zajisté člověčenstvo žijící „in statu originalis innocentiae et sanctitatis" správného ponětí. A poněvadž Syn Boží svým zjevením zmíněných vlastností Božských nám odhalil samu podstatu Božskou a umožnil nám jasnější a hlubší poznání její, dal nám také přemocný podnět ke konání přemnohých ctností, především k vděčnosti a lásce k Bohu.

Vědomí, že Bůh se nad námi ve svém nekonečném milosrdenství smiloval, ačkoliv jsme tohoto smilování nejen nebyli hodni, nýbrž byli ho positivně nehodni, jest pro nás přemocnou pružinou, pudící nás, abychom z celého srdce, z celé duše, z celé mysli a ze všech sil svých Bohu spláceli jeho neskonalou lásku zase láskou, jíž jest vůbec srdce naše schopno. Kdyby bylo potomstvo Adamovo setrvalo v původní rajské nevinnosti a svatosti, tohoto přemocného podnětu vzpružujícího je k vděčnosti a lásce k Bohu by bylo nemělo. I tu má Církev sv. příčinu, prohlašovati vinu Adamovu za vinu šťastnou. „O felix culpa".

7. Nepřímně velebí vinu Adamovu samo Písmo sv. Tak praví sv. Pavel: „Avšak ne tak, jako s pádem, jest také i s darem; neboť jest-li pádem toho jednoho (Adama) zemřelo jich mnoho, tím spíše milost Boží a dar v milosti jednoho člověka, Ježíše Krista, přišly hojně na mnohé",[1])

Podle slov apoštolových nám Kristus zasloužil více nebeských milostí a darů, než jich nám Adam svým hříchem ztratil. Adam uvalil na lidstvo svým pádem jen jeden hřích, hřích dědičný, Kristus však svou smrtí zasloužil nám odpuštění nejen hříchu dědičného, nýbrž i všech osobních hříchů. Adam zavinil vládu tělesné smrti, Kristus nejen sám smrt překonal svým z mrtvých vstáním, nýbrž pojistil a zaručil nám také naše slavné z mrtvých vstání.

Adam mohl hříchem svým nám ztratiti jen dary, které mu Bůh z pouhé lásky k jeho přirozenosti připojil. Pak-li však Kristus, jak praví sv. apoštol, více darů nám zasloužil, než nám Adam ztratil, pak nynější náš stav jest přese všecky tělesné a duševní

[1]) Řím. 5. 15.

kříže a strasti šťastnější a blaženější, než kdybychom nyní žili jako Adam před hříchem ve stavu rajské spravedlnosti. I tu má Církev sv. pravdu, volá-li: „O felix culpa!“

8. „Status naturae per Christum reparatae“, obsahuje v sobě také obcování svatých, ku kterému náleží *a)* církev bojující, neb jak předkové naši říkali, rytířující zde na zemi, *b)* vítězná v nebi a *c)* trpící v očistci.

Členové těchto tří odvětví jedné a téže Církve tvoří jediné duchovní tělo, jehož hlavou jest sám Kristus. A jako ve fysickém těle všichni údové mezi sebou se podporují, tak se děje podle učení Církve sv. nejen mezi jednotlivými členy každého odvětví všeobecné Církve, nýbrž i mezi jejími jednotlivými odvětvími. Tento vzájemný poměr, který Církev sv. nazývá obcováním svatých, záleží v Církvi bojující v tom, že všichni její údové jsou vzájemně účastni účinu mše sv., všech svých modliteb a jiných dobrých skutků. A obcování naše s Církví vítěznou záleží v tom, že svaté ctíme a vzýváme, svatí pak že za nás u Boha orodují. A duším Církve trpící pomáháme modlitbou, dobrými skutky, odpustky a obzvláště obětí mše sv., ony pak za nás, jak doufáme, u Boha prosí. A toto vzájemné obcování potrvá v Církvi až do skonání světa a dosáhne svého konečného dovršení po posledním soudu v království nebeském, ve kterém všichni lidé zemřelí v milosti posvěcující, ústy své hlavy Ježíše Krista, Boha a člověka, budou Bohu trojjedinému prozpěvovati na věky ve vzájemné lásce Svatý, Svatý, Svatý.

Kdyby bylo člověčenstvo setrvalo v rajské nevinnosti, nemělo by Krista za hlavu, nebylo by proto jeho duchovním tělem, v němž jeho jednotliví údové sobě navzájem slouží a se podporují, aby všichni jednou došli blaženosti věčné. I tu platí vpravdě: „O felix culpa!“

9. Další přednost člověčenstva Kristem vykoupeného plyne ze samého jeho díla vykupitelského.

Kristus nepřestal na tom, že za člověčenstvo svou smrtí Otci nebeskému učinil zadost, nýbrž postaral se také o to, aby ovoce jeho vykoupení až do skonání světa veškerému člověčenstvu se přivlastňovalo. Za tím účelem založil Církev sv., přenesl na ni svůj trojí úřad, jímž člověčenstvo vykoupil, úřad učitelský, kněžský a pastýřský.

Božský Spasitel svěřil Církvi drahocenný poklad své nebeské nauky a milosti, a aby tento poklad v jeho Božské ryzosti a neporušenosti zachovala a z něho až do skonání světa věřícím k jejich spáse čerpala, obdařil ji darem neomylnosti. Ss. svátostmi připravil jim ve všech jejich duševních potřebách nebeskou pomoc, posilu a útěchu, aby nepodlehli pokušením nezřízené smyslnosti, nýbrž aby stále mysl svou povznášeli k nebeským metám nadpřirozeného života. V Církvi Kristus ustavičně žije a jejími svátostmi stále působí a to nejen v její všeobecnosti, nýbrž

v každém jednotlivém člověku. Proto jest každý člověk v jistém smyslu „alter Christus", jenž Syna Božího, Boha a člověka, ve svém životě znázorňuje a obráží. V každém člověku Kristus bojuje, trpí, ale také vítězí. Důstojnost člověka v milosti posvěcující postaveného podobá se samé důstojnosti Kristově, a proto jest nám zde na světě tajemstvím tak nevystižným, jako jest důstojnost samého Syna Božího, člověkem učiněného. A také s tohoto stanoviska převyšuje důstojnost člověka ve stavu „naturae per Christum reparatae" důstojnost, jaké by se bylo dostalo veškerému pokolení lidskému, kdyby byl praotec náš v ráji nezhřešil. Ve stavu rajské nevinnosti byli by sice lidé bývali přisvojenými syny Božími, ale nikoliv také druhými Kristy, v nichž by býval Syn Boží stále obnovoval své vtělení, celý svůj život a svou smrt, jakož i své slavné z mrtvých vstání. „O felix culpa!"

10. Největší blaho a štěstí, jehož se nám skrze Krista dostává, záleží v Nejsvětější Svátosti Oltářní. V této svátosti nejen Kristus dlí stále mezi námi podle svého Božství a člověčenství, nýbrž spojuje se s námi tak úzce, že se stává naším pokrmem a nápojem, kterým Kristus nás v sebe proměňuje. A proměňuje-li naše smrtelné tělo ve své oslavené tělo, dává nám záruku, že i my jednou slavně vstaneme z mrtvých, a že pak s ním budeme jako údové jeho těla na věky požívati slávy, o které sv. Pavel praví: „Čeho oko nevidělo, ani ucho neslyšelo, ani na srdce lidské nevstoupilo, (jest to) co Bůh připravil těm, kteří ho milují".[1])

Blaho a štěstí, kterého nás Kristus činí účastným v Nejsvětější Svátosti oltářní převyšuje všecky naše představy a pojmy. V této Svátosti prokazuje nám Kristus tolik lásky, že svým lidským, třeba i milostí Boží osvíceným rozumem nikdy nevystihneme její hloubi, výše a šíře. Tu nám nezbývá, než v němém úžasu nice se jí kořiti a Krista z nejhlubších útrob srdce svého prositi, aby paprskem své nebeské milosti zažehl naše vlažné, ba snad i studené a ledové srdce a roznítil v něm aspoň slabý plamínek lásky, kterou bychom mu aspoň poněkud spláceli nekonečnou jeho lásku, kterou nám v této Svátosti prokazuje. „O felix, immo o felicissima culpa!"

11. Konečně jest nám připomenouti ještě poslední výsadu, kterou vynikáme nad Adama v ráji a nad veškero člověčenstvo, kdyby bylo setrvalo v rajské nevinnosti. A touto výsadou jest Matka Boží. Církev sv. honosí se mnohými svatými matkami a pannami, ale nezná mimo Matku Boží ani jediné ženy, která by byla zároveň matkou a pannou. A tato Matka-Panna jest Matkou Syna Božího, jenž z ní se jako člověk narodil. A proto Božská jeho důstojnost přechází ze Syna i na Matku jeho. V Panně Marii má člověčenstvo nejdokonalejší a nejzářnější ideál jak

[1]) I. Kor. 2, 9.

Matky, tak i Panny. Vylíčiti jen přibližně nebeský vliv, jaký tento ideál Matky a Panny měl, má a bude míti na život člověčenstva, bylo by tolik, jako psáti dějiny Církve sv. a obnovy tvářnosti země, jakou Církev sv. v dějinách člověčenstva způsobila. A tato ideálně vznešená Matka a Panna jest také Matkou naší, která nás miluje s celou horoucí láskou svého mateřského srdce. Míti matku tak vznešenou a mocnou, jakou jest Matka Boží, jest milost a štěstí, jakého se nemůžeme ani domysliti. A poněvadž by člověčenstvo, kdyby žilo ve stavu rajské nevinnosti, nemělo této Matky, proto máme my křesťané plné právo s Církví sv. blahořečiti vině Adamově, která nám dala nejen Božského Spasitele, nýbrž i Božskou Matku jeho. „O felix culpa!"

Hříchem Adamovým rozevřela se hluboká propast mezi Bohem a člověkem. Propast tato Kristem vyplněna a člověčenstvo s Bohem smířeno způsobem, jenž vydává nejskvělejší svědectví o nekonečném milosrdenství Božském. V tomto milosrdenství mají všechny tři Božské osoby své účastenství. Bůh Otec nemohl již větší měrou projeviti své všemohoucnosti a lásky, než že svého jednorozeného Syna vydal na vykoupení hříšných svých tvorů. Syn Boží jako osobní Moudrost Otcova nemohl vymysliti nad vykoupení člověčenstva skvělejšího způsobu, než že se stal člověkem, aby ve své lidské přirozenosti učinil uraženému majestátu Božskému zadost a tímto zadostučiněním člověku nejen zase zjednal všechny ztracené nadpřirozené milosti a dary, nýbrž i mnohé jiné ještě k nim přičinil. A Duch Sv. nemohl rovněž projeviti podivuhodnějším způsobem své lásky, než že stále přivlastňuje člověčenstvu milosti a dary Kristem mu zasloužené. V řádu „naturae per Christum reparatae" vyčerpal Bůh takořka, jak praví sv. Tomáš, svou všemohoucnost, svou lásku, své milosrdenství a svou moudrost. Vyčerpal svou všemohoucnost, neb nemohl lidské přirozenosti k větší ještě důstojnosti povýšiti, než ji povýšil vtělením Syna svého. Vyčerpal svou lásku a své milosrdenství. Nemohl více pro člověka učiniti, než že za něho svého Božského Syna na smrt vydal. Vyčerpal svou moudrost, neb spojil v osobě Kristově dva naprosté protiklady: nekonečnost přirozenosti Božské s konečností přirozenosti lidské. Ačkoliv jsou to samá tajemství, jež převyšují náš rozum, přece již z toho, co nám Zjevení Boží o nich praví, můžeme aspoň přibližně poznati, že Církev sv., blahořečí-li vině Adamově, vyjadřuje nekonečnou vyvýšenost člověčenstva Kristem vykoupeného nad řád rajské nevinnosti.

Toť jsou jen slabé črty, kterými jsme se snažili aspoň v nejkrajnějších obrysech naznačiti přednost stavu člověčenstva Kristem vykoupeného před stavem rajské nevinnosti, ve kterém by všichni byli se rodili, kdyby byl praotec náš v ráji nezhřešil. Jak patrno, není tím tato přednost úplně vystižena a vyčerpána. Neboť tato přednost jest právě tak nekonečná, jako jest nekonečný rozdíl důstojnosti, kterou Kristus jako Bohočlověk vyniká

nad pouhým člověkem, třeba v milosti posvěcující postaveným. Přirovnejme vtěleného Syna Božího k Adamovi postavenému v rajské milosti a nevinnosti a pak si budeme moci utvořiti aspoň přibližný pojem o rozdílu mezi stavem „naturae per Christum reparatae" a stavem „originalis justitiae et sanctitatis". A poněvadž tento rozdíl jest nekonečný, proto jest také nekonečný počet předností a výsad, kterými Kristus, Bůh a člověk, zahrnuje vykoupené člověčenstvo. V pozemském životě nevýslovné blaho a štěstí, kterého se nám od Boha pro zásluhy Kristovy dostává, obráží se zrakům našim jako v matném zrcadle. Teprv v království Božím, až budeme na Boha Otce, Syna vtěleného, a Ducha Sv. neprostředně tváří v tvář patřiti, zazáří nám v plné své velebnosti vyvýšenost člověčenstva Kristem vykoupeného nad rajský stav, do něhož Tvůrce člověka po jeho stvoření postavil.

A patříme-li na bídy a strasti našeho pozemského života pod zorným úhlem nebeské odplaty, našim dobrým skutkům Kristem pro jeho zásluhy slíbené, pak má život náš tolik nebeského světla a tepla, že stojíme takořka u brány nebeské a cítíme předběžně při všech svých křížích a strastech, které jsou zde na světě naším údělem, blaho a štěstí, ve kterém se kůry andělské a sbory světců a světic Božích ve slávě věčné na věky kochají.

§ 85.

O zásluhách, které Kristus získal sobě jako člověku.

a) Kristus sobě zasloužil oslavy svého nejsvětějšího jména.

α) Tak svědčí samo Písmo sv.

Sám Božský Spasitel pravil po svém z mrtvých vstání na cestě do Emaus k dvěma učedníkům, kteří nevěřili ženám svědčícím, že viděly Krista z mrtvých vstalého: „Zdaliž nemusil to Kristus trpěti a tak vejíti do slávy své?"[1]) Pravil-li, že musil trpěti a tak vejíti do slávy své, pak zcela zřejmě prohlásil, že utrpení bylo příčinou, kterou si zasloužil slávy své. A slávou touto jest především jeho vzkříšení, pak na nebe vstoupení, sezení na pravici Boha Otce a poslední soud, který jako člověk bude jednou konati.

Sv. Pavel vytýká ještě jasněji tuto zásluhu, když píše k Filipenským o nebeské slávě Kristově: „Ponížil sebe sama, stav se poslušným až k smrti, a to smrti kříže. Proto také Bůh povýšil ho a dal mu jméno, kteréž jest nade všecko jméno, aby ve jménu Ježíšově pokleklo všecko koleno, nebešťanů, pozemčanů i těch, kteří jsou v podsvětí a aby

[1]) Luk. 29, 26.

každý jazyk vyznal, že Pánem jest Ježíš Kristus ke slávě Boha Otce".[1]) Podle slov apoštolových dal Bůh Otec Kristu za to, že se ponížil až k smrti kříže, jméno, t. j. důstojnost, převyšující veškeru důstojnost bytostí stvořených, která v tom záležela, že ho jako člověka vzkřísil, vzal na nebesa a posadil na pravici své, aby se jemu veškeří tvorové klaněli a vyznávali jeho svrchované panství, a aby úcta, které se mu ode všeho tvorstva dostane, sloužila ke cti a chvále Boží (εἰς δόξαν θεοῦ πατρός, jak praví text řecký). Vulgata praví: „quia Dominus Jesus Christus in gloria est Dei Patris" (poněvadž Pán Ježíš Kristus jest ve slávě Boha Otce), t. j. poněvadž se Pánu Ježíši Kristu i jako člověku dostane téže slávy, které požívá Bůh Otec. A této slávy mu udělil Otec nebeský proto, že se ponížil až k smrti kříže. Mezi jeho ponížením a oslavou není tedy jenom poměr časového postupu, nýbrž poměr příčin k účinu, takže ponížení jest záslužnou příčinou jeho oslavy. Jak řecký text správněji, než Vulgata, praví, směřuje sláva Kristova a tedy také poznání a vyznání slávy té k slávě Otcově, poněvadž Kristem obnoveno bylo poslušenství veškerého tvorstva naproti Bohu a tak mu zase navrácena povinná úcta, která hříchem Adamovým byla mu odňata. Než tu lze namítati:

Synu Božímu jako Božské osobě náležela úcta Božská od věčnosti a jako člověku od okamžiku vtělení a proto si jí jako člověk nemohl teprv svou smrtí zasloužiti. Než v úctě, jež Kristu jako člověku náleží, jest dvojí, moment lišiti. Kristus jako člověk nabyl přirozeného práva na Božskou úctu a slávu svého nejsvětějšího jména sice již svým vtělením, čeho si však svým utrpením a smrtí od Boha Otce teprv zasloužil, toť bylo uznání a vzdávání této úcty se strany veškerého tvorstva, nebešťanů, pozemšťanů a podsvěťanů.[2]) Proto praví také sv. Jan ve svém Zjevení v nové písni, kterou veškeré tvorstvo o Kristu zpívá, že hoden jest, an nás vykoupil svou krví a nás učinil královstvím a kněžstvem, aby přijal „moc a bohatství a moudrost a sílu a čest a slávu i chválu".[3]) A o tomto uznání své moci a velebnosti se strany tvorstva praví sám Kristus k svým nepřátelům: Od tohoto času uzříte Syna člověka seděti na pravici Boží a přicházeti v oblacích nebeských".[4])

β) Tuto pravdu potvrzují také ss. Otcové.

Z Otců řecké Církve praví sv. Basilius: Na námitku: „Pak-li Otec dal po vtělení Synu, jenž byl Bohem, jméno slavnější každého jiného jména a pak-li každý jazyk jej teprv potom vyznával jako Pána, pak před vtělením neměl ani jména, jež jest nade všechna ostatní jména, ani

[1]) 2, 8—11.
[2]) Viz Sušilův list k Filip., str. 167.
[3]) 5, 12, srv. Sušila cit. loco.
[4]) Mat. 26, 64.

ho všichni nevyznávali za Pána svého. Proto se stal slavnějším po vtělení, než byl před vtělením", odpovídá: „Toto mínění jest absurdní. Proto také se nesmí v tomto smyslu rozuměti slovům Kristovým: Dána jest mi veškerá moc na nebi i na zemi (Mat. 28, 18). Výroky tyto jest tedy vztahovati k jeho člověčenství a nikoliv k jeho Božství".[1]) A sv. Jan Zlatoústý: „Řekni mi: Kristus se snížil až k nejkrajnějšímu projevu poslušnosti a proto vystoupil až na nejvyšší stupeň cti, že se stal služebníkem, stal se také Pánem jak andělů, tak i všech ostatních tvorů. A proto se také ani my nedomnívejme, že jsme byli svrženi se stavu své důstojnosti, když jsme se ponížili. Neboť právě tenkrát se vysoko povznášíme a stáváme se hodnými, aby nás Bůh přijal ve svou slávu".[2])

Z Otců latinské Církve poslyšme sv. Augustina, jenž o slovech Kristových: „Já jsem tě oslavil na zemi dokonav dílo, které jsi mi dal, abych je učinil. A nyní oslav mne ty, Otče, u sebe slávou, kterou jsem měl u tebe, prve než-li byl svět", (Jan 17, 4) takto uvažuje: „Pokora jest zásluhou slávy, sláva odměnou pokory, než to se stalo ve způsobě služebníka".[3]) A proti Maximinovi píše: Dal-li mu jméno, jež jest nad každé jiné jméno jenom proto, že se stal poslušným až k smrti kříže, což pak dříve, než se takým stal, nebyl Synem Božím, Slovem Božím, Bohem u Boha?... Který pošetilec bude něco podobného tvrditi? Jméno převyšující každé jméno bylo dáno Kristu jako člověku, jak je jako Bůh měl již od věčnosti".[4])

γ) Pravda tato plyne také z důvodů theologických, ze kterých ji sv. Tomáš takto dovozuje: Žádná bytost stvořená nemá svého dobra sama od sebe, jak sv. Pavel praví: „Co máš, abys toho nebyl dostal?" (I. Kor. 4, 7). A proto jen potud může člověk něco nazývati svým, pak-li si toho svou součinností s činností Božskou zasloužil. Dosáhl-li nějakého dobra jako odměny, které si zasloužil, pak je má dokonalejším a vyšším způsobem, než když je má z pouhého daru beze vší zásluhy.[5])

[1]) Contr. Eunom. l. 4.
[2]) Hom. 7. in ep. ad Philipp.
[3]) Tract. 104. in Joann.
[4]) Lib. 2, cap. 2.
[5]) Tu jest míti na zřeteli, že sv. Tomáš nemíní vnitřní cenu a hodnotu dober zasloužených, nýbrž jen způsob, jakým jich nabyl. Ke každému nadpřirozenému daru má se bytost, které Bůh ho uděluje, jen passivně a veškera její zpolupůsobení záleží jedině v tom, že jej „per potentiam obedientialem" v sobě vnímá. Při zásluze, jmenovitě při zásluze „de condigno", spolupůsobí bytost rozumná s činností Božskou a proto každé záslužné dílo jest nejen Božským, nýbrž i také lidským. Z toho také patrno, že způsob, jakým dílo záslužné náleží osobě, která si jím nějaké odměny zasloužila, jest dokonalejší, než onen způsob, kterým nadpřirozenou milost v sobě přijímá. Z tohoto důvodu náleží zásluze odměna podle požadavku spravedlnosti, kdežto při pouhé milosti jako daru zdarma daném o tomto požadavku nemůže býti řeči.

Ale poněvadž Kristu přináleží každá dokonalost, proto jest nutně souditi, že si také zasloužil oněch dober, kterých stvořené bytosti docházejí jen z milosti, leč by tato dobra více snižovala jeho důstojnost, než by ji zásluha zvyšovala. A proto si nemohl zasloužiti ani vědy, ani věčné blaženosti, ani Božství, poněvadž zásluhou mohl získati jen to, čeho před tím neměl. Avšak oslava těla, a vše, co s ní souvisí, jako jest na nebe vstoupení, Božská pocta atp., nejsou nutně již obsaženy v unii hypostatické, a proto bylo zcela přiměřeno, aby si Kristus těchto dober svou vlastní činností zasloužil. Unií hypostatickou a ostatními milostmi s touto unií spojenými nabyl Kristus schopnosti, svými vlastními skutky si oslavy těla zasloužiti. Proto slavné vzkříšení nebylo pro Krista Pána pouhou milostí, jako na př. unie hypostatická, nýbrž také odměnou, kterou sobě získal naším vykoupením.[1])

V této otázce souhlasí se sv. Tomášem všichni ostatní theologové, až na jediného Skota[2]), jenž míní, že Kristus zasloužil sobě slavného vzkříšení jen prostředečně a to tím způsobem, že svou smrtí od svého těla odhrnul záclonu, která skrývala vnitřní slávu a záři jeho, dokud ještě byl v tomto pozemském životě. Neb principem oslavy těla jest prý oslava duše. A poněvadž duše Krista Pána od prvého okamžiku vtělení patřila ve světle slávy věčné (per lumen gloriae) neprostředně na Boha, sdílela se o tuto slávu také se svým tělem. A proto prý měl Kristus od prvého okamžiku svého vtělení již tělo oslavené, jenže tuto slávu jeho na venek jaksi halil. Jakmile však odstranil tuto překážku, ihned prý jeho tělo ve vší své kráse a slavě zazářilo.

Ačkoliv nepopíráme, že principem slávy těla jest sláva duše, přece nemůžeme připustiti, že oslava duše musí nutně přecházeti také na tělo. Může Bůh svou všemohoucností způsobiti, že sláva z duše nepřejde ihned také na tělo, jak se u Krista Pána stalo, jenž podle vůle Boží měl sobě svým utrpením a svou smrtí oslavy svého těla teprv zasloužiti.

Podle sv. Tomáše učí také ostatní theologové, že Kristus dílem našeho vykoupení zasloužil duši své neschopnosti trpěti (impassibilitatem). Duše může podle nauky Andělského Učitele trpěti dvojím způsobem: předně podle Božské spravedlnosti působností příčin vnějších. Tak trpí duše zavržených pekelným hmotným ohněm, jenž trýzní nejen jejich bytnost, nýbrž i jejich přirozené mohutnosti rozumu a vůle.[3]) Aneb trpí podle své přirozenosti, a to se může státi buď jen nahodile (per accidens), jako když cítí bolesti tělu poraněním způsobené, aneb trpí svými vlastními činnostmi, ať jsou již jí i tělu společné, jako jsou všecky smyslné pocity radostné i žalostné, aneb vycházejí z její vyšší duchové stránky, jakými jsou radosti a strasti čiře duchové. Poněvadž jest duše formou úměrnou tělu, proto je-li s ním spo-

[1]) III. qu. 19, art. 3.
[2]) In III. dist. 18.
[3]) Cf. Egger l. c. p. 928 sq.

jena, sdílí se s ním zcela přirozeně o všechny pocity a dojmy jeho jak radostné tak i bolestné. A ačkoliv po svém oddělení od těla nemůže jeho bolů a strastí cítiti „in actu", přece zůstává v ní potence či schopnost strasti tělesné cítiti. A poněvadž tato schopnost náleží k samé přirozenosti duše naší, proto jí ani tenkráte neztrácí, byla-li milostí posvěcující obrozena a do stavu nadpřirozeného povýšena.

Teprv ve slávě věčné pozbývá všech nedokonalostí a proto také schopnosti strasti a bolesti trpěti. Sláva věčná vylučuje z duše lidské každou možnost něco trpěti.

Kristus však přijal na sebe tělo smrtelné a proto byl také podroben všem strastem jeho, pokud nesouvisely žádným způsobem s hříchem dědičným neb osobním. Podle vyšších duchových mohutností duše své byl Kristus „comprehensor", podle jejich nižších smyslných potencí byl však ve vlastním smyslu: „viator".

Podle vyšší stránky duše své požíval Kristus slávy věčné, podle nižší stránky trpěl hlad, žízeň, únavu atd. a konečně zemřel. Podle vyšší stránky duše své nemohl trpěti, podle nižší trpěl po celý život svůj. A poněvadž duše jeho byla svými nižšími potencemi úplně ponořena v tělo a strázně jeho, proto se sdílela s ním úplně o všechny jeho osudy. A jako Kristus tělu svému utrpením a smrtí získal slavné vzkříšení a v něm obsaženou nemožnost dále ještě trpěti, tak také zasloužil duši své vzhledem k jejím smyslným potencím neschopnosti od okamžiku smrti dále ještě něco v nich a skrze ně trpěti.[1])

b) Kristus zasloužil sobě také mnoha jiných darů jako svého slavného vzkříšení a na nebe vstoupení.

Bohoslovci přičítají zásluze Kristově všechny dary, kterých se mu hned po jeho vtělení od Otce nebeského dostalo.

K těmto zásluhám počítají:

α) Narození Krista Pána z Panny, která porodem jeho neztratila své panenské neporušenosti, pak chválu, kterou jí vzdala sv. Alžběta a jemu andělé při jeho narození, jakož i úctu mudrců přišlých od východu.

β) Kristus sobě zasloužil také svědectví, které Bůh Otec slavným způsobem vydal jeho Božské důstojnosti po křtu v Jordáně a na hoře Tábor a v Jerusalémě před jeho smrtí.[2])

γ) Dále si zasloužil vládu nad veškerým tvorstvem, jak Písmo sv. zcela jasně dosvědčuje. Tak praví sv. Pavel: „Ten, jenž sestoupil, ten právě jest to, jenž také vystoupil nade všecka nebesa, aby naplnil všecko".[3]) Podle slov apoštolových Kristus svým vtělením, kterým sestoupil na tento svět a svou smrtí si zasloužil, že byl povýšen nad nejvznešenější sídla nebe-

[1]) Sv. Tom. in III. lib. Sent. dist. 18. qu. 1, art. 4, sol. 2.
[2]) Jan 12, 28.
[3]) Efes. 4, 10.

šťanů. Účel však tohoto sestupu a vzestupu záležel v tom, aby „naplnil všecko", t. j. aby vládl vším světem a veškeren svět obdařil svými dary. Kristus si tedy zasloužil, že řídí a spravuje veškeren svět a všemi svými dary se mu propůjčuje. Před svým vtělením vládl Kristus veškerému světu jako Bůh, po svém vtělení a své smrti vládne mu také jako člověk a tuto vládu si zasloužil svým dílem vykupitelským, jak již Žalmista Páně předpověděl, když o příštím Vykupiteli napsal: „Požádejž, a dám ti národy v majetek a v tvé vlastnictví končiny země"[1]). A v jiném žalmu praví: „Na paměti to majíce, obrátí se k Hospodinu všecky končiny země a budou se mu klaněti všichni kmenové pohanů".[2])

Co předpověděli o panství Kristově proroci ve Starém zákoně, to potvrzuje sv. Pavel na mnohých místech. Tak píše v listu k Římanům: „K tomu (konci) zajisté Kristus zemřel a vstal z mrtvých, aby panoval i nad mrtvými i nad živými".[3]) Bůh Otec ustanovil sice Syna svého pánem a vládcem nade vším tvorstvem již jeho vtělením, avšak Kristus v toto panství se teprv uvázal po svém nanebevstoupení a bude je vykonávati v plné míře teprv po posledním soudu. A jako unií hypostatickou obdržel beze vší své zásluhy vladařské právo nad veškerým světem, podobně nabyl touto unií také důstojnosti hlavy veškerého tvorstva, lidí, andělů, ano i nerozumného tvorstva. Praví-li theologové, že si Kristus této důstojnosti zasloužil svým dílem vykupitelským, míní tím vyjádřiti toliko pravdu, že Kristus nastoupení a vykonávání této vlády si teprv svou smrtí zasloužil. A proto může panství Krista Pána nad tvorstvem a důstojnost, jež mu jako hlavě jeho přináleží, býti zároveň „gratia pure gratis data" a také „meritum", kterým si jí Kristus teprv zasloužil.

Toť také nauka ss. Otců. Tak praví sv. Cyrill Alexandrinský: „Byl-li Kristus od Otce povýšen a oslaven a obdržel-li takořka z milosti jméno, jež jest nade všecko jméno, poněvadž se ponížil až k smrti, proto obdržel tuto čest a slávu svého jména jako odměnu své pokory"[4]) A sv. Augustin učí výslovně, že Bůh Otec nedal Kristu jména nade všecko jiné jméno podle jeho přirozenosti Božské, nýbrž podle přirozenosti lidské, když píše: „Že byl Kristus ve způsobě Boží, nebylo překážkou, aby nebyl povýšen a aby před ním neohýbali kolenou svých nebešťané, pozemšťané a podsvěťané. A praví-li Písmo sv., že ho také povýšil, jest zcela jasno, proč ho povýšil, totiž pro jeho poslušnost až k smrti".[5])

[1]) Žalm 2, 8.
[2]) Žalm 21, 28.
[3]) 14, 9.
[4]) Thesaur de sanct. et consubstant. Trinit. assert. 20.
[5]) Contr. Maxlmin. lib. 1, cap. 5.

δ) Konečně učí theologové, že Kristus si zasloužil také soudcovské moci, kterou jako člověk bude při posledním soudu souditi živé i mrtvé, lidi i anděly. Pravdu tuto sv. Tomáš takto dokazuje: „Není příčiny, pro kterou by někomu jedna a táže věc nemohla přináležeti z různých důvodů. Tak příslušela Kristu sláva vzkříšeného těla netoliko proto, že ji žádalo jeho Božství a sláva jeho duše, nýbrž také proto, že si jí svým utrpením zasloužil. A podobně jest tvrditi, že soudcovské moci, která mu náležela pro Božství jeho osoby, pro důstojnost jeho jako hlavy tvorstva a pro plnost milosti posvěcující, nabyl také jako odměny, aby ten, jenž bojoval pro spravedlnost Božskou, a nespravedlivě byl odsouzen, také jako vítěz soudil živé i mrtvé podle Božské spravedlnosti". A proto praví Kristus sám v Apokalypsi (3, 21): „Kdo zvítězí, tomu dám seděti s sebou na trůně svém, jakož já jsem zvítězil a posadil jsem se s Otcem na trůně jeho", jak již předpověděno o něm v žalmu 9, 5: „Nebot jsi provedl soud můj a při mou: posadil ses na trůn, jenž soudíš spravedlivě".[1]) Pak-li Kristus jako vítěz dobyl sobě moci soudcovské, pak mu moc tato přísluší jako odměna jeho vítězství a nenáleží mu toliko jako Bohu, nýbrž i jako člověku, jenž práva na ni nabyl již svým vtělením, ale svým dílem vykupitelským si jí také zasloužil.

§ 86.

Čeho Kristus nemohl sobě zasloužiti?

Není třeba dokazovati, že Kristus jako Bůh nemohl podle své Božské přirozenosti ničeho sobě zasloužiti. Jako Bůh měl všecky dokonalosti a dary jak přirozené, tak i nadpřirozené a to v míře nekonečné a proto nemohl k těmto dokonalostem a darům ničeho získati, čeho by již v samé své Božské přirozenosti neměl. Otázka může se týkati jen jeho lidské přirozenosti.

Na rozřešení této otázky jest míti na zřeteli axiom theologů uvažujících o této otázce, který zní: principium meriti non cadit sub meritum". Tento axiom praví, že počátek všech dalších záslužných skutků nemůže býti již předmětem zásluhy. Tak jest na př. prvý skutek nadpřirozený, vykonaný „per gratiam elevantem", tak zvaný „pius credulitatis affectus", jímž počíná příprava hříšníka na ospravedlnění, principem či počátkem všech dalších milostí, víry, bázně, naděje atd., jichž si hříšník může aspoň „de congruo" zasloužiti, pak-li s prvou milostí spolupůsobil, a milost posvěcující jest počátkem a důvodem všech následujících milostí, jichž má člověk ospravedlněný potřebí, aby v dobrém až do konce setrval a zasloužil si „de condigno" spásy

[1]) Sv. Tom. III. qu. 59, art. 3.

věčné. Proto nemůže si člověk ani oné milosti potřebné „ad pium credulitatis affectum", ani milosti posvěcující zasloužiti. Neboť kdyby člověk mohl sobě zasloužiti milostí těchto, pak by vůbec každá milost přestala býti milostí. Neboť čeho si člověk může sám svými přirozenými silami zasloužiti, náleží mu podle požadavku spravedlnosti a nikoliv toliko z pouhé milosti.

Podle toho nebude nesnadno určiti, čeho Kristus sobě jako člověku nezasloužil a ani nemohl zasloužiti.

Veškera zásluha Kristova jak pro nás, tak i pro něho samého počíná teprv po jeho vtělení a po oněch milostech, které s vtělením co nejtěsněji jsou spojeny, a proto si jich Kristus nemohl zasloužiti.

Pravda tato plyne již ze samého pojmu zásluhy. Zásluha — zde míníme zásluhu „de condigno" — jest skutek, jemuž náleží mzda či odměna z důvodu spravedlnosti. A proto musí mezi ním a odměnou býti jistá proporce, ať již tato proporce záleží v rovnosti ceny skutku záslužného a odměny, aneb jen v pouhém slibu odměnitelově, uděliti skutku záslužnému mnohem větší mzdy, než podle své bytné ceny zasluhuje. Avšak této proporce, podle které by byl mohl Kristus zasloužiti sobě unie hypostatické a ostatních nadpřirozených darů z této unie plynoucích, u něho není, poněvadž před ní nepředcházel a ani nemohl předcházeti nějaký skutek záslužný, jenž by k ní mohl státi v nějaké proporci či úměrnosti. Teprv unií hypostatickou, kterou se Kristus stal člověkem, mohl podle své lidské přirozenosti různých nadpřirozených milostí a darů sobě a nám zasloužiti.

Že Kristus nemohl sobě zasloužiti unie hypostatické, nepotřebuje dalšího důkazu. Ale totéž platí také o ostatních milostech nadpřirozených, pramenících z unie hypostatické, jako jest blažené patření na podstatu Božskou, milost posvěcující, naprostá nehříšnost a nehřešitelnost, nekonečná téměř věda všech věcí nebeských a pozemských. Neboť všechny tyto milosti byly již nutně obsaženy v unii hypostatické. A nemohl-li Syn Boží sobě zasloužiti této unie, nemohl si také zasloužiti všech ostatních milostí v ní nutně obsažených.

Skutky, kterými Kristus mohl zjednati sobě a nám různé milosti a dary, jsou nutně nadpřirozené, poněvadž skutky přirozené nestojí k odměně nadpřirozené v žádné proporci. Avšak těchto skutků nadpřirozeně záslužných nekonal Kristus skrze unii hypostatickou, nýbrž skrze milost posvěcující a ostatní nadpřirozeně vlité ctnosti. Neboť unií hypostatickou nabyla přirozenost Kristova jen zevně Božské důstojnosti, co však také vnitřně jeho přirozenost lidskou připodobňovalo nekonečné důstojnosti jeho Božské osoby, toť byla posvěcující milost a ostatní vlité ctnosti Kristus konal sice všecky své skutky

záslužné jako Božská osoba, avšak jen skrze přirozenost lidskou milostí Boží nekonečné Božské podstatě připodobněnou a proto si nemohl tohoto připodobnění ještě před těmito skutky zasloužiti. Jako byla unie hypostatická nezaslouženým darem Božím lidské přirozenosti Kristově z pouhé dobroty Božské uděleným, tak byly pouhým darem i ostatní milosti, kterými byla duše Krista Pána jak ve své bytnosti, tak i ve svých mohutnostech obdařena.

Totéž platí také o blaživém patření na tvář Boží, jehož duše Krista Pána požívala od prvého okamžiku vtělení. Důvody leží na snadě. Žádná bytost stvořená nemůže svými přirozenými silami neprostředně patřiti na Boha. Je-li již víra v Boha a jeho Zjevení nadpřirozeným darem Božím, tím více jest tímto darem „lumen gloriae", kterým rozum stvořený nabývá nadpřirozené schopnosti, neprostředně na Boha patřiti, tak jak v sobě jest. Každý nadpřirozený skutek předpokládá nadpřirozené poznání. Blaživé patření na Boha obsažené již v hypostatické unii jest však u Krista vůbec prvým nadpřirozeným poznáním a proto počátkem a zdrojem každého dalšího nadpřirozeného poznání duše jeho. V naší duši jest lišiti troje poznání a proto také troje poznávací světlo, které bohoslovci nazývají: „lumen naturae, lumen fidei a lumen gloriae". Tímto trojím světlem vystupuje duše lidská ve svém poznání se stupně nižšího na stupeň vyšší a dokonalejší. Z poznání věcí stvořených a přirozených pokračuje (ovšem jen pomocí milosti nadpřirozené) k neprostřednímu patření na podstatu Božskou. U Krista Pána jest však každý postup ze stavu nižšího k vyššímu vyloučen. A proto v samém okamžiku vtělení duše jeho stala se hned účastnou světla slávy a tímto světlem nejdokonalejšího poznání Boha a Božských věcí, jaké vůbec mysliti možno, neprostředního nazírání na Boha, spojeného s věčnou slávou a blažeností. A proto jako si Kristus nezasloužil milosti posvěcující a ctností s ní sloučených, tak si také nezasloužil blaživého patření na tvář Boží a slávy věčné. Všech těchto milostí a darů uděleno jeho duši z pouhé dobroty Božské, právě tak jako důstojnosti unie hypostatické.

Tuto pravdu můžeme také ještě jinak dokázati.

Člověk si může zasloužiti jen toho, čeho ještě nemá a čeho chce právě záslužným skutkem nabyti. Co mu však náleží jako přirozená vlastnost neb jako přirozený majetek, toho si nemůže již zasloužiti. Duše Kristova však již od prvého okamžiku vtělení byla opatřena nejen nejvyšším stupněm milosti posvěcující a nadpřirozených habitů ctností, nýbrž patřila již také neprostředně na Boha ve světle slávy věčné a proto si nemohla ani milosti posvěcující ani blaživého patření na Boha zasloužiti.

§ 87.

O povaze milostí prvým rodičům v ráji a andělům udělených.

Podle všeobecné nauky Církve sv., založené na přemnohých výrocích Písma a všeobecném přesvědčení ss. Otců, nebyl by se Syn Boží stal člověkem, kdyby bylo člověčenstvo nezhřešilo. A proto vykupitelská činnost Kristova počala se jeviti teprv po pádu člověka. Z toho nutně plyne, že Bůh prvým rodičům neudělil milostí, kterými je při stvoření opatřil, pro zásluhy Kristovy, nýbrž z pouhé své nekonečné dobroty. Tyto milosti, které bohoslovci nazývají „gratias Creatoris", liší se do podnětu (motivum), ze kterého Bohem uděleny, od milostí, kterých se člověku dostává po pádu prvých rodičů skrze zásluhy Kristovy a které proto slují „gratiae Salvatoris". A co platí o milostech, kterých se dostalo prvým rodičům v ráji, platí také o milostech udělených andělům. I ty jest počítati k milostem, zvaným milostmi Tvůrcovými (gratiae Creatoris).

Bohoslovci, kteří se domnívali, že by byl Syn Boží se stal člověkem i v případě, kdyby byl Adam nezhřešil, následovně také učili, že všech milostí, kterými byli jak prví rodiče ve stavu rajské nevinnosti a svatosti, tak i andělé opatřeni, se jim dostalo pro zásluhy Krista Pána. Popírají tedy milosti zvané „gratiae Creatoris".

Než většina bohoslovců liší tyto milosti pro různý podnět, pro který Bůh jich andělům a lidem udílí, učíce, že prvým rodičům a andělům udělil všech milostí z pouhé své dobroty, kdežto po pádu prvých rodičů jich udílí všem lidem pro zásluhy Kristovy.

Že milosti, udělené prvým rodičům před jejich pádem, jsou „gratiae Creatoris", plyne již z nauky v Církvi obecné, že Kristus jen proto se stal člověkem, aby vykoupil padlé člověčenstvo. Proto milosti prvých našich rodičů před pádem nemohou býti ovocem výkupného díla Kristova.

Ale Kristus ani andělům nezasloužil milostí, kterými byli od Boha obdařeni. Tak učí sv. apoštol Pavel v listu k Židům, hlavně v hl. 2., od v. 11—18: Kristus přišel na svět, aby vykoupil lidi, nikoliv však anděly. A proto musil původce spásy naší přijati na sebe přirozenost naši. Ze vtělení vzešla mu povinnost, nám ve všech věcech se připodobniti a proto také na sebe vzíti vše, co přirozenosti lidské nevyhnutelně náleží. Jest to nejen smrtelnost, nýbrž i mdloby, slabosti, různé zármutky a strázně, hlad, žízeň a jiné strasti, jimž lidský život jest podroben. Ze všech těchto nedostatků jest ovšem vyňat hřích a vše co z hříchu nutně pochází a k hříchu zase vede. Všem těmto slabostem a strázním podrobil se Kristus za tou příčinou, aby byl věrným a milosrdným velekněžem, jenž by člově-

čenstvo zase s Bohem smířil. Jako ve Starém zákoně v den smíru vnášel velekněz nejen krev oběti smírné do velesvatyně, nýbrž napřed obět samou v síni musil zabiti a na vnějším oltáři obětovati, podobně i Kristus měl nejen s krví svou vejíti do svatyně nebeské, nýbrž dříve sama sebe za obět na oltáři kříže obětovati. Tak učí sv. Pavel. Avšak tato nauka nebyla by správná, kdyby k těm, jež měl Kristus z otroctví ďáblova vykoupiti a s Otcem nebeským smířiti, náleželi také andělé. Že chtěl jen lidi vykoupiti, patrno již z toho, že přijal na sebe jen lidskou přirozenost, nikoliv však také andělskou. A aby mohl člověčenstvo nejen z hříchu a otroctví jeho vykoupiti, nýbrž mu také zjednati potřebné léky pro všecky rány, kterých člověk utrpěl hříchem Adamovým ve své přirozenosti, proto se sám těmto ranám podrobil, poněvadž totiž, jak praví sv. apoštol, sám byv zkoušen může pomoci těm, kteří jsou zkoušeni.[1]) Poněvadž Kristus vzal na sebe jen lidskou přirozenost se všemi jejími slabostmi a křehkostmi (excepto peccato et quod ex peccato est et ad peccatum inclinat), proto vykoupil jen člověčenstvo a zasloužil mu potřebných milostí. Za anděly netrpěl a také jim žádných milostí nezasloužil.

Tato pravda plyne již z prvé hlavy téhož listu, ve které sv. Pavel vyličuje přednosti Kristovy před anděly. Neboť 1. k žádnému z andělů Bůh Otec nepravil, že jest prvorozeným Synem jeho od věčnosti zplozeným; 2. nikomu z nich nepřikázal se klaněti; 3. o nikom z nich nepravil, že trůn jeho potrvá na věky a že žezlo jeho jest žezlem království jeho; 4. nikomu z nich nepřipisuje stvoření a zachovávání světa; 5. a nepraví, že jest nezměnitelný a léta jeho že nepřestanou a konečně 6. nikomu z nich neřekl, aby seděl na pravici jeho, dokud nepoloží všech nepřátel jeho za podnož nohou jeho. A ačkoliv Kristus tak vysoko byl povýšen nad anděly, jako všemohoucí Tvůrce jest povýšen nade tvory, přece se tak ponížil, že byl (ovšem jen na krátko, t. j. v pozemském svém životě) postaven pod anděly. Kdyby se byl takto pod anděly ponížil, aby také jim zasloužil milosti a spásy, pak by byl zajisté sv. Pavel nemohl se nezmíniti o této zásluze, kterou Kristus andělům získal.

Také Písmo sv. ani na jediném místě nečiní zmínky, že Kristus se stal člověkem, trpěl a zemřel také pro anděly. Vždy a všude vytýká za účel vtělení a smrti Kristovy jen vykoupení člověčensva.

Také ss. Otcové učí výslovně, že Kristus nezemřel pro anděly, nýbrž jen pro pokolení lidské. Tak praví zcela určitě již Tertullián: „Příčinou, že Kristus stal se člověkem, byla spása člověka... Člověk zahynul, proto bylo třeba člověka vykoupiti. Aby Kristus se stal andělem, k tomu ne-

[1]) V. 18.

bylo příčiny. Ačkoliv andělé zahynuli a byli uvrženi do ohně jim připraveného, nikdy jim nebylo vykoupení slíbeno... Čeho Otec jim nikdy nepřislíbil, nemohl jim také Kristus zjednati".[1]) A sv. Augustin: „Za anděly Kristus nezemřel. Avšak i andělům slouží k prospěchu, kdykoliv některý člověk smrtí Kristovou bývá vykoupen a zbaven hříchu, poněvadž s ním vcházejí v přátelství po nepřátelství, které mezi nimi a lidmi hřích působil, a poněvadž vykoupením každého člověka se vždy napravují škody vzniklé pádem andělů hříšných".[2]) A sv. Fulgenc: „Syn Boží přijal na sebe přirozené lidské tělo, poněvadž nepřišel spasit těch, kteří jsou v nebi, nýbrž těch, kteří jsou na zemi, jak praví apoštol: „Vždyť nikde neujímá se andělů, nýbrž ujímá se potomstva Abrahamova (Žid. 2, 16)".[3]) A sv. Bernard ve výkladu výroku proroka Isaiáše: „Maličký narodil se nám a Syn dán jest nám (Is. 9, 6)", praví: „Kristus se musil z Matky zroditi v čase pro nás, nikoliv pro sebe, jenž se z Otce přede všemi věky zrodil způsobem mnohem vznešenějším. Také se nenarodil pro anděly, kteří majíce velikého Boha, nepotřebovali maličkého pacholete. Nám se tedy narodil, nám byl dán, poněvadž nám ho bylo třeba".[4])

Pravda tato plyne již také ze samé idee našeho vykoupení. Kristus měl nám nahraditi, co nám Adam ztratil. Adam jako naše hlava ztratil nám milost posvěcující a přenesl na nás svůj hřích se všemi následky jeho. Proto se stal Syn Boží člověkem, aby v díle vykoupení našeho a smíru s Otcem nebeským mohl nás jako naše hlava zastupovati a zjednati nám milosti, kterých nás Adam svým hříchem zbavil. Nikde Písmo sv. však nepraví, že Syn Boží vzal na sebe přirozenost andělskou a stal se andělem, aby andělům zjednal spásu a milosti k ní potřebné. Proto všecky milosti, kterých se prvým rodičům a andělům před pádem dostalo, nezávisely na zásluze Kristově, nýbrž byly účinem jediné nekonečné lásky a dobroty Boží.

Milosti prvým rodičům a andělům před pádem udělené, byly tedy „gratiae Creatoris", a nikoliv „gratiae Salvatoris".

Ačkoliv Kristus, jak patrno, nezasloužil andělům milosti posvěcující a podstatné slávy nebeské, přece theologové učí obecně, že se jim pro zásluhy Kristovy dostává některých darů nahodilých. Tak učí sám sv. Tomáš, když píše, že andělé jsou v jistém smyslu také viatores, jelikož službami, které nám jako naší strážcové prokazují, pro zásluhy Kristovy docházejí některých odměn případných a nahodilých. A na důkaz dovolává se výroku sv. Pavla, jenž v listu k Efeským (1, 10) praví, že Bůh v Kristu

[1]) De carne Christi, cap. 14.
[2]) Enchir., cap. 61.
[3]) Ad Trasim., lib. 3, cap. 34.
[4]) Hom. 3, n. 13 in Missus. Opp. tom. II., pag. 16 (edit. Lugd. a. 1658).

všecko obnovuje, co jest na nebi a na zemi.[1]) A na jiném místě praví, že Kristus také anděly osvěcuje. Kristus působí také na anděly, tak učí Učitel Andělský, nikoliv tím způsobem, že by vzdaloval od nich překážky jejich spásy, aneb že by jim milostí jejich zasluhoval aneb za ně orodoval, neb toho již nepotřebují jako duchové blažení, požívající věčné slávy.

Působnost Kristova na tyto blažené duchy v tom záleží, že osvěcuje všechny hierarchie a kůry svou milostí mnohem účinněji, než vyšší hierarchie osvěcují hierarchie nižší.[2]) Toto osvěcování, kterého se andělům pro zásluhy Kristovy dostává, plyne již z jejich poměru, ve kterém stojí k nám lidem v díle vykoupení našeho. Svěřil-li jim Bůh naši ochranu ve všech duševních a tělesných potřebách života našeho, pak v tomto smyslu náležejí ke království Božímu Kristem založenému jako členové jeho. Ale pak jest nezbytno, aby Kristus svými milostmi působil i na ně a řídil je, by podle jeho nejsvětější vůle plnili ku spáse naší úkol svůj. A toto řízení není než ono osvěcování, kterým působí Kristus na jejich rozum a vůli, aby své svěřence za všech okolností života jejich vedli a řídili ku spáse věčné. A proto sv. Tomáš zcela důsledně usuzuje, že andělé čerpají ze spásy naší, ku které tak účinně spolupůsobili, sami pro sebe nemalou radost a rozkoš, která jejich podstatnou blaženost z přímého patření na Boha proudící případně (accidentaliter) rozmnožuje.

Že však Kristus zasloužil i andělům milosti posvěcující a slávy věčné, nadarmo se snaží někteří theologové dokázati z některých výroků sv. Pavla, jako na př. v listu ke Kolosským, kde praví: „Neboť se zalíbilo (Bohu Otci), aby v něm (v Kristu) přebývala všecka plnost a aby skrze něj smířil všecko s sebou, uveda v pokoj skrze krev kříže jeho i co jest na zemi i co jest v nebi".[3]) Praví-li sv. apoštol, že Kristus usmířil svou krví na kříži všecko, totiž nejen lidi na zemi, nýbrž i anděly na nebi, nechce tím nikterak říci, že se smír andělů s Bohem stal týmž způsobem, jako smír lidí. Hříchem Adamovým člověčenstvo vešlo v nepřátelství nejen s Bohem, nýbrž i s anděly nebeskými. Kristem nepřátelství ono zrušeno a prvotný přátelský poměr veškerého tvorstva k Bohu zase obnoven a navrácen, ač ještě nedovršen, maje se více a více rozvíjeti a zdokonalovati, až pak při druhém příští Páně v Kristu jako v hlavě se spojí všechno tvorstvo, aby v něm a skrze něho vzdávalo na věky věků chválu Bohu Trojjedinému. Andělé se však neprohřešili proti Bohu týmž způsobem, jako lidé, proto nejsou schopni smíru s Bohem, jako lidé. Ale poněvadž vládla nevole mezi anděly dobrými a mezi člověčenstvem pro hřích jeho, a Kristus sňal hřích s člověčenstva, skončil také nevoli a nepřátelství, jež dosud anděly od lidstva a lidstvo od andělů dělilo. O míru a

[1]) De verit. qu. 29, art. 7, ad. 5.
[2]) In III. dist. 13, qu. 2, art. 2.
[3]) Kolos. 1, 20.

pokoji, který Kristus mezi anděly a lidmi zjednal, prozpěvovali také zástupové Kristu Pánu při jeho slavném vjezdu do Jerusaléma: „Požehnaný, jenž se béře jako král ve jménu Páně; pokoj na nebi a sláva na výsostech".[1])

§ 88.

Blud Origenův.

Ještě před Origenem, jak svědčí Tertullián,[2]) byli někteří bludaři, kteří tvrdili, že Kristus přijal na sebe nejen přirozenost lidskou, nýbrž i andělskou, a že proto vykoupil nejen lidi, nýbrž i pyšné anděly. Jména těchto bludařů jsou nám neznáma. Brzo na to hájil Origenes podobného bludu, jak zcela zřejmo z jeho kommentáře k evangeliu sv. Jana, v němž praví: „Veliký onen velekněz přinesl sebe jakožto jedinou oběť nejen pro lidi, nýbrž pro všecky bytosti rozumem obdařené... Neboť jest nemístno tvrditi, že Kristus podrobil se smrti jenom za hříchy lidské, nikoliv však také za jiné bytosti v hříších postavené na př. za hvězdy (které si Origenes představoval jako nebeské bytosti duchy andělskými oživené.[3])

Tento blud Origenův s ostatními jeho bludy odsoudila tak zvaná „σύνοδος ἐνδημοῦσα" devíti kanony, které r. 543 potvrdil papež Vigilius, z nichž 4. zní: „Kdo by řekl aneb se domníval, že Slovo Boží se připodobnilo všem nebeským kůrům a že se stalo jako Cherub úplně podobným Cherubům a jako Seraf Serafům a všem ostatním nebeským mocnostem, ten budiž z Církve vyobcován".[4]) Kanon 7.: „Kdoby řekl, aneb se domníval, že Kristus bude v příštím věku ukřižován za ďábly, ten budiž z Církve vyobcován". A 9. kanon odsuzuje ještě zřejměji blud tak zvané „apokastase", to jest omilostění všech duchů pekelných při posledním soudu a spojení jejich ve slávě věčné s dušemi lidskými, tak že není vlastně rozdílu mezi tresty pekelnými a očistcovými. Neboť podle Origena všechny tresty zkončí při posledním soudu, po němž bude jen nebe a žádného pekla. Kanon tento zní: „Kdoby řekl aneb se domníval, že trest ďáblů a lidí bezbožných budou trvati jen do času a že jednou vezme konec, čili, že nastane restituce a reintegrace jak ďáblů, tak i lidí bezbožných (ἀποκατάστασιν γένεσθαι δαιμόνων ἢ ἀσεβῶν ἀνθρώπων), budiž z Církve vyobcován".[5])

Blud Origenův nemá v Písmě sv. a u ss. Otců nejen žádné opory, nýbrž právě naopak mnohá místa svědčí zcela zřejmě proti němu. Poněvadž důkaz o věčnosti trestů pekelných náleží do eschato-

[1]) Luk. 19, 38, srv. Sušila. List ku Kolašanům str. 201.
[2]) De carne Christi n. 24.
[3]) Cf. Stentrup. Soteriologia Vol. I., p. 318.
[4]) Denzinger 206.
[5]) Ibid. 211.

logie, stačí nám zde uvésti na příklad jen některé doklady. Sám Božský Spasitel, jednaje o posledním soudu, praví o těch, kteří budou státi na jeho levici: „Odejděte ode mne, zlořečení, do ohně věčného, který jest připraven ďáblu a andělům jeho".[1]) Je-li oheň připravený ďáblu a andělům jeho věčný, pak nelze na nějakou apokatastasi jejich vůbec ani pomysliti. A o andělích, kteří neuchovali knížectví svého, to jest důstojnosti svého nebeského údělu a pobytu, praví apoštol Juda, že je Bůh „k soudu velikého dne uchoval věčnými vazbami pod temnost,[2]) kde velikým dnem rozumí den soudný, věčnými vazbami věčné tresty, které bude jim pod temností t. j. v pekle snášeti.[3])

Podobně jako Písmo sv. učí také ss. Otcové, že ďábli nejsou schopni pokání a odpuštění a že proto tresty jejich nemají konce. Také praví sv. Fulgenc: „S anděly Bůh tak naložil, že nikdo z nich, jakmile ztratil svatost a spravedlnost, nikdy jí již z milosti Boží nenabyl... Podle vůle Boží odvrat od Boha byl podroben věčnému trestu a za tím účelem připravil také věčný oheň, ve kterém hříšní andělé nikdy nepozbudou své zvrácené vůle, a poněvadž jejich hříšný odvrat od Boha stále trvá, nebude míti také konce spravedlivá odplata věčného zavržení".[4]) Obzvláště jest pozoruhodný výrok sv. Jana Damašského, jenž dí: „I nesmíme zapomínati, že smrt má u lidí týž následek, jako pád u andělů. Po pádu nejsou již schopni pokání, jako lidé po smrti".[5])

Sv. Tomáš se domnívá, že Origenes upadl do toho bludu z nesprávného názoru o osvobodě vůle každé bytostí rozumné. Mimo duši Krista Pána, která pro hypostatickou unii byla naprosto hříchu neschopna, může prý každá jiná bytost vůle své užiti buď k dobrému neb ke zlému, a proto prý není bytosti, která by byla v hříchu tak zatvrzelá, aby nemohla činiti pokání z hříchů svých a milosti a spásy zase dojíti. Ale potom by mohly také duše svaté a andělé, kteří požívají blaženosti nebeské, své svobody zneužiti a opět hřešiti. Než názor tento odporuje zcela jasně nauce zjevené, podle které duše lidské a andělé patřící na Boha ve slávě věčné jsou v dobrém tak utvrzeni, že již nemohou hřešiti.

Jest tedy naukou zjevenou, že padlí andělé jsou v hříchu tak zatvrzelí, že jsou lítosti a odpuštění zhola neschopni, podobně jako duše lidské k pekelným trestům odsouzené. Bohoslovci udávají také důvody této neschopnosti. Není pochybnosti, že Bůh, jehož všemohoucí vůli jest každý tvor naprosto podroben, má moc (potentiam absolutam) nejen duše zavržené, nýbrž i ďábly

[1]) Mat. 25, 41.
[2]) V. 6.
[3]) Cf. II. Petr. 2, 4.
[4]) De fide ad Petrum cap. 3. n. 30.
[5]) De fide exthod. lib. 2, cap. 4.

k poznání a uznání jejich viny přiměti a k lítosti nad hříchem spáchaným přivésti. Než Bůh, v němž jsou všecky dokonalosti sloučeny v harmonické jednotě, nejedná podle jedné dokonalosti bez zřetele k dokonalostem ostatním, a proto jest také jeho moc, jak praví theologové, „potentantia ordinata“, a podle této moci neodpouští padlým andělům jejich hříchů, nýbrž podle zásluhy je trestá tresty pekelnými věčně trvajícími. Toť článek víry.

Bohoslovci udávají také příčiny, proč hříšným andělům neodpustil viny jejich, jako odpustil lidem. V otázce však, kde jest hledati příčiny, pro kterou andělé pyšní nejsou schopni připustiti působnost milosti Boží na svůj rozum a svou vůli a pokáním dosící odpuštění, se rozcházejí.

Někteří hledají této příčiny ve velikosti a těžkosti jejich hříchu. Než příčina tato otázky neřeší. Vždyť i lidé dopouštějí se často hříchů hrůzyplných, někdy vpravdě více než ďábelských, a přece jim je Bůh, činí-li pokání, odpouští. Není většího hříchu, než bohovražda, které se Židé na Kristu dopustili, a přece Kristus prosil za ně na kříži Otce svého, aby jim odpustil, a na omluvu jejich uvedl, že nevědí, co činí. Mohl-li Bůh odpustiti vrahům Syna svého, proč neodpustil také andělům viny jejich?

Jiní theologové dovozují nemožnost kajícnosti u andělů padlých z poměru jejich viny k čiře duchové přirozenosti jejich. Poněvadž byli čiří a pouzí duchové, jichž netížilo břímě tělesné, měli úplně ve své moci svobodnou vůli svou. A poněvadž byly mohutnosti jejich rozumu a vůle již od prvého okamžiku jejich stvoření „in actu“, byl kon, kterým se jednou rozhodli buď k dobrému nebo ke zlému, již nezměnitelný. A proto andělé pyšní v konu pýchy trvají a trvati budou na věky a budou za tuto pýchu snášeti zasloužený trest na věky.

Tímto způsobem vysvětlovali nemožnost pokání u andělů padlých také někteří ss. Otcové, jako sv. Řehoř Veliký.[1]) Než ani této příčiny nelze připustiti.

Neboť prví rodiče v ráji, ačkoliv měli přirozenost nejen duchovou, nýbrž i tělesnou, přece necítili tíže této své tělesné schrány a jejího podnětu k hříchu. A přece když zhřešili a ztratili milost posvěcující s ostatními nadpřirozenými dary, nebyli Bohem zavrženi. Mimo to uděluje Bůh každému člověku, i kdyby byl sebe větším hříšníkem, dostatečných milostí skutkových, aby své hříchy poznal, jich litoval a dosáhl odpuštění. Ano stává se, že Bůh právě na veliké hříšníky vylévá svou milost hojnějším tokem, než na ostatní lidi, jak vidíme na př. na sv. Pavlu, sv. Augustinu a jiných světcích. Proto ani tento důvod záhady neřeší.

Jiní vidí větší vinu hříchu padlých andělů, než našich prvých rodičů v různém způsobu, jakým andělé a první rodiče hřešili. Kdežto tito přestoupili příkaz Božský vnějším poku-

[1]) Mor. lib. 9, cap. 28.

šením, kterým byli ďáblem oklamáni a svedeni, zhřešili pyšní andělé sami ze sebe, ze svého vlastního nitra, tak že hřích jejich byl výhradně jen dílem jejich, a proto prý nevýslovně převyšoval zlobou svou hřích prvých rodičů, který jim byl ďáblem takořka suggerován. Než hřešiti vlastním popudem aneb vnějším vlivem, jak praví sv. Tomáš,[1]) jest toliko různou okolností, ve které byl hřích spáchán, a proto vina hříchu, jenž vyšel ze samého nitra hříšníkova, nemůže převyšovati vinu hříchu vnější příčinou suggerovaného tou měrou, aby se stal naprosto neodpustitelným.

Proto jest přednost dáti výkladu sv. Bonaventury, jenž příčinu nekajícnosti padlých andělů a věčných trestů, k nimž byli pro hřích svůj od Boha odsouzeni, vysvětluje ze samého stavu ďáblů hřešících, jak již naznačil sv. Jan Zlatoústý ve výroku výše uvedeném,[2]) v němž praví, že andělům byl pád tím, čím jest lidem smrt. Neboť jako Bůh určil nám lidem dobu od našeho narození až do smrti jakožto dobu, v níž můžeme vůli Boží buď plniti a zásluhy pro život věčný si získati, aneb se jí protiviti a tak si zasloužiti trestů pekelných, tak určil andělům jakožto dobu, v níž se mohli buď pro něho aneb proti němu rozhodnouti, dobu od jejich stvoření až do prvního konu jejich svobodné vůle. Jak se vůle jejich tímto konem prvým rozhodla, tak zůstala rozhodnuta na věky. Jako andělé dobří nemohli po tomto prvém dobrém skutku již hřešiti, tak nemohli andělé hříšní hříchu svého se sprostiti. Andělé dobří došli hned za odměnu slávy věčné, pyšní propadli trestům věčným. Neboť Bůh, jak praví sv. Fulgenc, tak stvořil anděly, aby ti, kteří by chtěli zůstati vždy dobrými, jimi také zůstali, a kteří by nechtěli, aby nikdy pak nezakusili Božského milosrdenství.[3]) Andělé byli takto jen od okamžiku stvoření až do okamžiku prvého svého rozhodnutí pro Boha aneb proti Bohu „in statu viae", a ihned po tomto rozhodnutí nastal pro ně nezměnitelný „status termini", kdežto u lidí trvá „status viae" od chvíle, kdy dospěli do rozumu, až do okamžiku smrti.

Než proč určil Bůh andělům jen tak kratičkou dobu pro „status viae", lidem však popřál k získání slávy věčné dobu poměrně mnohem delší? Poslední příčinou jest svobodný úradek nejsvětější vůle Boží, kterého dále zpytovati nemůžeme. Bůh tak učinil, proto že tak učiniti chtěl. Nanejvýš můžeme udati některé kongruenční důvody různého jednání Božského naproti andělům a nám lidem. Poněvadž jest Bůh ve svých konech svoboden, může tvorům svým dobrotu svou různým a různým způsobem projevovati. Ačkoliv spravedlnost na něm žádá, aby každé bytosti udělil všech darů, jichž má potřebí, aby došla cíle sobě vytknutého, může svou dobrotu nad přísný požadavek

[1]) In II., dist. 7, qu. 1, art. 2.
[2]) Str. 466.
[3]) De fide ad Petrum, cap. 3.

spravedlnosti svým tvorům různě a různě prokazovati. V tom má úplnou svobodu. A proto lze říci, že na andělech padlých ukazuje svou spravedlnost, na lidech svou nekonečnou dobrotu, ačkoliv spravedlnost, podle které trestá anděly, jest i s jeho dobrotou nerozlučně spojena, podobně jako jeho dobrota a milosrdenství, které prokazuje člověčenstvu jeho vykoupením, zahrnuje v sobě také nekonečnou spravedlnost jeho. A dobrotu svoji prokazuje padlým andělům tím, že jim, jak obecně theologové učí, určil tresty mnohem menší a mírnější, než pro svůj hřích zasloužili, a spravedlností svou trestá hříchy naše tím, že i od nás žádá zadostučinění nekonečného. Rozdíl jest jen v tom, že v trestu padlých andělů převládá spravedlnost naproti milosrdenství, a v trestu, kterým stíhá hříchy naše, převládá milosrdenství Boží naproti spravedlnosti.

Tento rozdíl však bohoslovci po příkladu sv. Bonaventury odůvodňují moudrostí Božskou, která prý se rozhodla stvořiti dvojí druh bytostí rozumných, bytostí čiře duchových a bytostí složených z části duchové a tělesné, a tak doplniti a dovršiti veškerenstvo bytostí stvořených. A poněvadž andělé, jako bytosti čiře duchové, nemohou se jeden z druhého roditi, proto byli všichni najednou hned na počátku od Boha stvořeni a tak zřízeni, aby všichni zároveň také došli spásy věčné. Spása tato závisela na prvém svobodném konu vůle jejich, kterým se rozhodli buď pro Boha aneb proti Bohu. A jak se jednou rozhodli, v tomto rozhodnutí trvají na věky. K tomuto rozhodnutí stačila kratičká lhůta. Člověku však, jenž byl stvořen s tělem živočišným, byla Bohem dána k dosažení spásy delší lhůta, poněvadž jeho duchový život závisí na těle a proto se jen tak vyvíjí a jeví, jak se tělo vyvíjí a jeví. Mimo to hřích, pro který ztratilo člověčenstvo milost posvěcující a všechny ostatní dary nadpřirozené a mimopřirozené, nebyl jeho hříchem osobním, nýbrž jen dědičným, kterého se jednotliví lidé jen potud dopustili, pokud praotec jejich je juristicky a mravně zastupoval a tak svůj hřích osobní na ně jako hřích dědičný přenesl. Z tohoto důvodu bylo moudrosti Božské více přiměřeno, aby se nad padlým člověčenstvem smiloval a prodloužil mu dobu, v které by zásluhy Kristovy si mohlo přivlastniti. Bůh nejednal nikterak podle pouhé rozmarné libovůle, že určil andělům jen krátkou, člověku delší lhůtu k jejich konečnému rozhodnutí, nýbrž jednal tak proto, že jeho moudrost mu velela, by při tomto určení vzal patřičný zřetel k různosti přirozenosti andělské a lidské.[1])

§ 89.

O sestupu Kristově do pekel, čili do předpeklí.

Pojem pekla a předpeklí.

Než o tomto sestupu pojednáme, jest nám dříve vysvětliti pojem pekla a předpeklí.

[1]) Cf. Stentrup l. c. p. 317 sqq.

„Peklo“ v nejširším smyslu znamená místo podzemské, které slouží za příbytek duším, které jsou na věky aneb na čas z království nebeského vyloučeny. V užším smyslu znamená místo, ve kterém bytosti duchové, andělé a duše lidské pro těžké hříchy, z nichž se nekály, zakoušejí trestů věčných. Místo však, ve kterém duše spravedlivých před Kristem zemřelých se zdržovaly, sluje i v našem jazyku „peklem“, jak pátý článek usnesení apoštolského dokazuje, jenž zní: sestoupil do pekel (třetího dne vstal z mrtvých). Aby se však toto místo nezaměňovalo s peklem ve vlastním smyslu, sluje obyčejně „předpeklím“. A konečně místo podzemské, v němž duše spravedlivých před Kristem i po Kristu trpěly a trpí časné tresty, kterých si za svého pozemského života neodpykaly, sluje očistcem (purgatorium).

Abychom nauku katolickou o předpeklí správně pochopili a vyjádřili, jest nám nezbytno vytknouti napřed pravý význam hebrejského slova שְׁאוֹל (šeôl), řeckého „hades“ (ᾅδης) a latinského „infernus“ čili „inferi“. „Šeôl“ znamená u Židů prostranné místo podzemské, jež slouží za příbytek zemřelých. Tak patriarcha Jakob, když mu synové zvěstovali (ovšem lživě a podvodně), že lítá šelma sežrala syna jeho Josefa, pravil ve svém nesmírném hoři: „Sestoupím k synu svému s pláčem do „šeôlu“. Vulgata praví: „Ad filium neum lugens in infernum“. Nesprávně má náš Frenclův překlad: „Sestoupím k synu svému pláče do hrobu“.

Jak mohl chtíti Jakob sestoupiti do hrobu, v němž jeho syn Josef, jak se domníval, byl pochován, když podle zprávy synů svých byl přesvědčen, že byl od dravce roztrhán a sežrán a následovně nebyl pochován a ani nemohl býti pochován? Patriarcha Jakob nemohl proto slovem: „šeôl“ na jiné místo ani pomysliti, než na podsvětí, v němž se zdržovaly duše především spravedlivých, k nimž musil zajisté také duši svého milovaného syna počítati.[1]) Že „šeôl“ neznamenal u Židů jenom místa, kde se po smrti zdržovaly duše spravedlivých, nýbrž také místo pekelné v pravém a vlastním smyslu, patrno z knihy: „Numeri“, která vypravuje, když Mojžíš přestal mluviti ke vzbouřencům Korému, Datanu a Abironu a rotě jejich a zločin jejich jim vytýkati, že se „rozstoupila země pod jejich nohami a otevřevši ústa svá, pozřela je i s jejich stany a se vším jejich statkem, a že vstoupili za živa do pekla (do šeôlu)“.[2])

Zde liší Mojžíš zcela přesně mezi hrobem, který země se rozestoupivší a otevřevší ústa svá a je pozřevší jim přichystala, a mezi sestupem duší jejich do „šeôlu“.

Prorok Isaiáš praví ve svém proroctví o vysvobození Židů ze zajetí babylonského: „Peklo (šeôl) zespod vzbouřilo se vstříc příští tvému... Stržena jest do pekel pýcha tvá...

[1]) Gen. 37, 35.
[2]) Num. 16, 30 sq.

Ale do pekla stržen jsi v hloubi jezera".[1]) V tomto proroctví nemůže slovo „šeôl" (peklo) rovněž znamenati než místo podzemské, v němž král s národem babylonským za soužení, která na národu židovském v zajetí se dopouští, bude věčnými tresty stíhán. A Job, líče moc Boží, praví ku příteli Bildadovi: „Odkryté jest peklo (šeôl) před ním a není žádného přikrytí a není přikrytí místa záhuby".[2]) Kdo se v šeôlu zdržuje, praví Job, a co se tam děje, jest jen Bohu známo, před jehož zraky není místo to ničím přikryto.[3])

Slovo „šeôl" překládá Septuaginta pravidelně slovem „ᾍδης". Slovo to jest složeno z *a* privativum a ἰδεῖν a znamená tolik, jako neviditelný. Podle mythologie řecké byl „Ἅιδης" vládcem podsvětí, před nímž se proto všichni lidé živí i mrtví hrůzou třásli. Později přešlo slovo to z boha podsvětí na podsvětí samo. V tomto smyslu užívá ho Septuaginta a pozdější ss. Otcové. Vulgata klade pak na místě hebrejského „šeôl" a řeckého „ᾍδης" slovo: „infernus", jinak také „inferus" neb „inferi".

Ačkoliv „šeôl" jest místo, do kterého všichni zemřelí přicházejí, přece jest jeho stav různý. Buď znamená místo, ve kterém nespravedliví na věky zasloužené tresty snášejí, aneb místo, v němž duše spravedlivých kojí se blahou nadějí, že odtud za čas budou zase vysvobozeny. V obojím tomto smyslu slova „šeôl" se užívá v žalmu 48. Praví-li tu ve verši 15. o nespravedlivých, že „jako ovce se dostanou v podsvětí: smrt bude vládnout jim", t. j. že jako ovce na pastvu, tak nespravedliví bývají do „šeôlu" vyháněni, pak zajisté míní „šeôlem" místo věčných trestů. Praví-li však ve verši 16.: „Ale Bůh vyprostí mou duši z moci podsvětí, když mne přijme", pak míní slovy těmi místo, do něhož přicházejí duše spravedlivých, kojící se blahou nadějí, že budou z něho zase vysvobozeny.

I v Novém zákoně jest často řeč o místě podzemském, ve kterém se duše zemřelých zdržují, a rozumí se místem tím buď peklo v prvém smyslu neb očistec. Oboje toto místo má na mysli sv. Pavel, praví-li ve svém listu k Filipenským, že „Bůh povýšil Krista a dal mu jméno, kteréž jest nade všecko jméno, aby ve jméně Ježíšově pokleklo veškero koleno, nebešťanů, pozemšťanů i podsvěťanů".[4]) Podsvěťany (καταχθονίων, infernorum) míní duše, které se zdržují pod světem vůbec, tedy v pekle a očistci. Neboť duše zemřelých ať jsou na kterémkoliv z těchto dvou míst, musí Kristu vydávati pravou bohopoctu za to, že vzal na sebe způsobu člověka a se ponížil až k smrti kříže.

Podobně praví sv. Jan: „A veškeré, tvorstvo, které jest na nebi i na zemi a pod zemí i na moři a co jest v nich,

[1]) Is. 14, 9. 11. 15.
[2]) 26, 5.
[3]) Cf. Rosenmüller, Scholia in V. T. pars 5. Job. p. 619. Lips. 1824.
[4]) 2, 10.

všecky jsem uslyšel praviti: Tomu jenž sedí na trůně a Beránkovi chvála a čest i sláva i moc na věky věků".[1]) I tu míní sv. Jan slovem „pod zemí" místo, v němž zemřelí po smrti se zdržují a v němž podobně jako svatí v nebi a spravedliví na zemi vydávají Kristu i také jako člověku podobně jako Bohu Otci pravou a vlastní bohopoctu.

Ještě jasněji rozeznává sv. Lukáš dvoje záhrobní místo, nebe a peklo, v příběhu o člověku bohatci a žebráku Lazarovi. „I stalo se" tak praví sám Božský Spasitel u tohoto evangelisty, „že zemřel žebrák a donesen byl od andělů do lůna Abrahamova, a zemřel boháč a pohřben byl v pekle".[2]) Z celé souvislosti a z protikladu, do něhož sv. Lukáš zde klade „lůno Abrahamovo" a „peklo" (ᾅδης), jest zcela patrno, že lůno Abrahamovo jest místem útěchy a radosti, kdežto peklo jest místem bolestných trestů. A toto dvojí místo jest od sebe odděleno, tak že mezi obyvateli obou těchto míst, jak praví dále podle sv. Lukáše Božský Spasitel, jest stanovena veliká propast, pro kterou obyvatelé pekelní nemohou přejíti do lůna Abrahamova, ani obyvatelé z lůna Abrahamova do pekla.[3])

Že zde nemůže býti řeči o hrobu, v němž byli pochováni jak boháč, tak i Lazar, plyne již z popisu těchto míst. Neboť hrobu nelze jednak nazývati lůnem Abrahamovým, a jednak peklem, jednak místem blaženosti a jednak místem bolestných trestů. Proto také řecký text nepraví jako Vulgata, že boháč byl pochován v pekle, nýbrž jednoduše, že byl pochován (καὶ ὁ πλούσιος ἐτάφη), a teprv v následujícím verši (23) podotýká, že když pak v pekle pozdvihl v mukách oči svých (καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ὑπάρχων ἐν βασάνοις), že uzřel Abrahama zdaleka a Lazara v lůně jeho.[4])

Není pochybnosti, že zde řecké slovo „ᾅδης" znamená peklo ve vlastním smyslu, kdežto totéž slovo ve Skutcích apošt.[5]): „neboť nezanecháš duše mé v podsvětí (εἰς ᾅδου)" znamená místo, ve kterém se duše spravedlivých Starého zákona až do sestupu Kristova zdržovaly.

Poněvadž před vykoupením člověčenstva a před sestupem duše Krista Pána do předpeklí bylo nebe, místo věčné blaženosti a spásy, všem duším lidským zavřeno, nemůže býti pochybnosti, že lůno Abrahamovo, do kterého Lazar po smrti byl donesen, neznamená tohoto blaženého místa, nýbrž že jest jím rozuměti místo, které jako ve Skutcích apošt.[6]) nazývá se podsvětím (hádem) čili předpeklím, místem, v němž se duše spravedlivých Starého zákona až do sestupu Kristova zdržovaly.

[1]) Zjev. 5, 13.
[2]) 16, 22.
[3]) Luk. 16, 19—26.
[4]) Ibid. v. 23.
[5]) 2, 27.
[6]) l. c.

Že lůnem Abrahamovým nelze rozuměti nebe ve vlastním smyslu, nýbrž předpeklí, jest, jak praví Bellarmin, obecnou naukou všech ss. Otců.[1]) Neboť ani jeden ze ss. Otců, kdykoliv mluví o vlastním nebi, místě to věčné blaženosti, nikdy nenazývá místa toho lůnem Abrahamovým. Ano sám Božský Spasitel liší zcela přesně království nebeské od lůna Abrahamova. Když vešel do Kafarnaa, jak vypravuje sv. Matouš, přistoupil k němu setník a prosil ho, řka: „Pane, služebník můj leží doma ochrnulý a hrozně se trápí". I dí mu Ježíš: „Já přijdu a uzdravím jej". Odpověděv pak setník řekl: „Pane nejsem hoden, abys vešel pod střechu mou, ale toliko rci slovem a uzdraven bude služebník můj... Uslyšev to Ježíš, podivil se a řekl těm, kteří šli za ním: „Amen, pravím vám, nenalezl jsem takové víry v Israëli", A potom doložil: „Pravím pak vám, že mnozí přijdou od východu a od západu a stolovati budou s Abrahamem a Isákem a s Jakubem v království nebeském".[2]) Není-li tedy lůno Abrahamovo královstvím nebeským, pak nezbývá, než že musí býti částí „šeôlu či hádu", kterážto část sluje obyčejně „limbus Patrum".

O spravedlivých před Kristem praví Kniha Moudrosti: „Zdají se očím nemoudrých umírati, a pokládá se vyjití jejich (totiž z tohoto světa) za trápení a toto od nás odejití za vyhlazení, ale oni jsou v pokoji".[3]) Místo spravedlivých před Kristem bylo tedy místem prostým všeho trápení, místem, v němž spravedliví žili v pokoji, nepožívali však ještě věčné slávy a blaženosti, kterou teprv v blahé naději v budoucnosti očekávali, jak táž kniha dále praví: „Spravedliví pak věčně budou živi a u Pána jest odplata jejich a myšlení na ně u Nejvyššího. Protož obdrží království slavné a korunu ozdobenou z ruky Páně".[4])

S lůnem Abrahamovým a s „limbus Patrum" souvisí slovo „paradisus" (παράδεισος, ráj). Slovo „paradisus" jest původu perského a znamená zahradu líbeznou, náležitě svlaženou a štěpnými stromy osázenou a zdí obehnanou, a má v Písmě sv. různý význam. Ve vlastním smyslu znamená původně přerozkošnou zahradu, do níž naši prví rodiče byli Bohem po svém stvoření uvedeni, aby ovocem jejího stromoví se živili a ji ku své rozkoši vzdělávali. S tohoto vlastního významu přeneseno pak slovo to na označení místa, v němž duše spravedlivých Starého zákona po své smrti v pokoji a blahé naději příštího svého vykoupení žily, aneb také na vyjádření místa království nebeského, v němž spravedliví po Kristu, patříce na Boha tváří v tvář, požívají věčné blaženosti. V smyslu vlastním užívá obyčejně Septua-

[1]) l. c. 1, cap. 13.
[2]) Mat. 8, 5—11.
[3]) Moudr. 3, 23.
[4]) Ibid. 5, 16, 17.

ginta výrazu „παράδεισος“, kdežto v knihách Nového zákona znamená buď naše předpeklí, aneb samo království nebeské čili nebe ve vlastním smyslu. Pravil-li Kristus ke kajícímu lotru na své pravici: „Amen, pravím tobě, dnes budeš se mnou v ráji (ἐν τῷ παραδείσῳ),[1]) nemohl tím rozuměti království nebeského, nýbrž jen to místo, do kterého měla přesvatá duše jeho po jeho smrti vstoupiti, a to bylo lůno Abrahamovo čili limbus Patrum, tedy předpeklí. Je-li však v Písmě sv. o ráji (de paradiso) řeč po nanebevstoupení Páně, pak ovšem již nemůže znamenati předpeklí, které sestupem Kristovým a vysvobozením duší tam až do jeho příchodu držených skončeno, nýbrž znamená nebe ve vlastním smyslu, jako když píše sv. Jan ve svém Zjevení: „Tomu, kdo zvítězí, dám jísti se stromu života, který jest v ráji Boha mého“.[2]) Aneb když sv. Pavel o sobě praví: „Znám člověka v Kristu, jenž před čtrnácti roky byl vtržen do třetího nebe..., že byl vtržen do ráje (εἰς τὸν παράδεισον) a uslyšel slova nevypravitelná, kterých nelze člověku mluviti“,[3]) pak míní zde rovněž nebe ve vlastním smyslu.

Že byl sv. Pavel uchvácen do pravého nebe, plyne již z jeho slov samých. Úchvat jeho stal se do třetího nebe.

Písmo sv. rozeznává trojí nebe: vzdušné či sublunární, hvězdnaté a nebe v němž sídlí Bůh s anděly a svatými, obyčejně empyreem zvané. Toto empyreum nazývá sv. Pavel třetím nebem, poněvadž jest umístěno nad prvním a druhým nebem, nebem vzdušným a nebem hvězdnatým. Toto třetí nebe sluje v Písmě sv. také „coeli coelorum“ (nebesa nebes).

Byl-li sv. Pavel uchvácen v nebe oslavenců, tedy v místo, kde oslavenci patří neprostředně na Boha a v tomto patření požívají nekonečné blaženosti, pak nelze pochybovati, že byl vtržen a uchvácen do nebe ve vlastním smyslu a nikoliv do lůna Abrahamova, čili „in limbum Patrum“, kterého po nanebevstoupení Páně již nebylo.

A tak „infernus“ (peklo), o němž mluví jak Písmo sv., tak i ss. Otcové, vyjadřuje troje místo. Předně místo, v němž zavržení snášejí věčné tresty. Místo to sluje také Gehenna, či v našem jazyku „peklo“. Pak místo, kde se duše spravedlivých Starého zákona zdržovaly v blahé naději, očekávajíce příchod Krista, jenž je z místa tohoto vysvobodí a s sebou při svém nanebevstoupení vezme do věčné spásy. Místo to se nazývá buď předpeklím aneb také lůnem Abrahamovým, aneb rájem, aneb „limbus Patrum“. K tomuto dvojímu místu přistupuje pak očistec, místo, v němž duše umírající ve stavu milosti posvěcující trpí časné tresty, kterých si v tomto pozemském životě úplně neodpykali. K tomuto trojímu místu, v němž

[1]) Luk. 23, 43.
[2]) Apoc. 2, 8.
[3]) II. Kor. 12, 4.

se duše zemřelých zdržovaly, lze připočísti ještě čtvrté místo, tak zvaný „limbus infantium", místo, ve kterém se duše nekřtěných dítek zdržují. Tak jest ve Starém zákoně lišiti peklo, předpeklí, očistec a „limbum infantium", v Novém zákoně však jen peklo, očistec a „limbum infantium".

§ 90.

Že Kristus sestoupil do pekel (do předpeklí) jest článek víry.

Sestup Krista Pána do předpeklí prohlašují za článek víry jak církevní Symbola, tak i částečné a všeobecné sněm y

Tak praví Symbolum apoštolské v pátém článku víry: „Sestoupil do pekel". A podobně Symbolum „Quicunque": „Jenž trpěl pro spásu naši, sestoupil do pekel, třetího dne vstal z mrtvých".[1])

Podobně učí i církevní sněmy.

Tak již definoval sněm toletánský XVI. r. 693: „Kristus pronikl svou duší i peklo a vysvobodil odtud duše, které tam nepřítel držel v zajetí, jak praví prorocká věštba: O peklo, já jsem uštknutím tvým".[2]) A sněm senonský (Concilium Senonense v Gallii) r. 1140) odsoudil mezi jinými bludy Petra Abaelarda také jeho proposici 18., jež praví, že duše Kristova nesestoupila do předpeklí sama v sobě, nýbrž jen svou mocí.[3]) Všeobecné či ekumenické sněmy sestup Kristův definovaly jakožto článek víry. Tak praví sněm lateránský IV. r. 1215 v hlavě 1. „De fide catholica": „Jenž (Kristus) pro spásu lidského pokolení trpěl a zemřel, sestoupil do pekel, vstal z mrtvých a vstoupil na nebesa; sestoupil podle duše a vstal z mrtvých podle těla".[4]) Podobně zní vyznání víry papežem Klimentem IV. císaři Michalu Palaeologovi r. 1267 předložené a pak později sněmem lyonským II. r. 1274 schválené: „Věříme, že Syn Boží, pravý Bůh a pravý člověk, ... zemřel a pohřben jest, sestoupil do pekel a třetího dne vstal z mrtvých".[5])

a) Sestupu Kristovu do předpeklí učí také Písmo sv.

Sám Božský Spasitel předpověděl tento svůj sestup slovy, kterými bičoval nevěru Fariseů, žádajících na něm vykonání nějakého zázraku: „Pokolení zlé a cizoložné", tak pravil k nim, „žádá znamení a znamení nebude mu dáno, leč znamení proroka Jonáše. Jako totiž Jonáš byl v břiše ryby tři dni a noci, tak bude Syn člověka v srdci země (ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς

[1]) Denzinger 40.
[2]) Cf. Stentrup l. c. p. 644.
[3]) Denzinger 385.
[4]) Denzinger 429.
[5]) Denzinger 462.

τῆς) tři dni a tři noci".[1]) Slovy těmito předpovídá Kristus své slavné z mrtvých vstání po třídenním a třínočním pobytu v srdci země. Jako Jonáš byl tři dni a tři noci v břiše ryby a s touto rybou zároveň v srdci moře, jak výslovně prorocká kniha jeho v 2. hlavě, verši 4. praví, podobně byl Božský Spasitel tuto dobu v srdci země, a to dvojím způsobem: podle těla byl v hrobě, podle duše nemohl býti v hrobě, ale nicméně byl též v srdci země, t. j. v její hlubině, která neznamená, než místo podzemské, které Židé nazývali „šeôlem", Řekové „hádem", t. j. místo, ve kterém se duše zemřelých zdržovaly. Místem tímto nemohlo býti však peklo, ani očistec, a proto zbývá jen předpeklí, ve kterém spravedliví Starého zákona příchod Kristův a vysvobození své toužebně očekávali.

Klassický doklad sestupu Kristova do předpeklí podává hlavně sv. Petr, jenž ve svém I. listu, hl. 3., v. 18.—20. píše: „Vždyť i Kristus jednou zemřel za hříchy naše, spravedlivý za nespravedlivé, aby nás přivedl k Bohu, byv usmrcen podle těla, ale obživen podle ducha. V něm přišel hlásat také všem duchům, kteří byli v žaláři; ti někdy byli nevěřící, když Božská shovívavost čekala ve dnech Noemových za stavby korábu, ve kterém bylo zachráněno několik, to jest osm osob". Podle těchto slov Kristus sestoupil podle duše na ono místo, kde se zdržovali nejen patriarchové a ostatní spravedliví Starého zákona, nýbrž i duše těch, kteří za potopy Noemovy tělesně sice zahynuli s ostatními hříšníky, pro které Bůh potopu seslal, avšak před smrtí svou se káli z hříchů svých a proto nebyli s ostatními na věky zavrženi, nýbrž buď ihned po smrti, aneb po odpykání trestů očistcových byli k ostatním spravedlivým v předpeklí připojeni, aby s nimi na příchod Kristův a na spásu skrze něho čekali.

Že Kristus duším zemřelých ohlásil dokonání vykoupení člověčenstva a blízkou jejich spásu nebeskou, tvrdí týž apoštol na jiném místě, když píše: „Neboť k tomu (konci) byla i mrtvým přinesena blahá zvěst, aby sice odsouzeni byli jako lidé podle těla, žili však jako Bůh podle ducha".[2]) I na tomto místě rozumí sv. Petr mrtvými ony lidi, kteří podle těla za potopy s ostatními zahynuli, podle duše však, poněvadž před smrtí litovali hříchů svých žili, s ostatními spravedlivými v limbu Otců.[3])

Klassický doklad sestupu Kristova do předpeklí obsažen v druhé řeči sv. Petra k Židům před večeřadlem po seslání Ducha Sv. shromážděným, ve které jim praví: „Muži, bratři lze volně říci vám o praotci Davidovi, že zemřel a že hrob jeho jest u nás až do dnešního dne. Poněvadž byl prorokem a věděl, že Bůh se mu zavázal přísahou, po-

[1]) Mat. 12, 39, 40.
[2]) I. Petr. 4, 6.
[3]) Cf. Stentrup l. c. p. 581—622.

sadit (jednoho) z plodu ledví jeho na trůn jeho, hledě do budoucnosti pověděl to o vzkříšení Kristově, že totiž nebyl ponechán v podsvětí, ani tělo jeho neuzřelo porušení" (οὐκ ἐγκατελείφθη ἡ ψυχὴ αὐτοῦ εἰς ᾅδου, οὐδὲ ἡ σὰρξ αὐτοῦ εἶδε διαφθοράν).[1]) Poslední větu, „že Kristus nebyl ponechán v podsvětí, ani tělo jeho neuzřelo porušení" vzal sv. Petr z Davidova žalmu 15, 10. Co v tomto žalmu David na pohled praví o sobě, nemíní podle výkladu sv. Petra v pravdě o sobě, nýbrž o Kristu. Kdežto Vulgata a podle Vulgaty náš český překlad všeobecně praví: „neque derelictus est in inferno" (že nebyl ponechán v podsvětí), praví text řecký, že nebyla duše jeho ponechána v podsvětí a jeho tělo neuzřelo porušení. A tak učí sv. Petr podle textu řeckého jasně a určitě, že duše Kristova nezůstala v podsvětí, a že tělo nebylo v hrobě porušeno. Nezůstala-li však duše Kristova v podsvětí, pak musila, když se smrtí oddělila od těla, tam vstoupiti.

O sestupu duše jeho v podsvětí a o vzkříšení těla jeho jedná sv. Petr již ve verši 24. této 2. hlavy Skutků apoštolských, kde praví: „Bůh však vzkřísil jej (z mrtvých), sprostiv jej bolestí podsvětí, poněvadž bylo nemožno, aby byl od něho držán". (ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησε, λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ᾅδου, καθότι οὐκ ἦν δύνατον κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ.) Poněvadž duše Krista Pána od prvého okamžiku vtělení požívala podle své vyšší duchové stránky blaženosti nebeské, nemohla ani po svém odloučení od těla této blaženosti býti zbavena, a proto nemohou slova: „sprostiv jej bolestí podsvětí" míti ten smysl, jakoby duše Kristova v podsvětí nějakých bolestí zakoušela. Theologové smysl slov těch různě vykládají. Tolik jest však jisto, že tyto bolestí nemohou se týkati Krista, nýbrž jen duší spravedlivých v předpeklí příchod Kristův toužebně očekávajících. Ačkoliv positivních bolestí netrpěly, přece již dlouhou tužbu po příchodě Kristově a po vysvobození z tohoto místa a po blaženosti nebeské lze zcela správně nazvati bolestí. Smysl tedy jest: Bůh vzkřísil Krista, vysvobodiv duši jeho z podsvětí, v němž duše spravedlivých toužebně aneb jak říkáme s bolestí očekávaly jeho příchod. Neboť podsvětí, jehož trvání po jeho příchodu nemělo již účelu, nemělo také moci dále držeti duše spravedlivých, nerci-li duši Krista Pána, která jen za tím účelem tam vstoupila, aby duším tam držaným oznámila jejich konečné vysvobození.

b) Důkaz z Tradice:

Sestupu duše Krista Pána do předpeklí učí ss. Otcové a to již v nejstarší době Církve, jako sv. Ignác, jenž ve svém listu „ad Trallianos" praví: „Nepropůjčujte sluchu tomu, kdo by k vám mluvil bez Ježíše Krista, jenž pocházeje z rodu Davidova ... trpěl pod Pontským Pilátem, v pravdě

[1]) Skut. 2, 28 ibid.

byl ukřižován a zemřel, při čemž na něho patřily duše nebešťanů, pozemšťanů a podzemšťanů".[1]) Ale jak mohly duše, které byly pod zemí, na něho patřiti, kdyby byl Kristus k nim nesestoupil? A ještě jasněji v listu „ad Magnesios", kde píše: „Jak můžeme žíti bez něho (bez Krista), když také proroci, kteří byli duchem svým jeho žáky, očekávali ho jako svého Učitele? A proto také ten, jehož zcela důvodně očekávali, po svém příchodu je vzkřísil z mrtvých".[2])

Kristus sestoupil po své smrti k prorokům, nikoliv podle těla, které odpočívalo v hrobě, nýbrž podle duše, aby jim vykoupení jejich oznámil a z mrtvých vzkřísil, t. j. z pout, kterými byli v šeôlu či hádu svázáni, vyprostil. Podobně píše také sv. Irenaeus: „Kristus Pán pobyl až do třetího dne v nitru země ... odebrav se do stínu smrti, kde se duše zemřelých zdržovaly".[3]) Nitrem země nemůže rozuměti jiného místa, než předpeklí.

S nejstaršími ss. Otci souhlasí také Otcové pozdější, jako Klement Alexandrinský, jenž praví: „Což nepraví Písmo sv., že Pán Ježíš zvěstoval evangelium také těm, kteří zahynuli potopou, aneb lépe řečeno těm, kteří byli spoutáni a střeženi v žaláři".[4]) Praví-li sv. Klement, že duše v předpeklí byly spoutány a střeženy v žaláři, jest to rčení jen obrazné, jímž chce tolik říci, že duše spravedlivých byli k místu předpeklí jaksi připoutány nemohouce ho opustiti a v tomto smyslu byly také střeženy. A sv. Athanáš: „A Slovo jest rovněž Bohem, pokud máme na zřeteli jeho nesmrtelnost, nezničitelnost a nezměnitelnost, jest však člověkem, přihlížíme-li k jeho visu na kříži, k vylití krve a k pohřbení těla, jakož i k jeho sestupu do pekel a z mrtvých vstání".[5]) A sv. Řehoř Nyssejský píše: „Také prorok David podle výkladu velikého Petra, prozíraje ke Kristu pravil: „Nezanecháš duše mé v podsvětí, aniž dáš svatému svému viděti porušení" (žalm 15, 10).

Podle výkladu apoštola Petra nebyla ani duše Kristova ponechána v podsvětí, ani tělo jeho vidělo porušení.[6]) Tímto výrokem chce sv. Řehoř proti Ariánům dokázati, že Kristus jak měl tělo podobné našemu tělu, tak měl také pravou duši, která se při smrti od těla oddělila. Po tomto rozdělení sestoupil podle duše do předpeklí, podle těla byl pohřben. Avšak tělo jeho nebylo podrobeno rozkladu a porušení, nýbrž po třech dnech zase se s duší spojilo a oslavené vstalo z mrtvých.

---

[1]) N. 8.
[2]) N. 9.
[3]) Adv. haer. lib. 5, cap. 31.
[4]) Strom. lib. 6, cap. 6.
[5]) De salutari Christi adventu centra Apollinar. n. 18.
[6]) Contr. Eunom. lib. 2.

Sv. Augustin jedná o této pravdě zevrubně ve zvláštním listě, v němž tvrdí, že jen nevěrec může o ní pochybovati.[1])

Ze všech výroků jak Symbolů a sněmů, tak i Písma sv. a ss. Otců, které jsme uvedli jen jako některé doklady pravdy této, jest patrno, že Kristus Pán vstoupil do předpeklí netoliko podle vlivu a účinu, kterým zjevil duším k pobytu v předpeklí odsouzeným jejich vykoupení a brzké vzetí na nebesa do věčné slávy, nýbrž podle skutečné její přítomnosti. Všechny tyto výroky určují jak místo, ve kterém po smrti Kristově až do jeho vzkříšení bylo uloženo jeho tělo, tak i místo, v němž duše jeho se až do svého opětného spojení s oslaveným tělem se zdržovala.

A jako hrob, v němž bylo pochováno jeho tělo, byl skutečným a určitým místem, tak i podsvětí, do něhož vstoupila jeho duše od těla oddělená, musilo býti rovněž určitým místem. A místo toto nebylo ani v nebi, ani na zemi, nýbrž pod zemí, v nitru jejím, soumezném s peklem, a proto je nazýváme předpeklím. A v toto místo sestoupila duše Kristova. Ale poněvadž smrtí nebylo hypostatické spojení mezi duší a osobou Kristovou přerušeno, podobně jako nebylo přerušeno spojení mezi tělem Kristovým a osobou jeho, proto sestoupil do předpeklí sám Kristus podle své lidské duše. Sestup duše Kristovy do předpeklí jen podle její působnosti na duše spravedlivých do všech výroků Písma sv. a ss. Otců, které o tomto sestupu jednají, se jenom vkládá, v nich samých není obsažen.

§ 91.

Účel sestupu Kristova do předpeklí.

1. Kristus sestoupil do předpeklí, aby duším spravedlivých zvěstoval nebeskou blahověst o jejich vykoupení, touto blahověstí je potěšil a zároveň jim oznámil, že za krátkou dobu, při jeho na nebe vstoupení, jej doprovodí do slávy věčné. Duše tyto již po staletí ano tisíciletí očekávaly toužebně příchod Kristův a proto jest nám, jenž se nemůžeme dostatečně vmysliti do této touhy po příštím jejich Vykupiteli a Vysvoboditeli z tohoto místa, nemožno živě si představiti radost jakou pocítily, když se jim najednou duše Kristova v nebeské své záři objevila. Tuto radost naznačuje sám Božský Spasitel, když praví ke kajícímu lotru: „Dnes budeš se mnou v ráji“. Z této radosti soudí ss. Otcové a theologové že Kristus duším v předpeklí na jeho příchod čekajím neotevřel sice svým sestupem brány království nebeského, ale že je učinil ihned účastnými blaženosti, kterou všem lidem svou smrtí zasloužil. Výkupné bylo Otci nebeskému vyplaceno, nepřítel byl přemožen.

Jako údové jeho mystického těla byly v okamžiku, když

[1]) Epist. 164.

vstal slavný z mrtvých, vyprostěny z dosavádního svého žaláře a staly se účastnými jeho moci a slávy. Slova proroka Oseaše: Z ruky smrti vysvobodím je a ze smrti vykoupím je: budu smrtí tvou, o smrti; uštknutím tvým, o peklo",[1]) která podle výkladu sv. Pavla[2]) se teprv úplně vyplní při příštím z mrtvých vstání, částečného splnění došlo již při sestupu Kristova do předpeklí. Spasitel chtěl, jak učí sv. Tomáš,[3]) trest vypovězení našeho z království Božího, který nám pro hřích příslušel, odčiniti a tak dosavadní vypovězence vysvoboditi. Že Kristus k těmto vypovězencům sestoupil, nebylo pro něho žádnou úhanou. Neb svou smrtí učinil zadost za každou vinu a za každý trest. Jako tělo jeho bylo svěřeno místu spráchnivění a přece nesprách nivělo, tak sestoupila duše jeho na místo vypovězení a přece nezakusila jeho úhany. Neboť Kristus zjevil se tu jako Král a vítěz, pro něhož není ani trestem ani potupou, sestoupí-li do žaláře, aby odtud zajatce vysvobodil.

2. Kristus sestoupil do předpeklí také za tím účelem, aby duším spravedlivých oznámil svou moc a slávu, které si vykoupením člověčenstva vzhledem ke všemu tvorstvu zasloužil. Neb za to, že se ponížil až k smrti kříže, dal mu Otec nebeský jméno vyvýšené nade všecka jména, aby ve jménu jeho pokleklo veškeré koleno nebešťanů, pozemšťanů a podzemšťanů.[4]) A poněvadž tuto slávu a moc si Kristus jako člověk získal nad veškerým tvorstvem, musil ji také všem tvorům oznámiti. A proto mu nestačilo, že přemohl ďábla a vyvrátil říši jeho zde na světě, nýbrž pronásledoval ho až do jeho podzemských zákoutí a úkrytů, aby z nich vysvobodil duše jím tu v zajetí střežené. A vysvobodiv duše tyto, přidružil je ku svému dvoru, který jej měl při jeho na nebe vstoupení do věčné slávy doprovoditi.

Někteří ss. Otcové, jako na př. Kliment Alexandrinský a Origenes, se domnívali, že duše Krista Pána sestoupila také do pekla ve vlastním smyslu, nikoliv aby tam pekelné tresty snášela, nýbrž aby odtud vysvobodila duše některých šlechetných pohanů, jako Sokrata a Platona. Než této domněnky nelze připustiti, jednak proto, že není příčiny předpokládati, že by byli všichni pohané před Kristem byli odsouzeni k věčným trestům v pekle. Neboť i pohané, kteří žili podle hlasu svědomí a svých hříchů upřímně litovali, došli zajisté milosti ospravedlnění a mohli proto při sestupu Páně do předpeklí buď již z ostatními spravedlivými se zdržovati na tomto místě aneb ještě v očistci trpěti časné tresty.[5])

Jsou také někteří ss. Otcové, kteří míní, že Kristus nevstoupil do pekla, aby odtud vysvobodil duše některých zavržených, nýbrž

[1]) 13, 14.
[2]) I. Kor. 15, 54.
[3]) III. qu. 52. art.
[4]) Filip. 2, 10.
[5]) Stentrup. l. c. Thes. 50, cap. 6, p. 663 sqq.

aby ďáblu jako vítěz nad ním a jeho říši v nebeské své slávě se zjevil a mu oznámil, že se ujímá vlády nad veškerým svým královstvím, ku kterému také peklo jako žalář jeho odbojníků a zrádců náleží. Bellarmin připouští sice toto mínění jako možné, ano i pravděpodobné, sv. Tomáš a Suarez je však rozhodně odmítají, předně že v Písmě sv. nemá žádného důvodu, a mimo to, že místo zavržených není pro Kristovu oslavenou duši příbytkem vhodným a přiměřeným.[1])

Nauce katolické o sestupu Kristově do předpeklí odporuje také blud Kalvinův, podle kterého prý duše Kristova od okamžiku, když se počala v zahradě Getsemanské rmoutiti a teskniti, až do Kristova vzkříšení dlela v pekle, snášela se všemi zavrženými „poenam damni". Blud tento nadsazuje pojem náměstného zadostučinění a odporuje také zřejmě Písmu sv., podle jehož svědectví dokonal Kristus své dílo výkupné svou smrtí, jak sám pravil neprostředně, než odevzdal duši svou v ruce Otce nebeského slovy: „Consummatum est", a nikoliv teprv svým vzkříšením po vytrpění trestu zavržení (poena damni), který mu od rmutu v zahradě Getsemanské, až do jeho vzkříšení bylo v pekle snášeti.

Blud Kalvinův jest již také proto absurdní, poněvadž nebylo naprosto žádné příčiny, pro kterou měla duše Kristova snášeti v pekle trest zavržení (poenam damni). Neboť proč by byl Kristus sestupoval do pekla, není-li odtud, jak Církev podle svědectví Písma sv. prohlašuje za článek víry, pro duchy a duše zavržených naprosto žádného vykoupení a vysvobození? Přítomnost Kristova v pekle třeba jen podle duše nedá se srovnati s důstojností jeho Božské osoby, s níž duše jeho i oddělená od těla hypostaticky zůstala spojena. Jest jisto, že i zavržení zvěděli o vykoupení člověčenstva skrze smrt Kristovu a snad i o jeho sestupu do předpeklí k duším spravedlivých. Než k tomu nebylo potřebí jeho osobní přítomnosti v pekle, k tomu stačila jeho přítomnost dynamická, t. j. přítomnost podle svého účinu, kterým jim vykoupení člověčenstva bylo oznámeno.[2])

§ 92.

Vstoupil-li Kristus také do očistce, aby odtud duše v něm časné tresty trpící vysvobodil?

Byli někteří bohoslovci, kteří se domnívali, že Kristus svým sestupem do pekel vysvobodil také všechny duše z očistce. Na důkaz této domněnky odvolávali se na výrok moudrého Siracha, jenž praví: „Proniknu všecky hlubiny země a navštívím

[1]) W. Wilmers Lehrbuch der Religion, 7 Aufl., II. Bd., S. 322 fl. Münster 1910.

[2]) Pohle l. c. p. 222.

všecky, kteří spí a osvítím všecky, kteří doufají v Pána".[1]) Výrok tento vysvětlují o Moudrosti vtělené, která sestoupila do hlubin země, aby tam osvítila všecky, kteří spí, a kteří doufají v Pána. A poněvadž i v očistci se zdržují duše zemřelých a v tomto smyslu spí a doufají v Pána, proto prý i Kristus i k nim sestoupil a osvítil je světlem slávy věčné.

Než theologové tito rozumějí na tomto místě zcela bezdůvodně Moudrostí Moudrost vtělenou, a proto také ss. Otcové nevysvětlují obecně místa tohoto o Moudrosti vtělené, nýbrž o Moudrosti nestvořené, kterou Bůh vniká do všech mravních nížin člověčenstva, probouzí hříšníky ze spánku hříchů, a osvěcuje světlem milosti ty, kteří v něho doufají.

Nauku svou snaží se také dokázati důvody kongruenčními. Kdykoliv prý vítězný panovník oslavuje své vítězství slavným vjezdem do svého sídelního města, uděluje prý milost všem odsouzeným k dočasnému žaláři, mimo ty, kteří byli odsouzeni k smrti. A proto prý Kristus před svým slavným na nebe vstoupením, kterým měl dojíti pro vítězství své nad hříchem, smrtí a ďáblem slávy nebeské, udělil všeobecnou amnestii také všem duším v očistci, aby tak rozmnožil počet těch, kteří ho měli při slavném na nebe vstoupení doprovoditi. Než tento argument zakládá se na pouhém subjektivním domyslu nemajícím v pramenech Zjevení Božího žádného podkladu. Mimo to by z této nauky plynulo, že by po sestupu Krista Pána do pekel očistec právě tak přestal dále existovati, jako předpeklí. Neboť triumf Kristův nebyl jeho na nebe vstoupením skončen, nýbrž trvá stále a trvati bude na věky. A bylo-li slušno, aby Krista na nebe vstupujícího mimo spravedlivé z předpeklí doprovázely také všechny duše z očistce, pak jest zajisté také slušno, aby v jeho stálém triumfu na nebesích měly účast všechny duše, které jsou slávy věčné vůbec schopny, a to jsou všecky duše, které umírají v milosti posvěcující, beze všeho zřetele, zda-li mají ještě časné tresty pykati aneb ne.

Jiní theologové jsou zase opačného názoru, tvrdíce, že Kristus nevysvobodil z muk očistcových žádné duše, která spravedlnosti Božské neučinila úplně zadost, při čemž takto argumentují: Jest prý všeobecný zákon spravedlnosti Božské, podle kterého všecky duše, které neučinily zadost za časné tresty, musí je v očistci úplně vytrpěti (Animae, quae his in terris pro poenis temporalibus non satisfecerunt, debent pro illis in purgatorio satis pati). A proto nepřipouští-li výjimky od tohoto všeobecného zákona ani Písmo sv. ani Tradice, ani žádný důvod theologický, pak není nikomu dovoleno, tento všeobecný zákon rušiti.

Než tento názor upadá do druhé krajnosti. Kdyby byl správný, pak by dobré skutky věřících zde na zemi duším

[1]) 24, 45.

v očistci nic neprospívaly a proto by také všecky přímluvy a odpustky neměly pro ně účinku. Tím by byl článek víry o obcování svatých súžen jen na poměr mezi církví bojující a vítěznou. Nesmí se proto zapomínati, že Bůh svou přísnou spravedlnost může podle své dobré vůle mírniti svým milosrdenstvím a proto může pro zásluhy Kristovy ve své nekonečné dobrotě duším v očistci tresty jejich nejen zmírňovati, nýbrž i zkracovati.

Proto souhlasíme s bohoslovci, kteří kráčejí mezi uvedenými dvěma krajními názory střední cestou, že Kristus, i když při svém sestupu do pekel nevysvobodil všech duší z očistce, jistě aspoň některé vysvobodil.

Což plyne z těchto důvodů: Víme z pozemského života Krista Pána, jak dobrotivě odpouštěl viny hříšníkům, kteří svých hříchů litovali, nedbaje na velikost a počet jejich. Tak odpustil Maří Magdaleně, ženě cizoložné, ano samému lotru pnějícímu na kříži. Pak-li zde na světě některým hříšníkům odpouštěl, můžeme vším právem se domnívati, že své milosrdenství projevil také některým duším v očistci, a to hlavně těm, které tohoto dobrodiní buď svou živou vírou aneb nějakou jinou ctností staly se před ostatními hodnými. Jest jisto, že Bůh na přímluvu svatých v nebi a spravedlivých na zemi odpouští aneb aspoň zkracuje duším v očistci tresty jejich. A mohou-li svatí v nebi a spravedliví na zemi svou přímluvou podporovati duše v očistci, proč by byl nemohl Kristus Pán sám, z jehož zásluh všecka přímluva svatých v nebi a spravedlivých čerpá svou moc a působnost, některým z nich pro zvláštní jejich hodnost ovoce svého vykoupení jim zvláštním způsobem přivlastniti a jim odpustiti zbytek trestů, který měly při jeho sestupu do předpeklí ještě vytrpěti? Toť také mínění sv. Tomáše.[1])

Také jest za článek víry pokládati, že Kristus podle své duše prodléval v předpeklí tři dny a tři noci, právě tak dlouho, jak tělo odpočívalo v hrobě, a že pak třetího dne ji zase spojil s tělem a vstal slavný z mrtvých. Tento článek jest obsažen již v nejstarším církevním Symbolu a to ve všech jeho jak západních, tak i východních formách. Tak praví Symbolum apoštolské nejen, že „Kristus sestoupil do pekel", nýbrž že „třetího dne vstal z mrtvých". A poněvadž z mrtvých vstání Kristovo právě v tom záleželo, že podstatné části lidské přirozenosti, duše a tělo, smrtí od sebe oddělené se zase vespolně spojily, proto nemohla duše Krista Pána v předpeklí a tělo jeho v hrobě dále prodlévati, než až do jeko vzkříšení, jak Kristus u sv. Matouše 12, 40 sám předpověděl, když odvolávaje se na svůj starozákonný předobraz Jonáše v břiše ryby tři dny a tři noci prodlévajícího pravil, že podobně Syn člověka bude v srdci země tři dny a tři noci.

Jako při smrti Kristově v témže okamžiku se stalo oddělení duše Kristovy od těla, tak také stejnou dobu duše jeho se zdr-

[1]) III. qu. 52, art. 8. ad 1.

žovala v podsvětí a tělo odpočívalo v hrobě a po uplynutí této doby (tří dnů a tří nocí) zase v jednom a témže okamžiku při slavném vzkříšení se obě tyto podstatné součásti lidské přirozenosti spojily. Podle sv. Petra znamená věta, že duše Kristova nebyla zanechána v podsvětí, totéž, jako že Kristus vstal z mrtvých. Neb právě proto nezůstala v podsvětí, aby Kristus mohl ji zase spojiti s tělem a vstáti slavně z mrtvých.

Na důkaz této pravdy nebudeme uváděti dokladů ze ss. Otců, poněvadž všichni bez rozdílu, kteří vysvětlují místa Písma námi svrchu uvedená, svědčí o sestupu duše Kristovy do předpeklí, praví také, že tam dlela tři dny a tři noci až do svého spojení s tělem při slavném jeho z mrtvých vstání.

Se ss. Otci souhlasí obecně i theologové. Stačí poslyšeti sv. Tomáše, jenž na otázku, jak dlouho se duše Kristova zdržela v předpeklí, odpovídá: „Jako Kristus, aby mohl vzíti na sebe naše tresty, chtěl, aby položeno bylo tělo jeho do hrobu, tak chtěl také, aby duše jeho sestoupila do předpeklí. A proto jest věřiti, že duše jeho prodlela tam tak dlouho, až mohla v téže chvíli z tohoto místa býti vyproštěna, ve které tělo bylo vyproštěno z hrobu".[1]) Z toho patrno, že účel, pro který Kristus podle své duše sestoupil do předpeklí, nebyl soteriologický, nýbrž christologický. Neboť aby duším v předpeklí ohlásil jejich spásu, k tomu mohl stačiti a také stačil jediný jen okamžik. Aby však dokázal pravdu smrti své a svého slavného z mrtvých vstání, chtěl teprv třetího dne vstáti z mrtvých a po tuto dobu podle své duše prodleti v předpeklí.[2])

§ 93.

O úřadech Kristových.

O kněžství Kristově vůbec.

Úvod.

Hřích Adamův porušil celou přirozenost lidskou. Porušil její podstatu tím, že ji zbavil života nadpřirozeného, milosti posvěcující, zatemnil její rozum a naklonil její vůli nezřízenou žádostivostí více ke zlému, než k dobrému. Kristus přišel na tento svět, aby vyhojil všecky tyto rány, kterých člověk hříchem Adamovým utrpěl. Proto zjednal nám 1. zase život nadpřirozený milostí Boží a to hlavně jako kněz, jenž na sebe vzal naše tresty, kterých jsme sobě hříchy svými zasloužili, za tyto tresty učinil Otci nebeskému zadost a nás s ním zase smířil, 2. osvítil rozum náš jako učitel svou nebeskou naukou, a za 3. jako pastýř a král napravil a zušlechtil naši vůli, bychom přijali jeho

[1]) III. qu. 52, art. 4.
[2]) Cf. Stentrup l. c. 688 sq.

pravdu, užívali prostředků spásy nám připravených a tak došli spásy, které nám zasloužil. Ačkoliv dílo vykupitelské záleží ve všech třech úřadech Kristových: kněžském, učitelském a pastýřském čili královském, přece jeho hlavní podstata jest úřad kněžský.

Podle tohoto úřadu dáno také Božskému Spasiteli jeho vlastní jméno: „Messiáš" a „Kristus". Neboť jak Messiáš (hebrejsky מָשִׁיחַ, Mašiach, particip. passiv. od מָשַׁח, mašach), tak i Kristus (řecky Χριστός od časoslova χρίω) znamená tolik co: Pomazaný.

A poněvadž podle zákona Mojžísova především kněží byli olejem mazáni a tak na svůj úřad posvěceni,[1]) proto Kristus jako nejvyšší velekněz, jehož byli všichni starozákonní kněží toliko typy či předobrazy, sluje „Pomazaným". Ale i proroci a králi byli později pomazáním ve svůj úřad uvádění,[2]) a proto nazývá se Kristus, jenž tuto trojí moc a důstojnost starozákonných kněží, proroků a králů v sobě v nejvyšším stupni soustřeďoval a zahrnoval, „Pomazaným" (Messiášem a Kristem) κατ' ἐξοχήν.

§ 94.

Pojem kněžství Kristova.

Abychom jasně poznali, že Kristus byl v pravdě knězem a to knězem nejen relativně ke kněžím starozákonným, nýbrž knězem naprosto nejvyšším, jest nezbytno napřed vysvětliti pojem kněze vůbec.

K pojmu každého kněze jest potřebí dvou věcí: *a)* ordinace čili svěcení na úřad kněžský a *b)* přinášení oběti, k níž jako část integrální náleží také modlitba či přímluva. Tyto dvě podmínky musí býti vyplněny u všech kněží, i u těch, jejichž úřad kněžský byl jen předobrazný, poukazující na jediného kněze, v němž se všecky jeho předobrazy měly vyplniti. A kněz tento, jenž svou obětí měl člověčenstvo smířiti s Bohem a zjednati mu zase věčnou spásu, musil býti knězem věčným.

Sv. Pavel vyměřuje pojem kněze, pokud se týče velekněze, takto: „Každý velekněz jsa brán z lidí, ustanovuje se pro lidi ve věcech, které se vztahují k Bohu, aby přinášel dary a oběti za hříchy, (a to takový), který by mohl lítost míti nad nevědomými a bloudícími, jsa též sám oblečen slabostí a proto má za hříchy obětovati jak za lid, tak za sebe".[3]) Zde má sv. Pavel na zřeteli velekněze Starého zákona, proti němuž pak staví velekněze Nového zákona, Ježíše Krista. Podle slov apoštolových jest velekněz člověkem,

[1]) Lev. 8, 2.
[2]) III. Král. 19, 16.
[3]) Žid. 5, 1—3.

jenž z moci legitimně sobě svěřené koná úřad prostředníka mezi Bohem a lidmi a to hlavně konáním obětí. Obět jest tedy nejhlavnějším a nejpřednějším úkolem kněžského úřadu. Mezi knězem a obětí jest nejtěsnější svazek, tak že nelze mysliti kněze bez oběti a oběti bez kněze. Proto kněz a obět jsou pojmy souvztažnými nejen co do své bytnosti, nýbrž také co do své důstojnosti. Jakou má důstojnost kněz, takou má důstojnost také obět, kterou přináší, ale i naopak, jakou má důstojnost obět, takou má také kněz.

A poněvadž každý kněz lidský jsa brán z lidí, jak praví sv. apoštol, ustanovuje se pro lidi za příčinou zjednání smíru mezi Bohem a lidmi, proto béře také na sebe všecky slabosti a hříšnosti lidské, a poněvadž tyto slabosti a hříšnosti tíží také vlastní jeho duši, proto přináší obět nejen za hříchy lidu svého, pro nějž jest knězem ustanoven, nýbrž také za hříchy své.

Ačkoliv knězi mimo konání oběti přísluší také ještě jiné povinnosti, jako hlásati slovo Boží a říditi obec věřících, přece úřad kněžský jest ze všech nejdůležitější, tak že úřad kazatelský takořka konání oběti předchází a na ni připravuje, a úřad pastýřský ji doprovází a její účiny v srdcích věřících udržuje.

Slova apoštolova svrchu uvedená vyjadřují pojem úřadu velekněžského ve Starém zákoně. Ale poněvadž tento úřad a oběti jeho byly jen předobrazem kněžství Kristova a oběti jím na kříži vykoupené, proto v přesném smyslu jest jen jedno dokonalé kněžství a jen jedna dokonalá obět a to jest kněžství a obět Kristova. Kněžství starozákonné a oběti, které mu bylo přinášeti, neměly samy v sobě žádné ceny a žádné ospravedlňující působnosti a jen jako kněžství a oběti předobrazené a vztažné čerpaly všecku cenu a působnost z kněžství a oběti Kristovy.

Někdy se jak kněžství, tak i oběti rozumí v širším a nevlastním smyslu a tu znamená slovo kněz každého člověka, jenž Bohu vzdává jakýmkoliv způsobem čest a úctu, jako na př. modlitbou, dobrými skutky, sebezapíráním atp. V tomto smyslu nazývá sv. Petr podle výroku Mojžíšova[1]) všechny věřící „rodem vyvoleným, královským kněžstvem, národem svatým a lidem vlastnickým“.[2]) Královským kněžstvem nejsou všichni lidé proto, že jsou skutečnými králi, nýbrž že jsou povoláni a uschopněni panovati sami nad sebou a jiným zářiti světlem pravdy a dobrého příkladu a tak vynikati důstojností svého života nad všecky národy pohanské. A královskými kněžími mají býti tím, že se mají Bohu zasvětiti a jemu přinášeti oběti vroucích modliteb a dobrých skutků.

[1]) Exod. 1916.
[2]) I. Petr. 2, 9.

§ 95.

Pojem oběti.

Ačkoliv o oběti jest zevrubně jednati teprv v traktátu o Eucharistii, přece souvislost žádá, abychom zde aspoň stručně o pojmu oběti pojednali.

Podle všeobecného názoru a přesvědčení všech lidí a národů, s nímž i bohoslovci katoličtí souhlasí, jest obět výkonem vnější úcty jedinému Bohu příslušné a povinné, jímž se nějaká věc smyslná buď úplným zničením aneb nějakou zničení rovnocennou proměnou Bohu přináší na uznání a vyjádření jeho svrchované velebnosti a naší naprosté na něm závislosti.

Podle této definice jest obět *a)* výkonem vnější bohoslužby, jediné Bohu příslušné, k němuž jest potřebí *b)* vnější hmotné věci a *c)* jejího zničení a *d)* úmyslu se strany obětníkovy, aby zničením oběti uznal a vyjádřil svrchovanou velebnost Božskou a svou naprostou na Bohu závislost.

a) Obět jest úkonem zevnější bohopocty jediné a výlučně Bohu příslušné a povinné. Obět přinášená nějakému tvoru, i kdyby to byl jeden z nejvyšších cherubů a serafů, jest formálním modlářstvím. To plyne již z účelu oběti, který záleží v uznání a vnějším vyjádření svrchované velebnosti Božské a naší naprosté na ní závislosti. Bůh jako Tvůrce a Zachovatel všehomíra jest jediným svrchovaným Pánem, na němž všichni tvorové od nejdokonalejšího serafa až do nejmenšího hmotného prášku visí jak ve svém vzniku, tak i ve svém dalším trvání a ve své činnosti. Jest tedy největší zvráceností a zvrhlostí, které se rozumný tvor může dopustiti, pak-li úctu jediné Bohu povinnou vzdává nějakému tvoru. Poctu můžeme sice, ano máme vzdávati také tvorům, kteří nějakou zvláštní předností a výtečností nad jiné vynikají. Ale poněvadž tuto přednost a výtečnost mají jen účastí ve svrchované dokonalosti Božské, jest každá rozumná úcta tvorům vzdávaná vždy také úctou samého Boha. Mezi úctou Boha a úctou tvorů jest však podstatný rozdíl. Boha ctíme pro jeho vlastní výtečnost, tvory však jen pro výtečnosti Bohem jim udělené. A proto také bohoslovci obě úcty přísně od sebe různí nazývajíce prvou „latriam“, druhou „duliam“.[1])

Boha a tvory můžeme uctívati některými společnými úkony, jako modlitbou, poklonami. Rozdíl mezi touto dvojí úctou závisí jediné na úmyslu, z jakého vzdáváme těmito úkony poctu Bohu a tvorům. Obět však jest jediným specifickým a karakteristickým zevnějším výkonem náboženským, kterým jenom Bohu smíme svou úctu vzdávati.

b) Ke každé oběti jest potřebí vnější hmotné věci. Člověk jest přirozeně přesvědčen, že vše, čím jest, a co má, má od

[1]) Cf. sv. Tom. II.-II. qu. 84, art. 1, ad. 1.

Boha, a že náleží tedy Bohu. A proto cítí přirozenou povinnost, Bohu obětovati celý svůj život. A jak ho má obětovati? Zničiti jej? Tomu Bůh zakazuje pátým přikázáním Božím. A proto místo sebe obětuje jiné věci, obzvláštní bytosti živočišné a jiné věci, sloužící zachování jeho pozemského života, které vyjímá ze své služby a je na svém místě Bohu obětuje.

c) A toto obětování vyjadřuje tím, že věc obětovanou ničí, aneb aspoň podstatně pozměňuje.

Věc, která se Bohu obětuje, nemá sama sebou symbolického významu, aby totiž vyjadřovala nejhlubší cit lidského srdce, jenž mu velí, aby touto věcí dal výraz svému vnitřnímu přesvědčení o nejvyšším majestátu Božském a své naprosté na něm závislosti. Tohoto významu nabývá teprv svým zničením, kterým člověk zevně vyznává, že by hlavně pro své hříchy sám zasluhoval, aby byl zničen, ale poněvadž se sám nesmí ničiti, proto klade místo sebe hlavně bytosti živé, jejichž život ničí, jakož i jiné předměty, jichž potřebuje ku svému životu, aby tak dal na jevo, že tímto náměstným zničením uznává svrchovaný Božský majestát a svou naprostou nicotu, jakož i svou vinu, kterou pro urážku Boha na sebe uvalil.

d) Úmysl, na který může člověk Bohu oběti přinášeti, jest čtverý: 1. buď chce obětí vzdáti mu nejvyšší úctu, neb 2. mu poděkovati za přijatá dobrodiní, aneb 3. na Bohu sobě pro věčný neb vezdejší život vyprositi potřebných milostí a darů aneb 4. konečně usmířiti Boha hříchy člověka uraženého.

Podle tohoto čtverého úmyslu jest pak obět buď obětí chvály (sacrificium latreuticum) neb díků (eucharisticum) neb obětí prosebnou (impetratorium) a smírnou (propitiatorium). Ve stavu „naturae primigeniae innocentiae et sanctitatis" by obět měla jen prvé tři úkoly, nikoliv úkolu čtvrtého, poněvadž by člověk neměl potřeby, Boha za odpuštění svých hříchů prositi.

Ve stavu „naturae per Christum reparatae", který máme zde jediné na zřeteli, může se obět ke všem těmto čtyřem účelům obětovati.

§ 96.

Kristus se stal knězem inkarnací.

U Krista jest každý vnější obřad, jímž by byl posvěcen na kněžství, naprosto vyloučen. Neboť právě proto stal se člověkem, aby jako velekněz svou obětí na kříži vykoupil člověčenstvo z otroctví hříchů a ďábla a je zase usmířil s Otcem svým nebeským. Velekněžství přijal tedy již se samou přirozeností lidskou. Ačkoliv Kristus podle slov sv. Pavla jest knězem na věky podle řádu Melchisedechova[1]), přece jím není od věčnosti. Tedy knězem se stal v čase. A tu nelze jiného okamžiku mysliti, kdy vzal na sebe důstojnost kněžskou, než okamžik vtělení.

[1]) Žid. 5, 6.

To plyne již ze slov sv. Pavla v listu k Židům, kde vykládaje slova žalmu 39, 7—9 o Kristu praví: „Obětí ani darů jsi nechtěl, ale tělo připravil jsi mi... Tu jsem řekl: hle, přicházím..., abych vykonal vůli Tvou Bože".[1]) Bůh zavrhl, toť smysl slov těchto, všechny starozákonné oběti krvavé i nekrvavé, poněvadž nemohly samy sebou člověka od hříchu očistiti a s Bohem smířiti, a učinil Syna svého člověkem, připraviv mu tělo způsobilé k utrpení a smrti, kterou měl člověčenstvu zjednati to, čeho oběti starozákonné mu nemohly zjednati, totiž odpuštění hříchů a smír s Bohem.

Tuto pravdu vyjadřuje také jiný výrok sv. Pavla v témže listu, kde praví: „A nikdo nebéře té důstojnosti (velekněžské) sobě sám, nýbrž jsa povolán od Boha, jakož i Aaron. Tak ani Kristus neosobil si sám důstojnosti velekněze, nýbrž (dal mu ji ten), jenž k němu pravil: „Syn můj jsi ty, já dnes splodil jsem tebe".[2])

Otcovské povolání Syna Božího k úřadu velekněžskému neznamená nic jiného, než úradek Božský týkající se vykoupení lidského pokolení. A poněvadž tento úradek mohl Bůh Otec vyplniti jen v čase, proto spadá vtělení s velekněžstvím Syna Božího v jeden okamžik. Konečně pravda tato plyne již také ze samého jména „Kristus" čili „Pomazaný".

Kristus nepřijal velekněžství svého pomazáním hmotným olejem, jako velekněz starozákonný, nýbrž pomazáním vyšším, nadpřirozeným, záležejícím v unii hypostatické, kterou byl samým Otcem nebeským ordinován na velekněze Nového zákona. Vtělení lze proto nazvati ordinací Syna Božího na velekněžství Nového zákona.

§ 97.

Kristus jest velekněžem podle své lidské přirozenosti čili jako člověk.

Úkol kněžský záleží hlavně v úřadě prostředníckém mezi lidmi a Bohem.

V prostředníckém úkoně Kristově mezi Bohem a člověčenstvem jest dvojí věc lišiti. Předně dílo smírčí samo, které, patříme-li na ně jako na dílo fysické, jest dílem lidským. Neb Kristus jako Bůh nemohl býti prostředníkem mezi Bohem a lidmi, nemohl trpěti a zemříti a smírné oběti Bohu za člověčenstvo přinésti. Tento výkon svého prostředníckého úřadu mohl uskutečniti jen podle své lidské přirozenosti. Ale poněvadž tato přirozenost subsistovala hypostatickou unií v osobě Božské, druhé v Nejsvětější Trojici, vykonala prostřednický úřad mezi Bohem a člověkem také osoba Božská, ne však podle přirozenosti Božské, nýbrž podle přirozenosti lidské. A právě proto, že dílo smírčí vy-

[1]) Žid. 10, 5.
[2]) Ibid. 5, 4, 5.

konala osoba Božská, má také dílo toto důstojnost Božské osoby, tedy důstojnost nekonečnou.

Z toho plyne 1. že Kristus podle své Božské přirozenosti není velekněžem, 2. nýbrž že jest jím podle své přirozenosti lidské a za 3. že jest velekněžem jako Bůh a člověk, to jest jako druhá Božská osoba, v níž subsistuje Bůh a člověk, a že pro tuto osobu Božskou dílo kněžské, ačkoliv fysicky jest jen lidské, má přece cenu nekonečnou.

Praví-li někteří ss. Otcové, jako na př. Cyrill Alexandrinský, že Kristus je také knězem podle svého Božství, nechtějí tím říci, že Kristus konal svůj kněžský úřad jako Bůh „in sensu reduplicativo", nýbrž toliko „in sensu denominativo", pokud totiž jako osoba Božská svou lidskou přirozeností jako „per principium quo" vykonala prostřednický úřad krvavou obětí na kříži a tím jí dodala nekonečné ceny.

Pravdu tuto lze také dokázati důvody theologickými.

Kristus vykonal dílo prostřednické buď jako Bůh neb jako člověk. Tertium non datur. Poněvadž mezi činností Božskou a lidskou není přechodu (inter infinitum et finitum non est transitus), jest každá činnost Kristova podle své fysické stránky buď lidská neb Božská. Činností smíšenou nemůže býti. To byl blud Monotheletů „de unica energeia in Christo" Církví zavržený. A poněvadž Kristus nemohl býti prostředníkem mezi Bohem a lidmi jako Bůh, nezbývá, než že dílo prostřednické a smírčí musil vykonati jako člověk skutky lidskými, které však pro „principium quod", jeho Božskou osobu, mají nekonečnou cenu a mohou Bohu pro nekonečně velkou urážku člověkem mu učiněnou učiniti zadost, jak překrásně praví sv. Fulgenc: „Oně jest pravý Bůh a pravý velekněz, jenž jen jednou vešel do svatyně nikoliv krví býků a kozlů, nýbrž svou vlastní krví..., týž totiž **kněz** a **oběť,** týž **Bůh** a **chrám: kněz,** skrze něhož jsme byli s Bohem smířeni, oběť, kterouž jsme byli smířeni: **Bůh,** s nímž jsme byli smířeni, a **chrám,** v němž jsme byli smířeni. Sám však jest knězem, obětí a chrámem, poněvadž vším tím jest podle způsoby lidské, není však tím s Otcem a Duchem Sv. podle způsoby Božské".[1])

§ 98.

Vznešenost velekněžství Kristova.

Vznešenost kněžství Kristova předpověděna již v knihách Starého zákona. Že žalm 109. předpovídající velekněžství Kristovo slovy: I řekl Hospodin Pánu mému... a přísahal mu a nebude toho želeti: „Ty jsi kněz na věky podle řádu Melchisedechova" pokládali sami Židé za messianský, patrno

[1]) De fide ad Petrum, lib. 2. n. 22.

z toho, že Fariseové neodporovali Božskému Spasiteli, když jej sám o sobě vysvětloval. Neboť když na jeho otázku, co se jim zdá o Kristu, čí jest syn, odpověděli, že Davidův, tu pravil jim, jak to možno, aby byl syn Davidův, když David sám ho nazývá Pánem svým.[1]) A sv. Pavel výslovně slova ta vztahuje ke Kristu, když v listu k Židům píše, že si Kristus neosobil sám důstojnosti kněžské, nýbrž že mu ji dal Otec nebeský, když k němu pravil: „Ty jsi kněz na věky podle řádu Melchisedechova".

Melchisedech byl onen král sálemský, jenž přišed vstříc Abrahamovi vracejícímu se z vítězného boje proti čtyřem králům, kteří zajali a odvedli do zajetí jeho bratrovce Lota, přinesl v obět chléb a víno, poněvadž byl knězem Boha nejvyššího, a požehnal Abrahamovi, jenž mu za to dal desátek ze všech věcí ukořistěných. Melchisedech jako král a kněz podle nauky sv. Pavla předobrazuje Krista Spasitetele, jenž jest věčným králem pokoje (Salem = pokoj) a zároveň také i nejvyšším knězem.

Důvody, pro které Kristus se nazývá králem a knězem podle řádu Melchisedechova, sv. Pavel ve zmíněném listě zevrubně vysvětluje: „Jako totiž Melchisedech byl králem, tak i Kristus (1, 13). Jako Melchisedech byl králem spravedlnosti, tak i Kristus (1, 8, 9). (Zde přihlíží sv. Pavel k etymologickému složení slova Melchisedech z מלכי (melki, král) a צדק (zedek, spravedlnost, k významům obou složek). Jako byl Melchisedech králem salemským (שלם, šalem, pokoj), tak i Kristus (10, 12, sqq). Jako Melchisedech byl bez otce, bez matky, bez rodokmenu, jenž nemá ani počátku dní ani konce života, tak i Kristus zůstává knězem na věky, (7, 3). Tím však nechce sv. Pavel říci, že Melchisedech neměl počátku ani konce, a že nebyl zrozen z pokolení lidského, nýbrž míní toliko, že Písmo sv. mlčením pomíjí jeho původ a konec, aby dokonaleji předobrazoval věčnost kněžství Kristova.

Dále Melchisedech požehnal Abrahamovi a v něm také Levimu v bedrech jeho obsaženému (7, 10) na důkaz, že kněžství Melchisedechovo bylo vyšší a důstojnější, než kněžství Levitické Starého zákona. Neb kdo žehná, jest vždy vyšší a mocnější, než ten, komu žehná (7, 7). Ale poněvadž Melchisedech jest jen předobrazem a náznatkem kněžství Kristova, převyšuje toto jak kněžství levitické, tak i kněžství Melchisedechovo.

Že příští Messiáš bude obětníkem lidu svého, plyne věcně již z popisu proroka Isaiáše, kterým předpovídá utrpení sluhy Páně: Bůh vloží na něho všecky nepravosti naše, bude jako ovce veden k zabití, zemře, a smrtí svou usmíří Hospodina a vyznavači pravdy jeho budou trvati na věky (hl. 53). A již v hlavě předešlé předpovídá o Kristu, že pokropí národy mnohé (52, 15). Toto pokropení není než pokropením obětním, které bylo podstatnou

[1]) Mat. 22, 43.

částí krvavých obětí ve Starém zákoně, jak patrno z třetí knihy Mojžíšovy (16, 18), a jak potvrzuje i sv. Pavel v listu k Židům (9, 14).

Zcela jasné proroctví o kněžství Kristovu obsahuje také prorok Zachariáš, jenž vypravuje, že mu bylo Bohem nařízeno, udělati ze zlata a stříbra dvě koruny a vsaditi je na hlavu Jesusa, syna Josedekova, kněze velikého, a osloviti ho slovy: „Toto praví Hospodin zástupů, řka: Aj, muž! Východ (dle textu hebrejského: prut, výstřelek) jméno jeho a pod ním vzejde a on vystaví chrám Hospodinu... a on ponese slávu a seděti a panovati bude na stolici své: a bude knězem na stolici své a rada pokoje bude mezi těmi dvěma",[1]) t. j. mezi knězem předobrazným a mezi příštím knězem pravým, v němž se vše vyplní, co zde přislíbeno. Že prorok jedná tu o čase messianském, v němž se vyplní vše, co tu předpovídá, plyne hlavně z té okolnosti, že Hospodin, jak verš 15. praví: povolá všecky národy, aby dostavěli chrám Páně. Ač slova tohoto proroctví přímo se vztahovala k Zorobabelovi, přece úplně se teprv vyplnila na budoucím Vykupiteli, jehož dvojí úřad královský a kněžský jak dvě koruny, tak i dvě osoby, Jesus, syn Josedekův a Zorobabel předpodobňovaly.

Vznešenost velekněžství Kristova dokazuje sv. Pavel v celém svém listu k Židům, jejž hlavně za tím účelem napsal. Velekněžství Kristovu připisuje vznešenost a vyvýšenost nade všecko ostatní kněžství z mnohých důvodů.

1. Jest vrcholem, k němuž kněžství starozákonné se vztahuje jako předobraz k obrazu. Kněžství novozákonné z něho vychází, je představuje, vyplňuje a mysticky obnovuje. Jako slunce osvěcuje svými paprsky veškeren svět a budí a udržuje v něm všechen život, tak i kněžství Kristovo jest zdrojem i podmínkou nadpřirozeného života jak ve Starém, tak i Novém zákoně.

2. Vznešenost knězství Kristova plyne také již z přirovnání ku kněžství Melchisedechovu, o němž jsme již jednali, jakož i ku kněžství Aaronovu a to hlavně svou nekonečně větší a dokonalejší působností. Neboť kněžství Aaronovo, — a co platí o kněžství, platí stejnou měrou o obětech starozákonných — nemělo samo ze sebe a samo v sobě naprosto žádné moci, zjednati národu židovskému, pro který hlavně bylo ustanoveno, odpuštění hříchu a ospravedlnění. Tohoto ospravedlnění mohli zbožní Israelité dojíti jen vírou a nadějí v příštího Vykupitele. Kněžství Kristovo však rozlévá bohaté prameny milosti a spásy vytryskující nejbohatším tokem z ran Kristových nejen na člověčenstvo přítomné a budoucí, nýbrž i na člověčenstvo minulé a to hlavně na národ israelský. Starý zákon byl proto jen slabým obrazem a nástinem nebeských milostí a darů, které Kristus plnou měrou uděluje člověčenstvu teprv po své smrti.

[1]) 6, 12, 13.

Sv. Pavel nazývá Starý zákon s jeho kněžstvím a obětmi „infirma et egena elementa (slabé a nuzné prvopočátky)[1]) a varuje Židy, aby po dokonání oběti novozákonné nehledali v nich již milosti a spásy, nýbrž aby jediné od Krista, který je vykoupil a zbavil těchto židovských slabých a nuzných prvopočátků, očekávali své přijetí za syny Boží.[2])

3. Velekněz starozákonný obětoval každoročně obět za hříchy své a hříchy lidu svého a vcházel pak s krví obětní do velesvatyně. Kristus však vešel jen jednou do nebeské velesvatyně, která nebyla zbudovaná lidskou rukou, jako velesvatyně chrámu Jerusalémského, nýbrž samým Bohem všemohoucím.

4. Obět, kterou velekněz starozákonný obětoval v den smíru za lid israelský, nestačila ani na trvalé ospravedlnění levitické či zevnější, proto ji musil každoročně opakovati. Kristus však jedinou obětí na kříži zjednal odpuštění hříchů a ospravedlnění skrze milost posvěcující všem lidem všech věků až do skonání světa. Proto bylo kněžství starozákonné časové, Kristovo věčné.

Kněžství Kristovo jest věčné nejen „a parte post", nýbrž v jistém smyslu také „a parte ante", trvá tedy od věčnosti do věčnosti. Ačkoliv Kristus se stal knězem skutečně teprv vtělením, a proto nebyl skutečně knězem od věčnosti, přece byl Syn Boží od věčnosti předurčen státi se knězem vtělením svým a v tomto smyslu může se Kristus nazývati také knězem od věčnosti.

5. Oběti starozákonné záležely v obětování krve obětních zvířat, obět Kristova obětována samou krví Bohočlověka. A jako cena této krve převyšuje nekonečně krev zvířat, tak vyniká důstojnost kněžství Kristova nad kněžstvím Starého zákona.

6. Bůh odevzdal Kristu kněžství přísahou, kněžím starozákonným bez přísahy, jak píše sv. Pavel: „Nikoliv bez přísahy (onino totiž stali se kněžími bez přísahy), tento však s přísahou skrze toho, jenž k němu pravil: Přísahal Hospodin a nebude toho želet: Ty jsi kněz na věky podle řádu Melchisedechova".[3])

7. Kněžství starozákonné přecházelo z otce na syna rozením. Kristus se však stal knězem unií hypostatickou, kterou lidskou přirozenost přijal v jednotu své osoby Božské. A jako Božská důstojnost lidské přirozenosti v Kristu nekonečně převyšuje přirozené lidské zrození, tak kněžství Kristovo stojí nekonečně vysoko nad kněžstvím levitickým.

Mnozí ss. Otcové buď jen opakují aneb vysvětlují nauku sv. Pavla v listu k Židům o vznešenosti kněžství Kristova. Tak

[1]) Gal. 4, 9.
[2]) Ibid. v. 5.
[3]) Žid. 7, 20, 21.

nazývá sv. Polykarp Krista velekněžem věčným,[1]) sv. Kliment Římský jmenuje jej velekněžem našich obětí (oblationum nostrarum).[2]) Obzvláště však ss. Otcové se odvolávají na nauku sv. Pavla v listu k Židům proti Ariánům, dokazujíce z něho, že Kristus byl Bůh a člověk v jedné Božské osobě a proto také velekněžem nekonečné důstojnosti. Tak píše sv. Athanáš: „Na počátku bylo Slovo a Slovo bylo u Boha a Bohem bylo Slovo. Poněvadž Bůh Otec chtěl, aby všichni hříšníci do otroctví upadlí vyplatili mu výkupnou cenu a tak došli zase jeho milosti, odělo se Slovo hmotným tělem, jako Aaron dlouhou řízou (podere) a mělo Marii za Matku svého hmotného těla, aby mělo jako Velekněz obět, kterou by mohlo sama sebe obětovati Otci a aby smylo svou krví všechny naše hříchy a všecky nás vzbudilo z mrtvých".[3]) Podobně píše sv. Cyrill Alexandrinský: „Kdo jest tak nerozumný, aby se domníval, že Kristus jest velekněžem podle své přirozenosti Božské?... Ale poněvadž jednorozený Syn Boží, jenž jest přirozeností svou Bohem a jako Bůh přijímal od kněží (starozákonných) posvátné služby, se snížil k přirozenosti těch, kteří konali úřad kněžský, a stal se člověkem, pak není ničím nemístným, nazýváme-li jej také knězem.... Z jaké příčiny se tedy ostýcháš nazývati jej knězem, jenž i nás vírou přináší za obět jako vůni příjemnou, a jenž se za nás Otci obětoval, jakožto obět nejlíbeznější?"[4])

§ 99.

Kristus vykonal svůj velekněžský úřad obzvláště svou krvavou obětí na kříži.

Jelikož kněžství souvisí co nejtěsněji s obětí, tak že se jedno od druhého nedá odmysliti, proto všecky doklady, které jsme uvedli z Písma sv. pro kněžství Kristovo, platí také buď přímě neb nepřímě pro obět, kterou Kristus na kříži své kněžství osvědčil.

a) Důkaz z Písma sv.:

Ze Starého zákona dokazuje především prorok Isaiáš, obzvláště v 52. a 53. hlavě své knihy prorocké, jak kněžství, tak i obět Kristovu.

Ze Zákona nového obsahuje obzvláště list sv. Pavla k Židům, z něhož jsme uvedli příslušné výroky pro kněžství Kristovo, nekonečně povznesené nad kněžství levitické, také jasný důkaz pro obět, kterou Kristus na kříži za naši spásu dokonal.

[1]) Cap. 12, n. 2. Opp. tom. I., p. 111.
[2]) I. Kor. 36, I. ibid., p. 44.
[3]) Contr. Arian. orat. 2, n. 7. Migne tom. 26, p. 162.
[4]) Contr. Nestor. lib. 3, cap. 1. Migne 76, p. 119 sqq.

Na tento důkaz zde jen poukazujeme, na obšírné jeho podání a provedení bylo by nám téměř celý list zde vypsati, který sv. Pavel napsal a poslal Židům jen za tím účelem, aby jim dokázal, že jak kněžství, tak oběti starozákonné zhola a úplně pozbyly své platnosti, poněvadž došly v kněžství Kristově a jeho oběti na kříži svého vyplnění a tím také svého skončení. K této myšlence vrací se týž apoštol také v ostatních svých listech na mnohých místech. Tak píše v II. listu ke Korintským: „Toho, jenž hříchu neznal, učinil pro nás hříchem, abychom my stali se v něm spravedlností Boží".[1]) Praví-li sv. Pavel, že Bůh učinil Krista za nás hříchem, míní tak jen metaforicky, totiž že ho učinil obětí za hřích, a to nikoliv za hřích ve vlastním smyslu (obětí hebr. zvanou chattat), neb sám o Kristu praví, že hříchu neznal, a není možno, aby Kristus jako Božská osoba, třeba jen podle přirozenosti lidské, přijal na sebe skutečně hříchy naše a stal se v pravdě hříšníkem a pak jako hříšník sebe za nás v obět přinesl, nýbrž učinil ho toliko obětí za trest neb pokutu hříchu, tedy obětí, která podle zákona Mojžíšova slula „ašam". A poněvadž jak při oběti „za hřích" (chattat), tak i „za pokutu" (ašam) musilo se podle předpisu Mojžíšova obětní zvíře zabiti, proto musil i Kristus jako obět zabitná (žertva) zemříti. Tedy smrt Kristova na kříži jest v pravém a vlastním smyslu obětí, kterou Kristus za nás i pro nás na náš smír obětoval Otci nebeskému.

Ještě zřejměji a určitěji vyslovuje tuto pravdu sv. Pavel v listu k Efeským, když je napomíná, aby byli následovníky Božími a milovali se vespolek, jako Kristus miloval nás a „vydal sebe sama za nás v dar a to v oběť krvavou Bohu k vůni líbezné".[2]) Podle slov apoštolových Kristus se obětoval na kříži na důkaz své nekonečné lásky k nám, a proto i my máme podle jeho příkladu se vespolně milovati. Tedy smrt Kristova jest nejvyšším důkazem jeho lásky k nám lidem. A poněvadž Kristus přinesl tuto obět z poslušnosti k Otci na důkaz své nekonečné lásky k němu, proto byla nejen nám na výsost spasitelná, nýbrž i Otci nebeskému nekonečně příjemná a líbezná.

Podobně klade na srdce Korinťanům, aby všechen kvas nečistoty vymítili ze života svého a dbali jeho přesnosti a čistoty, poněvadž sám Beránek Boží se za nás obětoval.[3]) Židé, kteří v čas velikonoční obětovali beránka každý rok a zdržovali se kvašených chlebů jenom po jeden týden, Korinťané a s nimi všichni věřící mají se zdržovati hříchů, obzvláště hříchů nečistoty, po celý život svůj a ne toliko jeden týden, poněvadž Ježíš Kristus se za ně obětoval jako Beránek velikonoční jednou na vždy a touto jedinou obětí učinil na věky dokonalými všecky ty, kteří se posvěcují.[4])

[1]) II. Kor. 5, 21.
[2]) Efes. 5, 2.
[3]) I. Kor. 5, 7. — [4]) Žid. 10, 14.

O oběti Krista Pána na kříži svědčí všechna místa, kde Kristus se nazývá Beránkem Božím. „Ejhle Beránek Boží, jenž snímá hříchy světa",[1]) aneb Beránkem, jenž stojí jako zabitý,[2]) aneb Beránkem neúhonným a neposkvrněným, jehož krví jsme byli vykoupeni.[3]) Tohoto Beránka předpověděl již prorok Isaiáš, když pravil: „Obětován jest, že sám chtěl, a neotevřel úst svých, jako ovce byl veden k zabití před toho, jenž ho střihá, oněmí a neotevře úst svých".[4]) K tomuto Beránku vztahovaly se všecky oběti strarozákonné, obzvláště beránek velikonoční. Sv. Jan Křtitel nazval jej Beránkem Božím nejen proto, že Bohu patří a že podle vůle Boží jest vyvolen a určen k usmíření světa na odčinění nepřátelství mezi nebem a zemí, nýbrž také proto, že jest osobou Božskou, že jest Bohem. A pravdu tuto sv. Jan zcela určitě dokazuje, když o Beránku Božím praví, že snímá hříchy světa. Neboť kdyby přídavné jméno „Boží" neznamenalo Beránkovy osoby Božské, pak by Beránek Boží nemohl snímati hříchů světa. Také jest na zřeteli míti, že řecký text připojuje k slovu „ἀμνός" (Beránek) člen „ὁ". „Ὁ ἀμνός" však neznamená beránka jakéhokoliv, nýbrž Beránka určitého, toho totiž, „jenž snímá hříchy světa". Proto má také v řeckém textu i particip „ὁ αἴρων" člen, takže smysl jest: Ejhle Beránek Boží ve Starém zákoně již předpověděný, ejhle Beránek snímající hříchy světa.

Také jest přihlížeti k významu latinského časoslova: „tollere", řeckého „αἴρειν" a našeho „snímati".

Slovo „tollere", jakož i „αἴρειν" znamená nejen snímati, nýbrž také něco vzíti a na sobě něco nésti, kdežto naše „snímati" neznamená něco vzíti na sebe, nýbrž jen někoho něčeho zbaviti či sprostiti. Latinské „tollere" a řecké „αἴρειν" má tedy širší význam, než naše „sníti" či „snímati". Podle Vulgaty a řeckého textu vzal tedy Beránek Boží na sebe hříchy světa (t. j. tresty za hříchy světa) a nás svou smrtí jich zbavil, kdežto český překlad vyjadřuje jen tento druhý moment, totiž že Kristus učinil zadost za hříchy naše a nás jich zbavil.

Mimo to praví sv. Jan, že Beránek Boží snímá (tedy v čase přítomném) hříchy světa, čímž vyjadřuje, že Kristus stále snímá hříchy všech míst, všech národů, všech lidí a všech věků až do skonání světa.

Slovy: „Ejhle Beránek Boží, jenž snímá hříchy světa", vyslovil sv. Jan zvláštním osvícením Ducha Sv. nejhlavnější a nejhlubší podstatu veškerého díla vykupitelského a podal takto abychom tak řekli zcela výstižnou definici křesťanství vůbec, jež právě v tom záleží, že druhá Božská osoba se vtělila, aby

[1]) Jan 1, 29.
[2]) Zjev. 5, 6.
[3]) I. Petr. 1, 18.
[4]) Is. 53, 7.

za nás zemřela a smrtí svou nás vykoupila z hříchů našich a smířila nás zase s Otcem nebeským.

b) Důkaz z Tradice:

Od nejstarších dob Církve učili ss. Otcové a učitelé církevní, že Kristus vykonal svůj velekněžský úřad především svou smrtí na kříži. Tak praví již sv. Ignác: „Abych se stal žákem toho, jenž se sám Bohu za oběť a žertvu (προσφορὰν καὶ θυσίαν) obětoval".[1])

Také sv. Justin, přirovnávaje ke Kristu dva kozelce, které zákon Mojžíšův velel v den smírný obětovati, jednoho totiž obtíženého hříchy celého národa propustiti na poušť, aby tam zahynul, druhého však na usmíření Boha zabiti, praví, že Kristus stal se obětí za všecky hříšníky hříchů litující.[2]) A podobně Tertullián: „Kristus musil se státi obětí za všecky národy, jenž jako ovce byl veden k zabití". A Epifanius: „Kristus napřed obětoval sama sebe, aby zrušil oběti starozákonné. Obětoval za veškeren svět sama sebe jakožto oběť dokonalejší a živou, aby sám byl obětí, sám žertvou, sám knězem, sám oltářem, sám Bohem, sám člověkem, sám králem, sám velekněžem, sám ovcí, sám Beránkem a tak se stal všem vším".[3]) Podobně sv. Augustin: „Pokud Kristus vzal na sebe způsobu služebníka, stal se pravým prostředníkem mezi Bohem a lidmi, člověk Ježíš Kristus, pokud jest však ve způsobě Božské, přijal s Otcem tuto oběť, jsa s ním jedním a týmž Bohem. Avšak ve způsobě lidské raději chtěl býti obětí, než ji přijati, aby při této příležitosti nikdo se nedomníval, že jest dovoleno obětovati kterémukoliv tvoru. Proto jest jak knězem obětujícím, tak i darem obětovaným... Dřívější oběti různě a různě znázorňovaly tuto pravou oběť, podobně jako když mnohými slovy vysvětlujeme jednu a touž věc, abychom ji posluchačům nejen neznechutili, nýbrž vřele jim ji doporučili".[4]) A sv. Lev Veliký oběť kříže takto velebí: „Ať řeknou, kterou obětí byli s Bohem smířeni, ať řeknou, kterou krví byli vykoupeni? Kdo jest ten, jenž sebe za nás vydal za oběť a žertvu k vůni Bohu líbezné, aneb která oběť byla kdy světější a vznešenější, nad tu, kterou pravý velekněz položil na oltář kříže obětováním svého těla".[5])

Že Kristus hlavně obětí na kříži vykonal svůj úřad kněžský, plyne též z důvodů theologických.

[1]) Cf. Müller l. c. p. 263.
[2]) Cf. Dialog. cum Tryphor. Jud. n. 40. edit. cit. tom. I, p. 265.
[3]) Haer. 55. n. 1.
[4]) De Civit. Dei, lib. 10, cap. 20.
[5]) Epist. 124.

1. Jak již sv. Augustin ve výroku svrchu uvedeném praví, obětoval se Kristus Bůh a člověk na kříži na naše vykoupení, i když tuto obět vykonal podle své lidské přirozenosti. Ale poněvadž Kristus člověk jest Božskou osobou, touž, kterou jest také Kristus Bůh, proto jest Božské osobě v Kristu připisovati nejen vykoupení člověčenstva vůbec, nýbrž i krvavou obět na kříži. Pravda tato plyne již z dogmatu o kommunikaci idiomatů. Proto vším právem vytýká sv. Petr Židům, že původce života usmrtili,[1]) a sv. Pavel napomíná představené jednotlivých církví, aby spravovali Církev Boží, které si Kristus dobyl krví svou.[2])

2. Poněvadž Kristus i podle své lidské přirozenosti jest osobou Božskou, s Bohem Otcem a Duchem sv. nerozdílně spojenou, proto přinesl na kříži obět nejen Bohu Otci, nýbrž i sobě. Byl tedy zároveň obětí, kterou obětoval, i Bohem, jemuž obětoval. Jako člověk se obětoval Bohu, jako Bůh přijal tuto svou obět zároveň s Bohem Otcem a Duchem Sv. Neboť jako osoba Božská nemohl obětovati Otci a Duchu Sv., aby neobětoval zároveň také sobě samému. Že Kristus obětoval také sobě, v tom není obsažena žádná protiřečnost. Neboť Kristus jsa zároveň pravý člověk a pravý Bůh v jedné Božské osobě mohl obětovati sebe jako člověka, ale zároveň mohl také obětovati sobě jako Bohu.

3. Kristus jest zároveň knězem a obětí. Při krvavé oběti na kříži byl Kristus činný i trpný. Byl činný, pokud dobrovolně tuto obět vzal na sebe a také vykonal, ale byl zároveň trpný, poněvadž všecky bolesti této krvavé obětí na svém přesvatém těle snášel. Jak jsme již svrchu pravili, k pojmu oběti jest třeba mimo úmysl obětujícího také vnější nějaká věc a zničení její. A všecky tyto podmínky jsou v Kristově krvavé oběti na kříži vyplněny. Kristus měl úmysl za nás se obětovati, poněvadž tak ustanovil Bůh Otec od věčnosti, a on se tomuto ustanovení z poslušnosti k Otci dobrovolně podrobil. Mimo to obětoval viditelnou věc, sebe jako člověka, a připustil a vytrpěl zničení této oběti svou smrtí na kříži.

K pojmu zničení oběti není potřebí, aby kněz sám obět zničil. To patrno z obětních zvířat ve Starém zákoně, kterých nezabíjeli kněží, nerci-li velekněz, nýbrž laikové, ovšem z rozkazu a pod dozorem kněží. Čeho však při každém zničení obětního daru, i když se stalo z rozkazu obětujícího kněze, nezbytně třeba jest úmysl obětníkův, zničením oběti dáti zevně na jevo účel tohoto zničení, totiž účel Boha buď chváliti, jemu za přijatá dobrodiní děkovati aneb ho za potřebné milosti prositi a v případě, že svědomí obětníkovo tížilo břímě hříchu, Boha usmířiti a jeho dobrotu a milosrdenství sobě zase nakloniti. Tak i Kri-

[1]) Skut. 3, 15.
[2]) Ibid. 20, 28.

stus neukřižoval sama sebe, nýbrž byl ukřižován, a nebyl proto účinkující příčinou smrti své. Touto příčinou byli Fariseové a kněží s Annášem a Kaifášem v čele a nátlakem jejich také Pontský Pilát. A na čem se tito nepřátelé Kristovi usnesli, to pak provedli vojáci římští, které jest proto pokládati za příčiny ministeriální (causae ministeriales sive instrumentales) krvavé oběti Kristovy na kříži. Avšak Kristus se dobrovolně podrobil svému utrpení a své smrti, ačkoliv jako Bůh všemohoucí mohl jediným povelem své nejsvětější vůle učiniti naprosto bezmocnou veškeru zlobu židovskou usilující o jeho bezživotí. Tím, že Kristus nepřekazil ukřižování svého, které mohl překaziti, podobně jako na př. překazil zlobu Fariseů, když ho chtěli v Nazaretě s hory svrhnouti, aneb v Jerusalemě ukamenovati, dal na jevo svůj úmysl dobrovolně se za nás obětovati.

Z toho také patrno, proč nelze pokládati smrti mučedníkův za obět ve vlastním smyslu. Předně mučedníci nebyli kněžími Bohem ustanovenými, aby svůj vlastní život Bohu přinesli v obět. I když měli úmysl Bohu svůj život obětovati, mohla to býti obět jen v širším a nevlastním smyslu. Mimo to neměli svého života úplně ve své moci, a proto nebyla smrt jejich dobrovolná. Jediný Kristus mohl o sobě říci, že „nikdo neodnímá života od něho, nýbrž že jej dává sám od sebe a že má moc jej dáti a má moc jej zase ujmouti“.[1])

Naprostá dokonalost oběti Kristovy na kříži také z toho patrna, že jediné Kristus mohl Otci nebeskému v obět přinésti dar nekonečné ceny, jehož byl naprostým a neomezeným pánem. Kněží starozákonní obětovali Bohu dary, které nebyly jejich neomezeným majetkem, nýbrž byly majetkem Božím, a proto vlastně se zříkali užívání věcí a věnovali je Bohu, ačkoliv beztak Bohu náležely. Kněží novozákonní obětují sice obět naprosto dokonalou, než neobětují ji jako by byla jejich naprostým majetkem, nýbrž přijímají ji od samého Krista, jenž ji v ruce jejich klade a je zplnomocňuje, aby ji na jeho místě a jeho mocí obětovali Otci nebeskému, jak se sám na kříži obětoval, s tím toliko rozdílem, že se sám obětoval způsobem krvavým, oni však jej obětují způsobem nekrvavým.

4. Oběti starozákonné měly vesměs význam jen symbolický. Neb kněz obětoval buď za sebe aneb za jiné Israelity v různých okolnostech života a za různým účelem vždy nějakou věc, kterou obětující Hospodinu na místě svém představil a zničením jejím se zřekl užitku, který mu přinášela, a tím ji Bohu na jeho usmíření odevzdal. A tento symbolický význam měly hlavně oběti krvavé, při nichž kněz obětoval některé zákonem Mojžíšovým předepsané dobytče, které zabil na znamení, že vlastně osoba, která obět přinášela, zasloužila, aby její krev byla prolita. Poněvadž však nebyla pánem svého života, obětovala na místě svém krev

[1]) Jan 10, IX.

zvířete. Toť patrno ze všech obřadů, kterých podle zákona Mojžíšova při obětech krvavých bylo šetřiti. Proto měla ve Starém zákoně při obětech krev obětných zvířat velký význam, jak výslovně praví kniha Leviticus: „Duše těla jest v krvi, a já dal jsem ji vám, abyste se jí očisťovali na oltáři za duše vaše a krev aby byla za očistění duše“.[1]) Tím naznačuje, že duše obětního dobytčete, která podle názorů tehdejších jest obsažena v krvi, nesla vinu a pokutu člověka obětujícího. A proto náleží krev dobytčat samému Hospodinu a nesmí býti požívána. Co však krvavé oběti starozákonné naznačovaly jen předobrazně, to v krvavé oběti Kristově se dokonale vyplnilo.

§ 100.

Krvavá obět Kristova na kříži byla obětí veškerého pokolení lidského.

V Kristu a s Kristem zemřeli všichni lidé a smrtí svou přinesli Bohu obět smírnou. „S ním“, jak praví Cyrill Alexandrinský, „byli jsme ukřižováni v téže chvíli, když bylo jeho tělo ukřižováno, podobně jako v Adamovi, když propadl kletbě Boží, veškero pokolení lidské upadlo do kletby této.“[2]) Tuto náměstnou obět Kristovou za nás Bohu přinesenou dokazuje již poměr Kristův k lidskému pokolení. Neb Kristus jest:

1. v právním smyslu hlavou a náměstkem pokolení lidského, jehož trest vzal na sebe a vytrpěl svým umučením a svou smrtí a nám získal odpuštění hříchů a milost synovství Božího vinou hříchu ztraceného.

2. Kristus přijav na sebe z přečistého lůna své Nejsvětější Matky přirozenost lidskou stal se jedním z nás lidí a proto mohl se státi jako člověk prostředníkem mezi námi a Bohem.[3]) Ale poněvadž se nenarodil z Blahoslavené Panny způsobem přirozeným, nýbrž zvláštním působením Ducha Sv., proto se stal nadpřirozenou, ano Božskou hlavou lidského pokolení a mohl mu proto svým utrpením a svou smrtí zasloužiti a přivlastniti všecky nadpřirozené milosti a dary své lidské přirozenosti, pokud přijetí jejich vůbec bylo schopno.

3. Že Kristus v díle výkupném vzal na sebe úřad prostřednický mezi námi a Bohem, jest nauka Bohem samým jak ve Starém, tak i Novém zákoně zcela jasně vyjádřená. Zde jen poukazujeme na proroka Isaiáše (hl. 53) pak na sv. Matouše, podle něhož sám Božský Spasitel na pokoření ctižádosti synů Zebedeových a matky jejich praví, že Syn člověka nepřišel, aby

[1]) Lev. 17, 11.
[2]) Cf. Müller l. c. p. 268.
[3]) Žid. 2, 11—17, 1. Tim. 2, 5. 6.

mu bylo slouženo, nýbrž aby sloužil a dal život svůj na vykoupení za mnohé".[1]) A podobně učí sv. Pavel.[2])

4. Každá obět jest obětí buď chvály (sacrificium latreuticum) nebo díků (sacrificium eucharisticum), neb obětí prosebnou (sacrificium impetratorium), neb smírnou (sacrificium propitiatorium).

a) Po pádu prvých rodičů má každá obět předně a hlavně účel smírný. Neboť co by pomohly člověku všecky oběti, kdyby nemohl dosíci od Boha odpuštění spáchaných hříchů a opětného jeho přátelství? A proto také Písmo sv. jak Starého, tak obzvláště Nového zákona smírný účel krvavé oběti Kristovy na kříži klade na prvém místě. Právě proto Syn Boží stal se člověkem a za nás trpěl a zemřel, aby za naše hříchy učinil zadost uražené velebnosti Božské a nám zase zasloužil milosti synovství Božího, kterou jsme hříchy ztratili.

b) Ale obět Kristova na kříži byla také prosebná (sacrificium impetratorium). Neb, jak sv. Tomáš praví, kněz jest prostředníkem mezi Bohem a lidmi. Prostředníka však mezi sebou a Bohem potřebuje člověk ten, jenž nemůže přímě a neprostředně před Boha předstoupiti a o smír ho žádati. To však neplatí o Kristu a jeho prostřednickém úřadě.

Neboť jako Bůh a člověk stojí svou dvojí přirozeností zcela přirozeně uprostřed mezi Bohem a člověkem a proto jako Syn Boží nemá potřebí, aby za něho někdo orodoval, kdežto všichni lidé bez výjimky mohou k Bohu přistoupiti jen zásluhou a mocí jeho prostřednické přímluvy. Dokonáním obětí smírné na kříži Kristus sice Otci nebeskému učinil úplně zadost za všechny hříchy a tímto zadostučiněním vykoupil nás objektivně. Než tím není ještě vykoupení naše ve smyslu subjektivním dokonáno. K tomu jest potřebí, aby nám ovoce a účiny smírné oběti na kříži se přivlastnily. A za tím účelem Kristus sedě na pravici Boha Otce ve slávě nebeské pokračuje ve svém úřadě přímluvčím až do skonání světa, jak praví apoštol Pavel. Neboť kněží starozákonní nemohli tohoto úřadu konati až do skonání světa, poněvadž jim smrt v tom bránila, kdežto Kristus zůstávaje na věky má kněžství nepomíjitelné a proto může dokonale spasiti ty, kteří přistupují k Bohu skrze něho, jsa vždycky živ, aby za ně orodoval.[3])

Jak patrno, mohou v účinech krvavé oběti Kristovy na kříži, pokud jest obětí smírnou a prosebnou, míti účast jen lidé. Neboť Kristus jest i jako člověk „sanctus sanctorum", jenž nemá na sobě ani nejmenší hříšné skvrny a proto nejen nepotřebuje, nýbrž naprosto vylučuje každou potřebu smíru s Bohem.

---

[1]) Mat. 20, 28.

[2]) Cf. Žid. 10, 6. II. Kor. 2, 21, I. Tim. 2, 5. 6. atd. Cf. Francelin De Verbo incarn. thes. 49, n. III.

[3]) Žid. 7, 25.

Ale nemůže míti ani účasti v účincích krvavé oběti své, pokud tato jest obětí prosebnou.

Neb Kristus i podle své přirozenosti lidské jest Bohem všemohoucím, svrchovaným Pánem nad životem a smrtí a nad všemi věcmi stvořenými a proto nyní ve věčné slávě nemůže pro sebe na Bohu Otci dále ničeho již žádati.

Kristus však mohl krvavou obět na kříži Otci nebeskému obětovati jako obět chvály a díků jak za sebe, tak i za nás. Neboť podle své lidské přirozenosti jest tvorem (zde však míníme přirozenost tuto jako přirozenost lidskou a proto stvořenou ve smyslu reduplikativním) a proto jest Bohu poddán a podřízen a má naproti němu tytéž povinnosti, jako každý jiný člověk. Neboť sám praví, že Otec jest větší, než on.[1]) A jelikož Kristus i ve své slávě nebeské zůstává člověkem a jako člověk hlavou Církve vítězné, trpící a bojující, proto jest se vší jistotou za to míti, že svou obět na kříži jako obět latreutickou a eucharistickou stále přináší Otci nebeskému jak jménem svým, tak i jménem člověčenstva. V tomto smyslu, ovšem jen nevlastním, lze říci, že Kristus stále i ve slávě věčné obětuje.

§ 101.

Velekněžství Kristovo trvá i ve slávě věčné a bude trvati na věky.

Velekněžství Kristovo jest co nejtěsněji spojeno s jeho lidskou přirozeností. Neboť Syn Boží stal se člověkem hlavně za tím účelem, aby jako velekněz sebe sama přinesl Otci nebeskému v obět smírnou za hříchy naše. Věčnost velekněžství Kristova jest formálním článkem víry, i když způsob výkonů jeho jest předmětem diskusse mezi bohoslovci.

Věčnost velekněžství Kristova dokazuje především sv. Pavel v listu k Židům. Jako kněží starozákonní si nemohli osobovati kněžské důstojnosti, tak i Kristus si jí sám nepřivlastnil, nýbrž obdržel ji od Boha Otce, jenž již podle messianského žalmu 109, 4 jej k věčnému úřadu velekněžskému předurčil slovy: „Ty jsi kněz na věky podle řádu Melchisedechova“. Velekněžství obdržel Kristus již svým vtělením a zachová je sobě na věky. Neboť sv. Pavel praví, že kněžství starozákonné jsouc jen předobrazem kněžství Kristova jest jen dočasné a že proto skončí, jakmile Kristus nastoupí své velekněžství a dokoná vykoupení člověčenstva svou smírnou obětí na kříži. Proto staví proti dočasnému kněžství levitickému věčné kněžství Kristovo. Kdyby kněžství Kristovo skončilo smrtí Kristovou, pak by bylo právě tak dočasné, jako kněžství levitické a nebylo by podstatného rozdílu mezi obojím tímto kněžstvím.

Tuto pravdu vyjadřuje sv. Pavel v tomto listě obzvláště jasně v hl. 7. v. 23 sl., kde praví: „Přísahal Hospodin a ne-

[1]) Jan 14, 28.

bude toho želeti: Ty jsi kněz na věky podle řádu Melchisedechova... A oněch učiněno jest kněžími mnoho, poněvadž jim smrt bránila, aby nezůstávali, tento má však kněžství nepomíjející, poněvadž zůstává na věky".

Kristus jest knězem věčným *a)* podle osoby, *b)* podle úřadu či důstojnosti a *c)* podle účinů svého kněžského úřadu.

a) Podle osoby jest věčným knězem, poněvadž důstojnost kněžskou s přirozeností lidskou spojenou zachová na věky, jako zachová přirozenost lidskou. Jako od okamžiku vtělení nelze jinak Syna Božího mysliti než jako Boha a člověka, tak od téhož okamžiku nelze od jeho osoby odmysliti důstojnosti kněžské. A poněvadž Kristus na věky bude člověkem, bude také na věky velekněžem.

b) Ale Kristus jest na věky velekněžem podle své důstojnosti. Kristus sice vyplnil úkol, pro který se podle vůle Otce nebeského stal člověkem, dokonav smrtí svou na kříži vykoupení naše. A poněvadž na toto vykoupení jedna obět vzhledem k své nekonečné ceně stačila, proto se Kristus v nebeské slávě ve vlastním smyslu již neobětuje. Ale důstojnosti kněžské i po vykonané oběti se nevzdal. Neboť tato důstojnost jest již obsažena v jeho úřadě vykupitelském. A jako naším Vykupitelem zůstane na věky, tak zůstane na věky naším velekněžem, i když dále nepřináší Otci nebeskému ve vlastním smyslu oběti.

c) Jest naším věčným velekněžem také podle účinů svého velekněžského úřadu. A tyto účiny jsou dvojí. Jedny trvají jen do skonání světa, jiné potrvají až na věky věků.

Kristus až do skonání světa přivlastňuje nám účinky své krvavé oběti na kříži svou přímluvou u Otce nebeského, jak píše sv. Pavel k Římanům: „Kdo jest, jenž by nás odsoudil? Kristus Ježíš to jest, jenž za nás umřel, ano i z mrtvých vstal, jenž jest na pravici Boží, jenž se též přimlouvá za nás".[1]) A podobně v listu k Židům: „Tento však má kněžství nepomíjitelné, poněvadž zůstává na věky; proto také může dokonale spasiti ty, kteří přistupují k Bohu skrze něho, jsa vždycky živ, aby za ně orodoval".[2]) Nebeská tato přímluva, kterou se nám Kristus ve své slávě propůjčuje, jest podle apoštola Pavla úkonem kněžským, poněvadž souvisí s jeho krvavou obětí na kříži, jsouc takořka jejím pokračováním, kterým nám účiny této oběti přivlastňuje.

Podobně jako sv. Pavel spojuje také sv. Jan nebeskou modlitbu Kristovu s jeho smrtí na Golgotě. „Dítky moje", tak píše ve svém prvém listě, „toto vám píši, abyste nezhřešili. A zhřeší-li někdo, máme přímluvce u Otce, Ježíše Krista, spravedlivého, a on jest obětí smírnou za hříchy naše,

[1]) 8, 34.
[2]) 7, 25.

ale nejen za hříchy naše, nýbrž i (za hříchy) celého světa".[1]) A v Apokalypsi viděl týž apoštol Krista oslaveného v obraze Beránka zabitého. „I spatřil jsem uprostřed mezi trůnem a čtyřmi živočichy... Beránka an stojí jako zabitý".[2]) A v tomto zabitém Beránku vidí sv. Jan Krista, jenž před tváří Boží stojí s oslaveným tělem, na němž především, jak ss. Otcové míní, jeho pět ran neobyčejným leskem září a Otci nebeskému jeho obět na kříži se všemi zásluhami staví před oči.[3])

Že Kristus za nás se u Otce nebeského přimlouvá, jest pravdou zjevenou. V otázce však, zda-li tato přímluva jest „explicita čili formalis" aneb jen „implicita čili interpretativa", se theologové rozcházejí.

Vasquez a Thomassin hájí prvního způsobu této přímluvy, Suarez a Petavius způsobu druhého. Než důvody, které tito poslední theologové uváději pro své mínění, že Kristus svou přímluvu vyjadřuje jen obrazně tím, že před tvář Boží předstupuje s pěti ranami na těle svém, nejsou tak vážné, abychom tomuto způsobu přímluvy dali přednost před naukou prvou, podle které Kristus formálně za nás oroduje. Vždyť Kristus i ve své slávě jest hlavou svého mystického těla, jehož obě části: církev bojující zde na zemi a církev trpící v očistci, stále potřebují jeho pomoci a útěchy.

A modlil-li se Kristus za nás ve svém vezdejším životě, nelze pomysliti podstatné příčiny, proč by tak nemohl činiti v království Božím sedě na pravici Boha Otce. Vždyť sám Božský Spasitel slíbil ss. apoštolům, že „bude prositi Otce a že jiného Utěšitele dá jim, aby s nimi zůstal na věky".[4]) Podle tohoto slibu prosil Kristus Otce nebeského za seslání Ducha Sv., hlavně po svém na nebe vstoupení a není zhola žádného vážného důvodu, pro který bychom měli této modlitbě Kristově rozuměti jen ve smyslu nevlastním a symbolickém, totiž že Kristus toliko své rány a v nich své zásluhy Otci nebeskému představuje a tak jen jaksi virtuálně za nás oroduje. A orodoval-li v království nebeském za ss. apoštoly, nelze pochopiti, proč by i za nás neorodoval, jak překrásně praví sv. Augustin: „Prosí za nás jako náš kněz, prosí v nás, jako naše hlava a prošen bývá námi, jako náš Bůh... Prosíme tedy jeho, skrze něho a v něm".[5])

Přímluva Kristova, toť jeden způsob, kterým Kristus ovoce svého vykoupení nám přivlastňuje. Mimo to činí tak ještě jinými způsoby.

Svou smrtí na kříži učinil Kristus Otci svému nebeskému zadost za všechny hříchy člověčenstva a tím také dílo vykoupení

[1]) I. Jan. 2, 1, 2.
[2]) Zjev. 5, 6.
[3]) Cf. sv. Ambrože. In Luc. 10, n. 170.
[4]) Jan 14, 16.
[5]) In ps. 85, n. 1.

jeho objektivně dokonal. Aby však také jednotliví lidé subjektivně účinů vykoupení stali se účastnými, musí se jim stále přivlastňovati. Za tím Kristus založil Církev a přenesl na ni svůj úřad kněžský, učitelský a pastýřský a obdařil ji darem neomylnosti, aby jeho jménem a jeho mocí tímto trojím úřadem v jeho díle vykupitelském pokračovala až do skonání světa. Nejdůležitější z těchto tří úřadů jest, jak jsme již pravili, úřad kněžský, kterým Kristus stále v Církvi a skrze Církev opakuje nekrvavým způsobem svou krvavou obět na kříži a ss. svátostmi se sděluje v svůj boholidský život s věřícími, pokud se stávají aneb již jsou údy jeho mystického těla. A poněvadž tento svůj kněžský úřad, podobně jako úřad učitelský a pastýřský, bude v Církvi konati až do skonání světa, jest také v tomto smyslu knězem až do posledního soudu.

A poněvadž Melchisedech jako typ a předobraz Kristův obětoval Bohu nejvyššímu v obět chléb a víno, proto kněžství Kristovo podle řádu Melchisedechova potrvá jen potud, pokud Kristus bude v Církvi ve mši sv. obětovati sebe mystickým způsobem pod způsobami chleba a vína, a to bude též až do skonání světa, až poslední kněz dokoná obět poslední mše sv. V království nebeském potrvá sice jeho kněžství na věky, ale Kristus nebude již knězem podle řádu Melchisedechova ve vlastním smyslu, tak jak jím jest a bude po celou dobu trvání Církve zde na zemi. Nanejvýš lze říci, že Kristus, jenž na věky zachová důstojnost velekněze, poněvadž skrze kněze novozákonné jako své náměstky až do skonání světa opětuje a představuje nekrvavým způsobem pod způsobami chleba a vína krvavou obět kříže, může podle této velekněžské důstojnosti slouti knězem věčným podle řádu Melchisedechova. Totéž platí také o důstojnosti hlavního učitele a pastýře v Církvi, jímž jest rovněž Ježíš Kristus.

Že Kristus ve slávě věčné za nás oroduje a jako „principalis sacerdos" za nás mysticky se stále obětuje, není nikterak na závadu jeho slávě, které požívá, sedě na pravici Boha Otce. Předně neprosí za sebe, nýbrž za nás a to jako hlava za údy svého mystického těla. A při tom neprosí jako Bůh, nýbrž jako člověk, jenž svou smrtí nám zasloužil všech darů, které svou přímluvou chce nám přivlastniti. Neprosí tedy Boha jako svatí a světice Boží prosí, kteří stojíce ve vší pokoře u trůnu Božího nám potřebných milostí na Bohu vyprošují, odvolávajíce se při tom ne tak na zásluhy své, jako na zásluhy Kristovy, kdežto Kristus při své přímluvě za nás se odvolává na své vlastní zásluhy, kterými nám milosti potřebné k životu věčnému získal v míře nejhojnější. A právě proto nikdy v litaniích a jiných modlitbách nepraví Církev sv. „Kriste, pros za nás", jako u světců a světic Božích, nýbrž vždy jen: „Kriste, vyslyš nás".[1])

[1]) Cf. sv. Tom. v. In IV. lib. Sent. dist. 15 art. 6, qu. 21j vidi Franzenlin: De Verbo incarnato, thes. 51, n. III. Roma 1910, Pohle l. c. p. 244 sq.

Ačkoliv úkony Kristovy přímluvy a jeho nekrvavá oběť, kterou skrze své kněžské služebníky Bohu obětuje, potrvají jen do posledního soudu, přece jeho velekněžství potrvá na věky, jak jsme pravili, co do osoby velekněžovy, co do její velekněžské důstojnosti a co do účinů, jevících se ve věčné spáse všech duší blažených.

§ 102.

O oběti věčné, kterou prý Kristus ve slávě věčné stále přináší Otci nebeskému.

Toť domněnka, které v nejnovější době hájili někteří theologové katoličtí, jako Thalhofer[1]), Franz[2]), Zill[3]) a Schoulza[4]). Učí sice zcela správně, že Kristus svou smrtí na kříži přinesl Otci nebeskému oběť ve vlastním a pravém smyslu, ale že také po svém na nebe vstoupení obětuje ve slávě věčné pravou a vlastní oběť, jež se od krvavé oběti na kříži liší toliko zevnějším tvarem. Avšak v čem se od nauky ss. Otců a ostatních theologů v této otázce rozcházejí, jest různý názor o vlastní bytnosti oběti. Kdežto všichni bohoslovci učí, že k oběti nestačí jen vnitřní úmysl Bohu nějakou vnější věc v obět přinésti, nýbrž že jest nezbytno, tuto věc zevně zničiti aneb ji tak změniti, že již dále obětníku, aneb tomu, za něhož obětník obět přináší, nemůže k výživě sloužiti, kladou Thalhofer a jeho stoupenci hlavní váhu při každé oběti na úmysl poslušnosti obětníkovy, který sice musí se zevně nějak projeviti, ale poněvadž se tak může státi různým způsobem, může míti jedna a táže obět různé tvary. A tak jest prý také při oběti Kristově. Na kříži projevil Kristus svůj úmysl poslušnosti k Otci nebeskému tím, že podle jeho vůle viditelně vycedil za nás svou krev a obětoval svůj život, vstoupiv však na nebesa, stále opakuje kon vůle své z poslušnosti k Otci nebeskému se obětovati a tento kon vůle své projevuje a uskutečňuje tím, že mu na svém vlastním těle představuje své rány se všemi zásluhami, které nám jimi získal. A tyto rány jsou zevnějším projevem a výrazem vnitřního úmyslu Kristova z poslušnosti k Otci nebeskému se ve slávě věčné stále obětovati, podobně jako byla tímto projevem na kříži jeho krev a smrt. A poněvadž Kristus má na věky úmysl z poslušnosti k Otci svému se za nás obětovati, bude také na věky mu touž obět přinášeti, kterou mu přinesl na kříži.

Než tohoto názoru o oběti nelze připustiti, poněvadž se nedá srovnati s pojmem oběti, jak ji všichni theologové za všeobecného souhlasu lidského pokolení pojímají. Neboť obět jest úko-

[1]) Das Opfer des A. u. N. Bundes S. 201 ff. Regensburg 1879.
[2]) Die eucharistische Wandlung u. die Epiclese der griechischen und orientalischen Liturgien, II. B. S. 61 ff.
[3]) Der Brief an die Hebräer. S. 430 ff. Mainz 1879.
[4]) Liturgia catholica fidei magistra. Insulis 1901.

nem vnější bohoslužby, záležejícím v obětování nějaké hmotné věci, jejímž zničením vyznáváme nejvyšší Božskou velebnost a svou naprostou na Bohu závislost. Avšak vnitřní úkon poslušnosti nikterak neničí ani podstatně nemění věci obětní. A proto nemůže se nazývati obětí. A poněvadž Kristus sedě ve své slávě nebeské na pravici Boha Otce nikterak nemění sebe jako oběť, i když jako člověk stálou poslušností jest mu oddán, proto také sebe v pravém a vlastním smyslu neobětuje.

Také jest zde ještě jinou okolnost míti na zřeteli. Ačkoliv všichni theologové připoustějí, že Kristus na svém oslaveném těle představuje Otci nebeskému své rány, kterými nás na kříži vykoupil, a těmito ranami za nás se přimlouvá, přece nelze tohoto představování nazývati novou obětí. Neb jest zcela něco jiného, představovati Bohu Otci krvavou obět na kříži dokonanou se všemi zásluhami, které nám Kristus touto obětí získal, a zcela něco jiného, tuto obět v pravém a vlastním smyslu stále ještě přinášeti. Tento rozdíl ještě jasněji ozřejmí z tohoto přirovnání: Kdyby někdo pro víru byl vržen do žaláře a v něm snášel ukrutné muky, vším právem mohlo by se potom o něm říci, že vytrpěl mučednictví. Kdyby však týž mučedník po své mučednické smrti s týmž úmyslem, se kterým mučednictví se podrobil, obětoval Bohu v království nebeském muky své, zdaž by se mohlo o něm tvrditi, že opět a opět se podrobil mučednictví? Zajisté že ne. Neboť každá obět nabývá své podstaty a svého názvu nikoliv toliko z vnitřního úmyslu, ze kterého obětník obět přináší, nýbrž hlavně z věci obětované. A proto ani o Kristu, i když ve své slávě stále Bohu svou krvavou obět představuje, aby ho naklonil k udílení milostí krvavou obětí nám získaných, nemůže se říci, že v nebi se za nás stále obětuje.[1])

Kdyby hlavně v úmyslu poslušnosti Kristovy k Otci nebeskému byla obsažena hlavní podstata jeho oběti, ať již tento úmysl jakýmkoliv způsobem na venek projevil, pak by byl Kristus tuto svou poslušnost hlavně již dokázal svým vtělením a proto také se obětoval a jiné oběti by vlastně nebývalo ani potřebí. Tím by však krvavá obět na kříži pozbyla vší své platnosti a všeho významu, což však přímo odporuje nauce zjevené, podle které nás Kristus hlavně vykoupil svou krvavou obětí na kříži.

Názor uvedených theologů odporuje také zřejmě nauce sv. Pavla, jenž v listu k Židům množství obětí starozákonných staví proti jediné oběti Kristově na kříži, když píše: „Kristus nevešel do velesvatyně rukama udělané, která byla napodobením (velesvatyně) pravé, nýbrž do samého nebe, aby se ukázal nyní před Bohem za nás, **nikoliv aby se obětoval častokráte,** jako nejvyšší kněz vchází do velesvatyně každý rok s krví cizí, sice jinak byl by mu-

[1]) Cf. Stentrup: De Verbo Incarn. Tom. II. thes 83, cap. 9, p. 342.

sil trpěti častokráte od počátku světa... A jako jest uloženo lidem jednou umříti a potom soud, tak i Kristus byv **obětován jednou,** aby shladil hříchy mnohých, po druhé bez hříchu se ukáže těm, kteří ho čekají ku spáse".[1]) Podle těchto slov apoštolových Kristus se za nás obětoval jen jednou a to smrtí na kříži, a vešel pak do velesvatyně nebeské nikoliv za tím účelem, aby se tam za nás stále ještě obětoval, nýbrž pouze „aby se ukázal před Bohem za nás", t. j. aby se ve svém oslaveném těle představil před obličejem Otce nebeského jako vítěz nad hříchem a ďáblem se všemi zásluhami nám získanými, aby ho nám k přivlastnění těchto zásluh naklonil.

Než stoupenci nauky o věčné oběti Kristovy snaží se právě z uvedených slov apoštolových tuto svou nauku dokázati. Argumentují takto: Jako prý velekněz ve Starém zákoně vešel jednou za rok do velesvatyně, aby tam krví dobytčete obětního přinesl obět za hříchy své a za hříchy lidu svého, tak i Kristus vstoupil na nebesa, aby rány na svém oslaveném těle Otci nebeskému stále představoval a tím také obět krvavou na kříži způsobem nekrvavým stále opakoval.

Než tento smysl není nikterak obsažen ve slovech apoštolových. Sv. Pavel toliko praví, že Kristus právě proto, že jeho krvavá obět na kříži stačí na vykoupení všech hříchů lidstva, po dokonané této oběti vstoupil jen jednou do nebeské velesvatyně, zjednav pokolení lidskému vykoupení věčné,[2]) ale ani slovem se nezmiňuje, že by Kristus ve velesvatyni nebeské stále obět na kříži dokonanou opakoval.

Věčná obět Kristova na nebesích neplyne také ze slov apoštolových v témž listu, kde praví: „Kdyby tedy byl na zemi, ani by nebyl knězem, poněvadž jsou (kněží), kteří přinášejí podle zákona dary".[3]) Na první pohled staví tu sv. Pavel Krista jako kněze nebeského proti kněžím pozemským Starého zákona. Je-li však Kristus knězem nebeským, musí prý tam také obět přinášeti. Než kněží starozákonných nenazývá sv. Pavel kněžími na zemi, že žijí a konají své kněžské úkony zde na zemi, nýbrž proto, že slouží stánku pozemskému, v němž nelze dojíti milosti a spásy. Kristus však se nestal knězem nebeským teprv po svém na nebe vstoupení, nýbrž byl jím již od prvého okamžiku svého vtělení. A proto podle nauky sv. Pavla Kristus neobětuje se již ve své nebeské slávě, ani tam nedoplňuje a nedovršuje krvavé oběti na kříži, nýbrž toliko jest „vždycky živ, aby za nás i v nebesích orodoval".[4])

Jelikož obět má čtverý účel, buď jest obětí chvály a díků, neb obětí prosebnou a smírnou, můžeme říci, že Kristus v nevlastním smyslu svou obět krvavou na kříži jako obět chvály a

[1]) 9, 24—28.
[2]) Žid. 9, 11.
[3]) 9, 4.
[4]) Žid. 7, 25.

díků i na nebesích stále přináší a bude přinášeti na věky věkův. Vždyť posledním a nejvyšším cílem veškerého tvorstva jest Bohu se klaněti, jeho chváliti a jemu vzdávati díky nejen za všecka od něho přijatá dobrodiní, nýbrž i za jeho velikou slávu, jak Církev v „Gloria" pěje. A jelikož veškeré tvorstvo, rozumné i nerozumné, jest v Kristu jako tělo ve své hlavě soustředěno a spojeno, ἀνακεφαλαιωσάσθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν αὐτῷ, jak pravi sv. Pavel podle řeckého textu v listu k Efeským,[1]) proto Kristus podle své přirozenosti lidské Bohu jako svrchovanému Pánu všehomíra nejen jménem svým, nýbrž i jménem veškerého tvorstva se na věky věků klaní, jeho velebí a jemu vzdává nejvroucnější díky za všecky milosti a dary, kterých se tvorstvu jak pro život přirozený, tak i nadpřirozený od něho dostalo. A v tomto smyslu nejen možno, nýbrž i nutno tvrditi, že Kristus i v nebi sebe a ostatní tvorstvo Bohu obětuje. Než obět tato jest obětí jen nevlastní, poněvadž Kristus při ní ani sebe ani tvorstva nijak neničí ani nepozměňuje.

§ 103.

Mimo krvavou obět na kříži Kristus ještě také jinými úkony konal a koná dosud svůj velekněžský úřad.

Nejhlavnějším z těchto kněžských úkonů Kristových jest ustanovení a stálé konání nekrvavé oběti mše sv., při níž jest Kristus sám hlavním a prvotným knězem (principalis et primarius sacerdos), jenž tuto obět koná skrze službu svých kněží druhotných (per ministerium sacerdotum secundariorum) k této službě svatostí svěcení kněžstva zvlášť posvěcených a uzpůsobených.

Ačkoliv Kristus jest na věky knězem podle řádu Melchisedechova hlavně z toho důvodu, že podobně jako Melchisedech nemá ani počátku ani konce života, přece v plné míře se jím stává tím, že přináší až do skonání světa obět podobnou, jakou obětoval Melchisedech Bohu nejvyššímu. Za tím účelem ustanovil Kristus při poslední večeři obět přiměřenou přirozenosti lidské, kterou chtěl krvavou svou obět na kříži pod způsobami chleba a vína až do skonání světa představovati a památku na ni v lidském pokolení udržovati a applikace účinů krvavé své oběti jednotlivým lidem vyprošovati. A poněvadž chtěl zde na zemi tnto obět konati až do skonání světa, proto posvětil ss. apoštoly na kněze slovy: „Toto čiňte na mou památku" a přikázal jim, aby tuto moc kněžskou přenášeli zase na své nástupce v úřadě kněžském až do skonání světa. A teprv touto obětí novozákonnou stal se Kristus plným obrazem svého předobrazu, stal se knězem na věky podle řádu Melchisedechova.

Ačkoliv Kristus jako hlavní a prvotní kněz koná obět mše sv. činností nebeskou, přece účin této činnosti nejeví se zevně

[1]) 1, 10.

na nebi, nýbrž na zemi, a proto obět mše sv. není obětí nebeskou v tom smyslu, v jakém někteří theologové jí rozuměli, nýbrž jest obětí pozemskou, jakou byla krvavá obět kříže, i když hlavní kněz obět mše sv. konající jest osobou Božskou, sedící ve své lidské přirozenosti v nebesích na pravici Otce nebeského. A jelikož při mši sv. jest týž hlavní obětník, který obětoval na kříži, a týž obětní předmět, který byl obětován na kříži, proto jest mše sv. pravou obětí, touž, kterou Kristus obětoval na kříži, toliko ve způsobě, kterou se obětoval Kristus na kříži, a kterou se obětuje na našich oltářích, jest rozdíl. Na kříži se obětoval krvavě ve vlastní způsobě, při mši sv. se obětuje nekrvavě pod vnějšími smyslnými způsobami chleba a vína. A poněvadž tuto obět obětuje Kristus skrze službu kněží novozákonných, není rozuměti jeho věčnému kněžství podle řádu Melchisedechova ve smyslu naprostém až na věky věkův, nýbrž jen ve smyslu poměrném, dokud obět mše sv. budou přinášeti kněží k tomu zvlášť posvěcení, a to bude jen do skonání světa.

Mimo mši sv. ustanovil Kristus také ss. svátosti, jimiž stále jako hlavní a prvotný přisluhovatel přisluhuje věřícím. Mše sv. zaujímá naproti svátostem centrální stanovisko, a proto také Církev sv., pokud možno, jejich udílení spojuje se mší sv. Mše sv. nesměřuje přímě k našemu ospravedlnění skrze milost posvěcující, nýbrž mimo odpuštění všedních poklesků, kterého se všem mši sv. zbožně přítomným dostává, vyprošuje a vlévá milost posvěcující ss. svátostem, ze kterých pak věřícím milost tuto jest přímo čerpati a tak ovoce vykoupení sobě přivlastňovati. Krvavou obětí na kříži dokonal Kristus objektivně vykoupení naše; aby se ho však také subjektivně jednotlivým lidem dostalo, k tomu právě ustanovil Církev sv., která za tím účelem jménem a mocí jeho koná mši sv. a přisluhuje ss. svátostmi, aby jimi věřícím přivlastnila ovoce jeho vykoupení krvavou obětí na kříži dokonaného.[1])

§ 104.

O prorockém a učitelském úřadě Krista Pána.

České podstatné jméno „prorok" od pro-rok (cf. říka), znamená tolik, co předpovědník. Latinské „propheta" pochází od řeckého „προφήτης", které jest odvozeno od časoslova „πρόφημι" a značí

[1]) Poměr mezi krvavou obětí na kříži, nekrvavou obětí mše sv. a ss. svátostmi, znázorňuje katolická symbolika obrazem, na němž Beránek spočívá na kalichu, z něhož pět pramenů chrlí vodu do vodojemu, z něhož sedmi proudy pak teče do nádržky, z níž žízniví jeleni ukájejí žízeň svou. Tak i mše sv. nezjednává lidstvu nové milosti, nýbrž jen vlévá milost pěti ranami Krista Pána získanou do sedmi svátostí, ze kterých teprve věřící čerpají ku své spáse. A jako při krvavé oběti jest Kristus pravým a vlastním knězem, tak jím zůstává také při konání mše sv. a udělování ss. svátostí, s tím toliko rozdílem, že krvavou obět vykonal ve vlastní své přirozené způsobě, kdežto při mši sv. a při svátostech koná svůj kněžský úřad jako „sacerdos primarius" skrze své náměstky „tanquam sacerdotes secundarios".

něco předpovídati. Mimo tento nejužší smysl má slovo „prorok“ (propheta) také širší smysl a znamená učitele vůbec (magistrum, διδάσκαλον), hebr. נביא = (nabi) řečníka. A v obojím tomto smyslu užívá tohoto slova Písmo sv., podle jehož obecné mluvy znamená „prorok“ učitele Bohem vyvoleného a k lidem poslaného, aby jim z jeho rozkazu hlásal pravdy Božské a řídil a střežil nábožensko-mravní život jejich. Na důkaz svého Božského poslání byli proroci opatřeni Bohem zvláštním darem proroctví, t. j. darem předpovídati věci budoucí a mimo to ještě jinými Božskými milodary (charismy).

Také Kristus jest v obojím smyslu prorokem a to prorokem nejvyšším a nejdokonalejším ze všech dřívějších proroků, jak sv. Pavel výslovně praví v listu svém k Židům: „Druhdy Bůh na mnohokráte a mnoha způsoby mluvil k Otcům skrze proroky, v těchto však dnech doby poslední mluvil k nám skrze Syna (svého)..., kterýžto jest leskem slávy a obrazem podstaty jeho“.[1])

Již ve Starém zákoně předpovídali proroci Krista jakožto proroka a učitele, jenž spasí člověčenstvo od bludu a jako zářné světlo vzejde těm, kteří sedí v temnotě a stínu smrti. Tak praví prorok Isaiáš: „Lid, který chodil ve tmě, viděl světlo veliké; a bydlícím v krajině stínu smrti, těm světlo vzešlo“.[2]) Ale Mojžíš předpověděl již před Isaiášem Krista jakožto Bohem vzbuzeného proroka, v jehož ústa vloží Bůh slova svá, která pak zvěstuje lidu svému.[3]) Kristus bude učitelem pravdy všem národům a vůdcem na cestě k spáse jejich.[4]) Proto také očekával národ israelský přislíbeného Messiáše nikoliv jakožto pouhého proroka, jenž svou důstojností se družil k ostatním prorokům, nýbrž jakožto onoho proroka, jenž byl všemi proroky starozákonnými předpovídán, nikoliv tedy jako proroka vůbec (προφήτην), nýbrž jako toho proroka (τὸν προφήτην), který má přijíti na svět,[5]) aneb jako „velikého proroka“.[6]) A světlo nauky Kristovy vzejde nad Jerusalémem a osvítí všecky národy, kteří budou v záři jeho putovati do Jerusaléma k zdroji jeho pravdy a milosti a nebudou již potřebovati slunce k osvícení přes den, aniž lesku měsíce přes noc, poněvadž Kristus bude jim světlem věčným a slávou jejich.[7])

Kristus konal také úřad učitelský či prorocký po veškeru dobu svého veřejného působení. Všude hlásal nebeské poselství o království Božím, které přišel na svět založit a ve kterém jediné lze dojíti věčné spásy. Na žádnou nauku Kristus nekladl

[1]) Žid. 2, 1, 2; srv. Římský katech. č. 1, hl. 3, otázka 7.
[2]) 9, 2.
[3]) Deut. 18, 18.
[4]) Is. 55, 4.
[5]) Jan 6, 14.
[6]) Luk. 7, 16.
[7]) Viz Is. 60.

ve svém učitelském úřadě takového důrazu, jako na nauku o království Božím, jednak proto, aby Židům dokázal, že Starý zákon, jenž byl jen průpravou k světové říši, kterou přišel založit, dosáhl již svého cíle a proto musí ustoupiti Zákonu jeho světové říše, jednak také z toho důvodu, aby Židy vyvedl z bludu, podle něhož očekávali od přislíbeného Messiáše založení světské světové říše, která jim zjedná panství nad veškerým světem. Svou nebeskou nauku hlásal Kristus nejen svým vyvoleným učedníkům soukromě, nýbrž veřejně velikým zástupům na ulicích, v synagogách, v chrámě Jerusalémském a všude jinde, kdekoliv se mu příležitost naskytla. Nauka jeho, ačkoliv plná hlubokých tajemství, jest přece zase tak jednoduchá a jasná, že jest přístupna i maličkým dětem a prostým lidem, a ukájí a vyhovuje všem potřebám a požadavkům rozumu a srdce lidského a to jak jednotlivce, tak i rodiny, jakož i veškeré společnosti lidské.

Kristus neučil však toliko slovem, nýbrž i skutkem. Celý jeho život od jeslí Betlemských až ke kříži byl věrným výrazem a dokonalým potvrzením jeho vznešené nauky a zářným vzorem a příkladem pro všecky lidi, jak sám o sobě praví: „Já jsem cesta, pravda a život; kdo mě následuje, nebude choditi ve tmách“.[1])

Jméno učitele si sám přikládá, když praví k ss. apoštolům: „Vy mě nazýváte Mistrem (Učitelem) a Pánem a dobře pravíte: jsemť zajisté“.[2]) Jméno učitele přísluší popředně jen jemu a žádnému jinému učiteli v tom smyslu, jako náleží jemu, a proto praví k apoštolům: „Vy však nedávejte se nazývati rabbi, neboť jeden jest mistr váš, vy však všichni jste bratři“.[3]) Úřad učitelský prohlašuje za své povolání, za nímž přišel na tento svět. „Já jsem se k tomu narodil“, praví k Pilátovi, „a proto jsem přišel na svět, abych vydal svědectví pravdě“.[4]) Pravdě svědectví vydal, pro pravdu zemřel. Ale než pro ni zemřel, potvrdil ji nesčetnými zázraky a vtiskl jí tak pečeť Božkostí. Zázraky prohlašuje sám za důkaz pravdy svého učení, když praví k Fariseům: „Nečiním-li skutků Otce svého, nevěřte mi. Jest-li však je činím a nechcete věřiti mně, skutkům věřte, abyste poznali a uvěřili“.[5]) A na jiném místě: „Já mám svědectví větší, nežli (jest) Janovo, ty skutky totiž, kteréž mi dal Otec, abych je vykonal, ty skutky, které činím, vydávají o mně svědectví, že Otec mě poslal“.[6])

Kristus byl však nejen učitelem pravdy nebeské, nýbrž i prorokem v užším a vlastním smyslu. Předpovídal totiž mnohé bu-

[1]) Jan 14, 6; 8, 12.
[2]) Jan 13, 13.
[3]) Mat. 23, 8.
[4]) Jan 18, 37.
[5]) Jan 10, 38.
[6]) Jan 5, 36.

doucí věci. Předpověděl své umučení a svou smrt, předpověděl, že Jidáš ho zradí, Petr zapře a ostatní učedníci ho opustí. Předpověděl rychlé rozšíření Církve sv. po veškerém světě, předpověděl, že bude pronásledována atd. A všech těchto budoucích věcí nemohl předvídati z přítomných okolností a návěstí, ze kterých přirozeně musil každý souditi právě na pravý opak jejich. Na důkaz stačí poukázati jen na rychlé rozšíření a trvání Církve sv. Tuto Církev založil na dvanácti nevzdělaných prostých rybářích, kteří pro svůj světový úkol neměli nejen žádných přirozených schopností, ale ani patřičného porozumění. Přirozeně nemohl nikdo souditi, že apoštolové přese všecky překážky rozšíří království Boží na nich založené po veškerém světě a že ho ani lidská ani pekelná zloba nezničí. A přece Kristus trvání Církve až do skonání světa předpověděl tak určitě a jasně, že je mohl jen způsobem nadpřirozeným poznati a předpověděti. A proto ho také nejen ss. apoštolové, nýbrž i všichni věřící pokládali za Učitele již ve Starém zákoně předpověděného, jenž přinesl člověčenstvu nebeskou pravdu nejen řešící všecky záhady lidské, nýbrž vyplňující všecka dřívější proroctví, která se vztahovala k němu jako k přístímu Messiáši. Tak praví k němu Nikodém, jeden z náčelníků židovských: „Mistře, víme, že jsi od Boha vyšel jako Učitel, neboť nikdo nemůže činiti těch divů, které ty činíš“.[1]) A při slavném jeho vjezdě vítá jej nadšeně veškeren zástup jakožto velikého proroka, přislíbeného ve Starém zákoně, odpovídaje na otázku Fariseů: „Kdo jest tento?“ „To jest Ježíš, prorok z Nazareta Galilejského“.[2])

Také sv. Pavel, jakož i ostatní apoštolové předpokládají tuto pravdu ve svých listech a snaží se věřícím, jimž své listy posílají, nauku Kristem hlásanou vysvětliti a v její nebeský smysl je uvésti. Neb Kristus, tak věřili a psali, není učitelem a prorokem, jaké Bůh posílal k lidu israelskému ve Starém zákoně, nýbrž jest „učitelem nejdokonalejším a nejsvrchovanějším, v němž jsou všecky poklady moudrosti a vědomosti skryty“.[3]) Rozdíl mezi proroky starozákonnými a Kristem vyličuje jasně a významně sv. apoštol Pavel, když píše k Židům: „Druhdy Bůh mnohými různými způsoby mluvil k otcům skrze proroky, v těchto však dnech doby poslední mluvil k nám skrze Syna, kteréhož ustanovil dědicem všech věcí, skrze nějž i světy učinil, kterýžto jsa září slávy i výrazem podstaty jeho, udržuje všecko mocným slovem svým, zasedl na pravici velebnosti na výsostech, když byl vykonal očistu od hříchů“.[4]) Kristus tedy liší se od proroků starozákonných, jako Syn Boží se liší od pouhého člověka, jako Tvůrce a Zachovatel od pouhého tvora.

[1]) Jan 3, 2.
[2]) Mat. 21, 11.
[3]) Kol. 2, 3.
[4]) Žid. 1, 1—3.

I ss. Otcové učí jednomyslně, že Kristus přišel na svět jako učitel nejen národa israelského, nýbrž veškerého pokolení lidského, a že úřad učitelský vzal na sebe, podobně jako úřad kněžský již svým vtělením.

Poněvadž zde neběží o nějakou otázku spornou, stačí uvésti ze spisů jejich jen několik dokladů. Tak píše Klement Alexandrinský: „Jako v husté tmě, tak i v tomto životě jest nám bloudícím třeba spolehlivého a neklamného vůdce. Nejlepším vůdcem není však ten, jenž sám jsa slepý, vede, jak praví Písmo, slepé do jámy, nýbrž ten, jenž maje sám jasný zrak, proniká nejhlubší tajnosti lidských srdcí".[1]) A Laktanc: „Bůh se navždy zřekl národa israelského pro jeho bezbožnost a přestal dále posílati k němu proroky. Avšak seslal s nebe Syna svého jednorozeného, Stvořitele všech věcí a rádce našeho, aby pravou víru přinesl národům, neznajícím Boha a vyučil je spravedlnosti, kterou lid nevěrný povrhl... Jak jsem tedy na počátku pravil, když Bůh se rozhodl, poslati lidem učitele, přikázal mu, aby se v těle narodil a stal se podobným člověku, jemuž měl býti vůdcem, průvodčím a učitelem".[2]) A sv. Augustin: „V Kristu dostalo se lidem v čase, který Bůh pokládal za nejvhodnější, a který před věky ustanovil, úřadu učitelského a pomoci k dosažení věčné spásy. Pravím: „úřadu učitelského", poněvadž Kristus měl svou tělesnou přítomností autoritativně potvrditi pravdy, které hlásali proroci, a nauky, kterým učili filosofové a básníci a všichni spisovatelé, kteří, jak nikdo nepochybuje, mísili k pravdám různé bludy...[3]) A sv. Řehoř píše: Syn Boží objevil se v těle lidském za tím účelem, aby svou smrtí vykoupil, svým zmrtvýchvstáním oslavil, svou pravdou povzbudil a svým příkladem roznítil život lidský".[4])

§ 105.

Vznešenost učitelského úřadu Kristova.

Kristův úřad učitelský jest nejen nejvznešenější, nýbrž také nejmocnější, a zavazuje proto všechny lidi všech míst a všech věků až do skonání světa pravdy, které Kristus skrze lásku svou hlásá, Božskou víru přijati a podle nich život zařídit.

Poněvadž Kristus nebeskou pravdu jako Bůh a člověk hlásal, měl také právo a moc žádati na všech lidech víry v tuto pravdu pod ztrátou spásy věčné.

---

[1]) Paedagog. lib. 1.
[2]) Div. instit. l. 4. cap. 11.
[3]) Epist. 137. cap. 3.
[4]) Moral. lib. 21, cap. 5.

Kristus sice fysicky nikoho nenutí, aby věřil v jeho nebeskou nauku, poněvadž nechce rušiti svobody lidské, ale mravně zavazuje pod těžkým hříchem veškero člověčenstvo v tuto nauku věřiti. Víra jest tedy nezbytnou podmínkou k dosažení spásy věčné. Neboť bez víry jest nemožno líbiti se Bohu. Hrubé urážky dopouští se již člověk, nevěří-li svému bližnímu, o němž ví, že pravdu, o kterou chce se s ním sděliti, zná, ano musí znáti, a že jest skrz na skrz poctivý, a že nejen může, nýbrž i chce se s ním o ni sděliti, jak by teprv nemělo býti urážkou majestátu Božského, odpírá-li tvor svému vševědoucímu a pravdomluvnému Tvůrci a svrchovanému Pánu svému víru v jeho zjevení?

Sám Božský Spasitel prohlašuje víru ve své Božské slovo za první a nejzákladnější podmínku k dosažení života věčného. Tak praví u sv Marka: „Kdo uvěří a bude pokřtěn, bude spasen, kdo však neuvěří, bude zavržen“.[1]) A u sv. Jana: „Tak Bůh miloval svět, že Syna svého jednorozeného dal, aby nikdo, kdo v něho věří, nezahynul, nýbrž měl život věčný... Kdo věří v něho, nebývá souzen, kdo však nevěří, již jest odsouzen, poněvadž nevěří ve jméno jednorozeného Syna Božího“.[2])

Že na víře v Krista a v jeho učení závisí věčná spása každého člověka, plyne již z ontologického poměru každé rozumné bytosti ku Kristu. Neboť Kristus hlásal svou nebeskou nauku nejen jako člověk, nýbrž také zároveň jako Bůh, jenž pravil o sobě: „Já jsem cesta, pravda a život“. Kristus nejen znal veškeru pravdu, nejen hlásal pravdu, nýbrž on sám jest pravda, pravda podstatná a osobní. A poněvadž jest pravda sama, jest také pro všecko rozumné tvorstvo jediným zdrojem pravdy. Všecka pravda, přirozená i nadpřirozená, pramení jen z Krista. Proto také praví Kristus o sobě: „Já jsem světlo světa“,[3]) a sv. Jan praví o tomto světle, že „osvěcuje každého člověka přicházejícího na tento svět.“[4]) A proto kdo v Krista nevěří, chodí ve tmě, v níž nemůže viděti cesty vedoucí k poslednímu určení člověka, k spáse věčné.

Proto jest Kristus učitelem veškerého rozumného tvorstva, nejen lidského pokolení, nýbrž i andělů. A jako všechno tvorstvo ve svém bytu, ve svém životě a každém jeho vnějším projevu na Bohu bytně visí, tak všechny rozumné bytosti čerpají jen z Krista veškero své poznání pravdy. Kdo nevěří v Krista, zamhuřuje zrak svůj před nebeským sluncem a jeho světlem, které ze sebe vyzařuje a rozlévá po veškerém prostoru nebeském.

---

[1]) 16, 16.
[2]) 3, 16, 18.
[3]) Jan 8, 12.
[4]) Jan 1, 9.

Vznešenost učitelského úřadu Kristova plyne:

a) z důstojnosti jeho Božské osoby,

b) z dokonalosti jeho nauky a

c) z moci jeho, s jakou hlásal svou nebeskou nauku a konečně

d) z jeho bohočlověčského života, jenž jest vzorem veškeré mravní dokonalosti a svatosti života lidského.

a) Jako Syn Boží se stal svým vtělením velekněžem, tak jím přijal na sebe také úřad učitelský. Kristus jest tedy učitelem jako Božská osoba člověkem učiněná, jako Bůh a člověk. A proto jeho úřad učitelský jest úřadem samé Božské osoby, druhé v Nejsvětější Trojici, která s Otcem a Duchem Sv. jest bytná pravda a zdroj vší pravdy, přirozené i nadpřirozené.

Jako se liší Bůh od svých tvorů, tak vyniká Kristus nade všecky ostatní učitele. Jako tvorové mají vše, čím jsou a co mají, od svého Tvůrce, tak i všichni učitelé lidští mají svou vědu od Krista. Kristus jest proto jediným učitelem lidského pokolení. A proto všichni ostatní učitelé a to jak učitelé duchovní, tak i učitelé světští učí jen jeho vědě a to jeho jménem a jeho mocí jako jeho zástupcové a náměstkové. Jediný Kristus mohl o sobě říci: Já jsem cesta, pravda a život.[1]) Těmito třemi slovy vyjadřuje Kristus veškeren svůj úkol vykupitelský. Není jednou z mnohých cest vedoucích k Otci, nýbrž jest jedinou cestou, která k němu vede. Kristus není toliko vůdcem na této cestě, nýbrž jest cestou samou. A jak jest touto cestou, vysvětluje dvěma následujícími slovy, jimiž se nazývá pravdou a životem. Nepraví tu toliko, že učí pravdě, že hlásá pravdu, že vydává svědectví pravdě, nýbrž že jest sám pravda. Tedy Kristus a pravda, toť pojmy věcně totožné, toť jedna a táže věc. A proto slova Kristova: „já jsem pravda", neznačí toliko, že jest učitelem, jevitelem, vykladatelem pravdy, nýbrž mají mnohem hlubší význam. Kristus jest jediná a svrchovaná pravda, v níž vše, co má vůbec povahu pravdy, jest obsaženo a zahrnuto. Z něho tedy pramení veškera pravda. Z Krista čerpají veškero své poznání jak andělé, tak i lidé. Všecka věda lidská přirozená i nadpřirozená, profánní a Božská, jest jen obleskem a zákmitem pravdy, jíž jest Kristus.

Kdekoli co člověčenstvu z pravdy zasvitlo, pošlo z Krista, i to co pohané tušili, poznali a nalezli. Všecky vědy přirozené, ať mají za podmět poznání hmotné přírody, neb světa nadsmyslného, mají svůj předmět jen z Krista. A proto kdo nevěří v Krista, Boha a člověka, neví co jest pravda. Tím ovšem nepravíme, že člověk, jenž nevěří v Božství Kristovo, nepoznává vůbec pravdy. Neboť každý člověk bez výjimky obdržel od svého Tvůrce přirozenost obdařenou rozumem směřujícím nutně k poznání pravdy,

[1]) Jan 14, 6.

kterou jest konečně Bůh sám. Ale poněvadž každá pravda, nejen nadpřirozená, nýbrž i přirozená, vyzařuje z druhé Božské osoby jako subsistentní a osobní pravdy Boha Otce, proto kdo nevěří ve vtělení Syna Božího, odlučuje nejen nadpřirozenou, nýbrž i přirozenou pravdu od jejího původního pramene. A jako každý proud živé vody vysýchá, ucpe-li se její pramen, tak i každé lidské poznání pravdy, čím více se od Krista odlučuje, tím více ztrácí svůj obsah nadsmyslný a ideální a upadá na stupeň poznání němé tváře, jež přestává na postřehách smyslných jevů vnějšího hmotného světa. Kdo v Krista nevěří, podobá se člověku, jenž neví, že světlo měsíce má svůj zdroj ve světle slunečním, jehož jest jen slabým a matným odleskem.

Ale pouhé poznání pravdy přirozené i nadpřirozené by nás nespasilo, kdyby s ním nebyla nám dána moc živototvorná. Neb hříchem prvotným lidstvo duchovně zemřelo a potřebuje nezbytně nového života. A tímto životem jest rovněž Kristus, jenž milostí posvěcující s námi jako hlava se svými údy o svůj bohoLidský život se sděluje. Kristus jest cestou pro naši vůli, pravdou pro naše poznání a životem pro naše bytí.[1])

Jako Kristus praví o sobě, že jest pravdou, tak se nazývá také světlem světa, jenž osvěcuje každého člověka přicházejícího na tento svět.[2]) Cokoliv bylo kdy na světě duchovního světla, cokoliv pravdy, ctnosti a blaženosti, vše to pochází z Krista. Dědičným hříchem nestala se lidská přirozenost bytně hříšnou, jak Luther tvrdil, poněvadž v sobě i po tomto hříchu chová dobré zárodky, které Kristus v každém člověku probouzí a ke vzrůstu přivádí. Kristus od počátku světa jest na světě svou Božskou přítomností, svou mocí, svým řízením světa. Všechny lidi ještě před svým vtělením vedl, řídil, vystříhal od zlého a podněcoval k dobru. Nadto Židy skrze proroky osvěcoval nadpřirozeně a připravoval na své příští. Proto také kdo se od Krista světla světa odvrací, chodí ve tmě, v níž nevidí cesty vedoucí člověka k jeho poslednímu cíli, k věčné spáse, jak sám u sv. Jana praví: „Choďte, pokud máte světlo, aby vás nezachvátila tma: a kdo chodí ve tmě, neví kam jde. Dokud máte světlo, věřte ve světlo, abyste byli účastni světla“.[3])

Kristus jest tedy osobní pravda, osobní světlo, jež jest zdrojem a původem vší pravdy všeho duchového světla.

Právě proto, že Kristus jest Božská osoba, s níž jest hypostaticky spojena přirozenost lidská, jest také pln milosti a pravdy,[4]) tak že z plnosti jeho jsme všichni obdrželi jak milost, tak pravdu.[5]) Kristus jest také jediným interpretem pravdy, jak sv. Jan praví:

[1]) Sušil, Evang. sv. Jana str. 228.
[2]) Jan 1, 9.
[3]) 12, 35, 36.
[4]) Jan 1, 14.
[5]) Ibid. v. 16.

„Boha nikdo nikdy neviděl; jednorozený Syn, jenž jest v lůně Otcově, ten (to) zjevil".[1])

Vznešenost učitelského úřadu Kristova připomíná sv. Pavel věřícím Kolosským, když ve svém listu jim píše, že v Kristu jsou všecky poklady moudrosti a vědomosti skryty.[2]) A to jim připomíná za tím účelem, aby jen Kristu a jeho nauce věřili a povrhli všemi jinými učiteli, kteří se protiví nauce Kristově. Na důkaz vznešenosti učitelského úřadu Kristova uvádí Božství jeho; neb v Kristu přebývá plnost Božství tělesně".[3])

Přihlížíme-li k osobě Kristově, pak jest „principium quod", (které) konalo úřad učitelský, sám Syn Boží, jenž jest Otcem a Duchem Sv., pravda sama a proto také zdroj vší pravdy.

Kristus však nekonal tohoto úřadu podle své přirozenosti Božské, nýbrž podle své přirozenosti lidské, která jest proto „principium quo" jeho učitelského úřadu. Ale poněvadž lidská přirozenost nesubsistuje ve své sourodné osobě, nýbrž v osobě Božské, jest Syn Boží sám ve své lidské přirozenosti učitelem lidského pokolení a proto jest učitelem nejvyšším, nejdokonalejším a nejsvrchovanějším, nad něhož nebylo a nebude učitele vyššího, dokonalejšího a svrchovanějšího.

b) Vznešenost učitelského úřadu Kristova vysvítá také z dokonalosti jeho nauky.

O vědě Kristově jsme jednali již v Christologii. Zde jen zkrátka a přehledně uvedeme, v čem vznešenost vědy a nauky Kristovy záleží.

V Kristu jest rozeznávati dvojí vědu: Božskou a lidskou. Božská věda Kristova jest totožná se samou přirozeností Božskou a proto jest jako tato také nekonečná. Nekonečné vznešenosti této vědy netřeba proto místněji dokazovati. Běží tedy jen o důkaz vznešenosti lidské vědy Kristovy. Věda tato, jak se samou sebou rozumí, jest jen konečná, jako všecky ostatní vlastnosti a dokonalosti lidské přirozenosti Kristovy. Nicméně jest věda tato tak vysoká, hluboká a široká, že ji theologové vším právem nazývají: „quasi infinitam", téměř nekonečnou.

Duše Krista Pána neprostředně nazírala na Boha od prvého okamžiku, ve kterém se Syn Boží stal v lůně své přesvaté Matky člověkem. Proto Kristus jako člověk poznával Boha tak dokonale, že dokonalejšího poznání nelze ani pomysliti. Milost posvěcující a milost „luminis gloriae" rozšířily rozum duše Kristovy téměř do nekonečna a povznesly vnímavost a chápavost jeho na tak vysoký stupeň, že se Kristus svým lidským rozumem ponořil do nejhlubších hlubin podstaty Božské a v ní nazíral na všecky pravdy a na všecka tajemství, jejichž znalosti k vykupitelskému úřadu bylo mu potřebí.

[1]) Ibid. v. 18.
[2]) 2, 3.
[3]) Ibid. v. 9.

1. Kristus patřil svým lidským rozumem od prvého okamžiku svého vtělení na Božskou podstatu a na všecky její dokonalosti: na její vševědoucnost, všemohoucnost, dobrotu, lásku, milosrdenství, na její nesmírnost, všudepřítomnost, věčnost, její blaženost atd. a na všechny možné vnější projevy dokonalostí těchto.

2. Kristus patřil svou duší v Bohu na tajemství Nejsvětější Trojice, na východy jednotlivých osob Božských a jejich vespolné vztahy či poměry, patřil na své vlastní vtělení a poznával možnost a skutečnost hypostatické unie. V Bohu viděl od svého vtělení, jak Bůh jest v pravdě člověkem a člověk v pravdě Bohem. V Bohu patřil na tajemství Největější Svátosti Oltářní, jak jest celé oslavené tělo jeho i s krví i s duší přítomno pod způsobou chleba a vína a pod každou i nejmenší jeho částečkou. A poněvadž Kristus jako člověk jest hlavou veškerého tvorstva,

3. viděl v Bohu veškeren nebeský dvůr, všechny kůry andělské a sbory světců a světic Božích, nejen všeobecně, nýbrž i každého anděla a člověka zvlášť. Viděl Církev bojující, trpící a vítěznou a vzájemný jejich vespolný poměr. Viděl prozřetelnost Božskou, kterou Bůh řídí hlavně Církev bojující zde na zemi, aby došla cíle sobě vytknutého.

4. Viděl v Bohu stvoření a zachování světa. Viděl svět hmotný, všecky jeho fysické síly a zákony, podle kterých tyto síly působí a udržují ve vnějším světě fysický pořádek. Od prvého okamžiku svého vtělení viděl Kristus v Bohu všechny milliardy nebeských těles, jejich dráhy v prostoru nebeském, jejich stálou proměnu a vespolnou závislost. Lidská věda Krista Pána, ačkoliv jest věcně jen konečná, jest tak nesmírná, že převyšuje všecky naše pojmy. A všecku tuto vědu čerpala duše Krista Pána z neprostředního nazírání na podstatu Božskou.

Mimo to byla obdařena vědou vlitou a vědou získanou (scientia infusa et acquisita), jak jsme již v traktátu dřívějším (v Christologii) ukázali. Všecka věda andělských cherubů a všech lidí, zejména všech učenců jak v oboru pravdy ideální, tak i v oboru jednotlivých říší hmotného světa, záleží jen v malých a nepatrných úlomcích vědy Kristovy.

Všichni lidé čerpají své poznání jen z Krista a to buď způsobem přirozeným ze vnější přírody aneb způsobem nadpřirozeným ze Zjevení Božího. Vše, co jest ve vědách profanních správného, pochází z vědy Kristovy, všecko světlo, kterým tyto vědy dosud již rozřešily a vysvětlily přemnohé taje a záhady života přírodního a života lidského, jsou jen zákmity a záblesky onoho světla Božského, jímž se Kristus sám nazývá. Každá věda, i kdyby na prvý pohled sebe více oslňovala a uchvacovala duchy lidské, protiví-li se učení Kristovu, není světlem, nýbrž tmou, není pravdou, nýbrž bludem, který člověčenstvo vede do propasti záhuby duchovní i hmotné, věčné i časné. Neboť život lidský, má-li vésti lidstvo k blahu a spáse časné i věčné, musí

býti založen na Kristu a jeho pravdě. A proto jest naprosto marná každá snaha založiti blažený život lidský na jiném základě, než který jest položen, a kterým jest Ježíš Kristus, jak praví sv. apoštol Pavel.[1])

Život jednotlivce, tak i rodiny, státu a společnosti lidské, věda a umění, založené na Kristu a jeho pravdě, toť život samého Krista, toť nebeská hudba, která svou Božskou lahodou a krásou povznáší život náš již zde na světě k nebeským výšinám života Kristova. Kdo podle pravdy Kristovy žije, má již ve vezdejším životě předtuchu všech slastí nebeských, které budou jeho údělem, až jednou na nebesích bude patřiti neprostředně na Nejsvětější Trojici a v tomto patření bude s Kristem a se všemi kůry andělskými a sbory světců a světic Božích na věky věkův prozpěvovati Bohu Trojjedinému: Svatý, Svatý, Svatý.

Kdo podle pravdy Kristovy žije, k tomu přišlo již království Boží, o jehož příchod do srdce našeho přikázal nám sám Božský Spasitel prositi Otce nebeského v druhé prosbě Otčenáše slovy: „Přijď království tvé".

Že Kristus vznešeností svého úřadu učitelského převyšuje všecky učitele jak ve Starém, tak i v Novém zákoně, sám potvrzuje, když praví k Nikodemovi: „Ten, jenž s hůry přišel, jest nade všecky; kdo ze země jest, jest ze země a mluví ze země; ten, jenž s nebe přichází, jest nade všecky".[2]) Praví-li Kristus o sobě, že s hůry přišel, a že jest proto nade všecky, pak jest nekonečně povýšen nade všecky tvory jak pozemské, tak i nebeské, a proto také jemu jako učiteli není roven žádný prorok a učitel, ani sv. Jan Křtitel. Jen on přišel s nebe, všichni ostatní jsou ze země a sami ze sebe mluví a učí jen věcem pozemským. A hlásají-li pravdy nebeské, pak jich nemají ze sebe, nýbrž znají je jen z jeho zjevení. „Neboť Boha", jak praví sv. Jan, „nikdo nikdy neviděl; jednorozený Syn Boží, jenž jest v lůně Otcově, ten (to) zjevil".[3]) Z tohoto výroku jde na jevo, že proroci starozákonní, jejichž řadu ukončil Jan Křtitel, hlásali pravdu nebeskou jen potud, pokud jim Kristus ji zjevil. A proto ve Starém zákoně nemělo lidstvo ani národ israelský dokonalého poznání o Bohu a Božských věcech, poněvadž věřili jen v jednu osobu Božskou. Teprv jednorozený Syn Boží, jenž jest v lůně Otcově a proto jedné s Otcem bytnosti a přirozenosti, zvěstoval člověčenstvu plnou pravdu o Bohu trojjediném. Proto praví také níže u sv. Jana: „Jako mne zná Otec, i já znám Otce",[4]) a u sv. Matouše: „Nikdo nezná Syna, leč Otec, a komu by chtěl Syn zjeviti".[5]) Věda Kristova rovná se tedy vědě Otcově a věda Otcova vědě Kristově.

[1]) I. Kor, 3, 11.
[2]) Jan 3, n. 31.
[3]) Jan 1, 18.
[4]) 10, 15.
[5]) 11, 27.

Poněvadž však věda Otcova jest nekonečná, jest nekonečná i věda Kristova. Ale mimo tuto vědu Božskou, má Kristus i vědu lidskou, kterou z neprostředního názoru na podstatu Božskou zná veškeru pravdu, jíž má člověčenstvo potřebí k dosažení své nadpřirozené spásy. On jediný jest proto Učitelem učitelů, kteří jen z něho čerpají své učení a jen jeho jménem mohou je člověčenstvu hlásati.

c) Vznešenost učitelského úřadu Kristova vysvítá také z Božské moci, s jakou Kristus hlásal svou nebeskou nauku.

Jelikož Kristus se stal svým vtělením nejen učitelem, nýbrž i velekněžem a nejvyšším vládcem lidského pokolení, má jako Bůh a člověk moc a právo, všecky lidi všech časů a všech míst ve svědomí pod ztrátou spásy zavázati, aby v učení, které jim buď sám hlásal aneb po svém na nebe vstoupení až do skonání světa hlásá skrze své zástupce, biskupy a kněze, Božskou vírou věřili a podle něho život zařídili. Kristus jako Bůh má neomezenou vládu nade všemi tvory rozumnými i nerozumnými. A tuto vládu má Kristus „per communicationem idiomatum" také jako člověk, jenž jest s Kristem Bohem jedna a táž osoba Božská. A proto i Kristu člověku jest veškero tvorstvo jako svému svrchovanému Pánu a Vládci podrobeno. Kristus má proto svrchovanou vládu nejen nad bytností a přirozeností člověka, nýbrž i nade všemi jeho mohutnostmi a mezi těmito také nad jeho rozumem. A proto má nejen moc, nýbrž i právo k víře ve svou Božskou nauku každého člověka, jakmile ji poznal, zavázati, a dokud jí nezná mu přikázati, aby vyhledával každé příležitosti ji poznati. A co platí o Kristu, platí také o Církvi, na kterou přenesl svůj úřad učitelský.

A má-li Kristus a pokud se týče také Církev právo, každého člověka poznavšího pravdu jeho ve svědomí zavázati v ni věřiti, pak má každý člověk mravní povinnost, v Krista a jeho učení věřiti. Víra jest tedy pro každého člověka nezbytnou a naprosto závaznou podmínkou k dosažení věčné spásy. Dopouští-li se člověk hrubé urážky bližního svého, když mu odpírá víry, ačkoliv jest přesvědčen, že zná, ano musí znáti pravdu, o kterou chce se s ním sděliti, a že jest naprosto pravdomluvný, takže jest s jeho strany vyloučen každý úmyslný klam a podvod, co jest teprv říci o urážce, které se dopouští tvor na svém Tvůrci a svrchovaném Pánu, jehož zjevení nechce věřiti, ačkoliv zná jeho naprostou vševědoucnost, všemohoucnost a pravdomluvnost?

Sám Božský Spasitel jako svrchovaný Učitel lidského pokolení žádá ode všech lidí víry ve svou Božskou pravdu a prohlašuje tuto víru za nejzákladnější a nejprvnější podmínku k dosažení života věčného. Když po svém z mrtvých vstání přikazoval apoštolům, aby jdouce do veškerého světa kázali evangelium všemu stvoření, připojil: „Kdo uvěří a bude pokřtěn, bude

spasen; kdo však neuvěří, bude zavržen".[1]) A u sv. Jana klade na srdce povinnost víry každému člověku ještě s větším důrazem, když praví: „Tak Bůh miloval svět, že dal Syna svého jednorozeného, aby nikdo, kdo v něho věří, nezahynul, nýbrž měl život věčný... Kdo věří v něho, nebývá souzen, kdo však nevěří, již jest odsouzen, poněvadž nevěří ve jméno jednorozeného Syna Božího".[2]) Těmito slovy zavazuje Bůh každého člověka k víře v Krista a jeho Božskou nauku z dvojího důvodu: předně, že z nekonečné lásky k nám lidem vydal k naší věčné spáse na smrt svého jednorozeného Syna, a že za tuto nekonečnou lásku má veškero právo žádati na nás neomezené víry v Syna svého a v jeho nebeskou nauku. Druhý důvod záleží v Božství Kristově. Neboť nevěřiti Bohu, svrchovanému Pánu všeho tvorstva, jest vzpourou tvora proti Tvůrci, kterou každý tvor sama sebe odsuzuje a uvrhuje do věčné záhuby.

Že Kristus učil jako ten, jenž má moc, víry od svých posluchačů žádati, učí výslovně ss. apoštolé. Tak píše sv. Marek, že Židé kafarnaumští, když k nim Kristus v jejich syganoze mluvil, žasli nad jeho učením, a připojuje jako důvod úžasu jejich: „neboť učil je jako moc maje a ne jako zákoníci".[3]) Kdežto řeči zákoníků zanechávaly je chladnými a lhostejnými, neposkytujíce jim nebeského světla, osvěcujícího jejich rozum a a zahřívajícího jejich srdce, poněvadž tito často dávali přednost malicherným obřadním lidským tradicím a pomíjeli pravdy Boží jímající rozum i srdce, naplnily je řeči Páně podivem a úžasem. Žasli pro novost, jistotu, výši spojenou s jasností a srozumitelností pravd jim hlásaných, žasli pro dojem a důraz, s jakým Kristus jim hlásal svou nebeskou nauku, pronikající celou jejich bytnost až do nejhlubších útrob jejich. A z tohoto dojmu soudili, že Kristus nenáleží k obyčejným učitelům, jakými byli zákoníci, nýbrž že jest oním prorokem a učitelem předpověděným ve Starém zákoně, jsouce přesvědčeni, že jen tento prorok může s takovou důstojností, vážností, přesvědčivostí a mocí mluviti.[4]) Že víra v nauku Kristovu jest základní podmínkou, pod kterou lze nám jediné spásy dojíti, toť pravda, kterou sv. Pavel při každé příležitosti věřícím klade na srdce. Tak píše ke Galatům: „Avšak vědouce, že člověk nebývá ospravedlněn ze skutků zákona, nýbrž skrze víru v Ježíše Krista, také my jsme uvěřili v Krista Ježíše, abychom byli ospravedlněni z víry Kristovy a nikoliv ze skutků zákona".[5]) A k Římanům: „Vždyť cílem (koncem) zákona jest Kristus, jenž jest k ospravedlnění pro každého, kdo v něho věří".[6]) A:

[1]) 16, 16.
[2]) Jan 3, 16, 18.
[3]) Mar. 1, 22, cf. Mat. 7, 29.
[4]) Srv. Sušila, sv. Mat. 7, 29, str. 99 sld.
[5]) Gal. 2, 16. — [6]) Řím. 10, 4.

„Spravedlnost Boží totiž (přichází) vírou v Ježíše Krista ke všem a na věky, kteří věří v něho".[1]) Podle nauky sv. Pavla jest Kristus cílem Starého zákona, jenž na něho skrze národ židovský připravoval veškero lidské pokolení. Proto byl také příchodem Kristovým Starý zákon dovršen a ukončen, ustoupiv Zákonu novému, zákonu Kristovu, plnému milosti a pravdy.

Jelikož Kristus nemohl podle řádu naší spásy Bohem zřízeného sám všem lidem všech míst a věků hlásati svoji nebeskou pravdu, pověřil tímto úkolem Církev sv., kterou za tím účelem opatřil darem neomylností. Církev zastává úřad učitelský na místě samého Krista a proto také zavazuje všecky lidi k víře v nauku Kristovu touž autoritou a touž mocí, jakou je zavázal sám Kristus. Církev hlásajíc učení Kristovo zavazuje všecky lidi k víře v toto učení pod ztrátou věčné spásy podobně jako Kristus. A proto se nám zdá, že náš katechismus nevyjadřuje přesně této Božské autority Církve sv., když na otázku: „Co jest křesťansky věřiti? odpovídá: „Křesťansky věřiti jest všecko za pravdu míti, co Bůh zjevil a skrze církev katolickou k věření předkládá". Z této definice mohlo by se souditi, že Bůh nám skrze Církev předkládá k věření svou nebeskou pravdu, ponechávaje nám při tom na vůli, chceme-li v ni uvěřiti aneb ne, podobně jako klenotník předkládá koupěchtivým ve své výkladní skříni své drahokamy, perly a zlaté a stříbrné šperky, ale jich nikterak ve svědomí nezavazuje, aby si z nich něco vybrali a koupili. V definici katechismu není zřejmě a určitě vyjádřena moc Církve Zjevení Boží hlásající, kterou ve svědomí zavazuje k víře každého člověka, kdo zjevenou nauku poznal. Proto se nám zdá, že by v našem katechismu na otázku: „Co jest křesťansky věřiti? měla správněji zníti odpověď: „Křesťansky věřiti jest všecko za pravdu míti, co Bůh zjevil a skrze Církev katolickou k věření **poroučí.**" (A ne toliko k věření představuje.)

Že Církev sv. má touž moc, jakou má Kristus, ve svědomí zavazovati člověčenstvo k Božské víře ve Zjevení Boží, plyne zcela zřejmě ze slov samého Božského Spasitele, která pravil k apoštolům a jejich nástupcům: „Jdouce do veškerého světa kažte evangelium všemu stvoření. Kdo uvěří a bude pokřtěn, bude spasen, kdo však neuvěří, bude zavržen",[2]) jakož i ze slov: „Kdo vás slyší, mne slyší, a kdo vámi pohrdá, mnou pohrdá, kdo však mnou pohrdá, pohrdá tím, jenž mě poslal".[3]) Proto všecko, co platí o učitelském úřadě Kristově, platí také o Církvi a jejím úřadě učitelském. Jest to jen jeden úřad, který Kristus v Církvi a skrze Církev koná ku spáse člověčenstva až do skonání světa.

[1]) Ibid. 3, 22.
[2]) Mar. 16, 16.
[3]) Luk. 10, 16.

A Kristus mohl jak za svého pozemského života, tak může i nyní skrze Církev pod ztrátou věčné spásy na člověčenstvu žádati naprosté víry ve své Božské učení, i když obsahuje pravdy, kterých nemůžeme svým přirozeným rozumem chápati, poněvadž nám za jeho pravdu ručí jednak jeho Božská autorita, která nemůže ani se mýliti ani klamati, a jeho zázraky a proroctví, kterými ji potvrdil, jednak také spolupůsobí s námi svou skutkovou milostí, kterou rozum náš osvěcuje, a vůli naši k víře nakloňuje, tak že jen na nás jest, uvěříme-li v jeho pravdu aneb ji zamítneme. Kdo tedy nevěří ve Zjevení Boží, má-li příležitost je poznati, jest sám svou nevěrou vinen, a poněvadž odpírá víry samému Bohu, svému Tvůrci a svrchovanému Pánu, zasluhuje také vším právem věčného zavržení.

d) Vznešenost učitelského úřadu Kristova dokazuje také boholidský život Kristův, jenž jest nejvyšším vzorem dokonalosti života našeho.

Cílem vší mravní dokonalosti lidské jest spojení člověka s Bohem. A toto spojení jest dvojí: přirozené a nadpřirozené. Jelikož Bůh jest Tvůrcem, Zachovatelem všech tvorů a Spolupůsobitelem se všemi jejich činnostmi, jest každý tvor, nerozumný i rozumný, s Bohem ontologicky či bytně spojen. Neboť v Bohu, jak praví sv. Pavel k Atheňanům, žijeme a se hýbáme a jsme".[1]) Bytné spojení tvorstva s Bohem náleží k samé podstatě jeho, od níž se nedá ani pomyslně odděliti. Tvorové rozumní však se liší od tvorů nerozumných tím, že jsouce od svého Tvůrce obdařeni duchovou podstatou opatřenou rozumem a svobodnou vůlí, jsou nejen uschopněni, nýbrž i povinni, svou ontologickou závislost na Bohu poznati, uznati a podle tohoto poznání plniti povinnosti své k Bohu, k bližnímu a k sobě samým. Úkolem rozumných bytostí jest, aby podle svého ontologického spojení s Bohem zařídili také svůj život mravní a toto spojení vyjadřovali a uskutečňovali hlavně vírou, nadějí a láskou k Bohu.

Od tohoto přirozeného spojení člověka s Bohem liší se podstatně jeho spojení nadpřirozené. Neboť Bůh nestvořil a neurčil člověka k cíli přirozenému, jenž by záležel v pouhém rozumovém poznání Boha a věcí Božských ze vnější přírody, v lásce Boha z tohoto poznání plynoucí a v konečné blaženosti na tomto poznání a lásce Boha založené. Ve své nevystihlé dobrotě a lásce určil Bůh člověku cíl mnohem vyšší, cíl, jehož naprosto nemohl svými přirozenými silami dosíci. Cíl tento záleží v neprostředním patření na tvář Boží a v přiměřené blaženosti, o níž sv. Pavel praví: „Čeho oko nevidělo, ani ucho neslyšelo, ani na srdce lidské nevstoupilo, (jest to), co Bůh připravil těm, kteří ho milují".[2]) Ale aby člověk byl schopen

[1]) Skut. 17, 28.
[2]) I. Kor. 2, 9.

dojíti cíle tohoto, byl Bohem samým nad svou přirozenost a její síly povýšen do stavu podstatně vyššího, než jest stav přirozený. A v tomto stavu, jejž nazýváme proto stavem nadpřirozeným čili nadpřirozeností (nadpřírodou), opatřil ho Bůh novou přirozeností a novými silami čili mohutnostmi a tak ho učinil schopným k cíli nadpřirozenému, k víře zde na světě a k patření na Boha po smrti. Kdežto přirozená povaha člověka jest svou duchovostí, rozumností a svobodou jen slabým obrazem Božím, jest nadpřirozenost záležející v milosti posvěcující a bohoslovných a mravních ctnostech účastí v samé přirozeností Božské, kterou (účastí) se přirozenost lidská způsobem všecky naše pojmy nevýslovně převyšujícím přizpůsobuje a připodobňuje samé přirozenosti Božské.

V tomto převzneseném a přeblaženém stavu byl prvý člověk a v něm veškero lidské pokolení stvořeno v ráji a mělo v něm žíti a blaženosti nebeské požívati již zde na zemi a pak na nebesích v ní pokračovati na věky věkův.

Mravní spojení mezi člověkem a Bohem bylo hříchem prvých rodičů zcela přerušeno. Člověk se stal otrokem své nezřízené smyslnosti, která jej pořád více od Boha odvracela a k ďáblu, jeho pekelnému svůdci, přibližovala. Než Bůh ho v této mravní bídě nenechal, nýbrž slíbil mu ve svém Synu, člověkem učiněném vykoupení z otroctví hříchu a ďábla a zjednal mu tak opětnou možnost dosíci věčné spásy. V Kristu Spasiteli dal Bůh člověčenstvu tak dokonalý a vznešený vzor nejtěsnějšího spojení Boha s člověkem a člověka s Bohem, že nekonečně převyšuje každé jiné spojení mezi Bohem a tvorem. Syn Boží povýšil svým vtělením přirozenost lidskou k důstojnosti své Božské osoby, v níž Bůh a člověk stal se jedním suppositem, jedním podmětem a v tomto smyslu jednou bytostí. Nad hypostatické spojení přirozenosti Božské a lidské nelze spojení vyššího, dokonalejšího a bytnějšího pomysliti. A poněvadž ve spojení rozumného tvora s Bohem záleží jeho nejvyšší mravní dokonalost, proto jest Kristus, Bůh a člověk, subsistující v druhé Božské osobě, nejvyšším a nejsvrchovanějším vzorem či ideálem vší lidské mravní dokonalostí. A podle tohoto vzoru má každý člověk pořád více a pořád těsněji s Bohem se spojovati. Každý člověk, chce-li dojíti věčné spásy, musí se všemi silami namáhati, aby veškeren svůj život pořád více přizpůsoboval a připodobňoval životu Kristovu, jak sám Božský Spasitel praví: „Chce-li kdo za mnou přijíti, zapři sebe sám a vezmi kříž svůj každodenně a následuj mne“.[1]) Kdo chce se státi učedníkem Kristovým a s ním dosíci účasti v jeho nebeské slávě, ten musí se zapírati a trpělivě snášeti všecky útrapy a strasti, které život člověku každodenně ukládá. Sebezápor, toť nejprvnější a nejpodstatnější zákon veškerého života

[1]) Luk. 9, 23.

křesťanského. Jako Kristus, jenž jest pravý Bůh, plný moci a slávy od věčnosti a nepotřebuje naprosto žádného tvora ku své nekonečné blaženosti, přece se takořka zmařil, jak praví sv. Pavel, stal se člověkem podobným nám lidem, a se ponížil až k smrti kříže a tímto svým zmařením a ponížením zasloužil si jméno, jež jest nade všecka jména, tak že před ním pokleká veškeré koleno, nebešťanů, pozemšťanů a podsvětanů, podobně musí každý člověk se zmařiti a ponížiti sebezáporem, neboť jen tak může míti účast ve slávě Kristově jednou na nebesích. Sebezápor, toť „bulla aurea" veškerého života lidského. Kdo se nechce zapírati, nemůže nejen po křesťansku, nýbrž ani po lidsku žíti. Neboť podle světového, Bohem jednou ustanoveného a zařízeného řádu jest člověk určen k cíli nadpřirozenému, k věčnému patření na tvář Boží a k blaženosti v tomto patření obsažené. Nedojde-li tohoto cíle, pak upadne ve věčné zavržení do muk pekelných. Tertium non datur. A věčné blaženosti nedojde, leč jen následováním života Kristova, jen sebezáporem. Život přiměřený lidské důstojnosti jest jen život nadpřirozený, který jest podmíněn sebezáporem. Kdo se nechce zapírati, ten se zbavuje života nadpřirozeného a potlačuje a ničí v sobě právě to, co činí jeho nejvyšší důstojnost, milost posvěcující, jíž se člověk stává účastným samé přirozenosti Božské a touto účastí přisvojeným synem Božím (filius Dei adoptivus), a následovně také dědicem Božím a spoludědicem Kristovým. Život člověka jediné důstojný, toť následování života Kristova. Jako lidské tělo se stává lidským tělem jen duší, bez níž jest pouhou mrtvolou, odsouzenou k rozkladu a záhubě, tak i člověk, jenž nežije životem Kristovým, životem milosti posvěcující, není již člověkem přiměřeným své idei, jakou Bůh o něm má, nýbrž jest člověkem zvrhlým a zkaženým, jenž se zbavuje právě své nejlepší a nejdůstojnější lidské stránky, své účasti v přirozenosti Božské, své nejvyšší bohopodobnosti.

Že Kristus jest nejvznešenějším vzorem našeho mravního života, tuto pravdu připomíná a klade na srdce věřícím ze sv. apoštolů především sv. Pavel. Tak v listu k Římanům, zmíniv se, že lidé, kteří žijí podle tělesných pochotí, nelíbí se Bohu, obrací se ke křesťanům a praví: „Vy však nejste v těle, nýbrž v duchu, ač-li Duch Boží přebývá ve vás; jestliže však někdo nemá Ducha Kristova, ten není jeho. Ale je-li Kristus ve vás, tělo sice jest mrtvé pro hřích, duch však žije pro ospravedlnění".[1]) Člověk jest v těle, žije tělesně a smyslně, který povoluje nižším nezřízeným pochotem tělesným, v duchu však jest a žije duchově, kdo Duchu Božímu dává nad sebou panovati, přemáhaje své tělesné pochoti a podrobuje je službě Boží. Přebývání Ducha Božího v člověku jest podmínkou všeho panování ducha nad tělem. Proto jen ta duše lidská

[1]) Řím. 8, 9, 10.

vládne tělu svému, které vládne Duch Boží. Přebývá-li však v ní Duch Boží, pak přebývá v ní též Kristus, jenž jako Božská osoba jest s Duchem Božím nerozdílně spojen. Přebývá-li však Kristus v duši lidské, pak v ní přebývá jako její svrchovaný učitel, velekněz a král a sdílí se s ní o svou nebeskou pravdu, o svůj boholidský život a svá přikázání. Tím si Kristus duši přizpůsobuje a takořka v sebe proměňuje.

Že jest Kristus nejvyšším vzorem vší naší mravní dokonalosti, vyjadřuje sv. Pavel také na jiných místech. Tak píše Korinťanům: „Jako tělo jest jedno a přece má mnoho údů, všecky pak údy těla, ač jest jich mnoho, jsou jen jedním tělem, tak i Kristus".[1]) Apoštol přirovnává tu Církev k tělu lidskému, jednak aby vysvětlil, že jeden a týž Duch Boží ji proniká a oživuje a různých darů udílí jednotlivým jejím členům, jednak také aby Korinťanům vštípil hlubší ponětí o Církvi Boží, jako o těle Kristově. Jako každé živé ústrojí má různé údy, opatřené různými schopnostmi, kterými působí k jednomu a témuž cíli, k udržování jeho života, tak se děje i v Církvi, která přese všecko množství a různost svých údů a jejich činností působí přece jednotně ke cti a chvále Boží a k věčné spáse svých členů. A principem této jednoty v životě Církve jest Kristus, jenž jest hlavou její, jak sv. Pavel na mnohých místech praví.[2]) V uvedeném výroku jeho v I. listu ke Korintským (12, 12) očekávali bychom, že na předvětí: „Jako tělo jest jedno atd.", bude následovati dovětí: „tak i Církev". Zatím praví apoštol: „tak i Kristus". Klade tedy místo Církve Krista, čímž Církev s Kristem úplně stotožňuje. Církev jest tedy mystickým Kristem, jenž jest její hlavou, kdežto Církev jest tělem této hlavy. A jako hlava náleží tělu, tak Kristus náleží Církvi, a jako tělo náleží hlavě, tak Církev náleží Kristu. Krista nelze odmysliti od Církve a Církev od Krista. A jako hlava jest principem života těla, s nímž se o něj sdílí jak v jeho celku, tak i v jednotlivých jeho údech, tak i Kristus se sdílí s Církvi a jednotlivými jejími členy o svůj boholidský život, který z něho se vyroňuje a v Církev se vylévá.

Bez Církve nebyl by Kristus úplný a celý, jako hlava bez těla není celým člověkem. To potvrzuje sám sv. Pavel, když píše v listu k Efeským: „Jeho (Krista) dal (Bůh Otec) za hlavu nade všecko Církvi, která jest tělem jeho, plností toho, jenž všecko ve všem naplňuje".[3]) V Kristu jest obsazen boholidský život v míře nekonečné. Kristus nemá tohoto života jen pro sebe, nýbrž sdílí se o něj s Církvi svou a skrze Církev s veškerým pokolením lidským. Toť účel jeho života.

Podle sv. Pavla jest Kristus hlavou Církve a Církev jeho tělem. A poněvadž tělo doplňuje hlavu, jest Církev doplňkem

[1]) I. Kor. 12, 12.
[2]) I. Kor. 6, 15; Efes. 1, 22; 4, 15; Kol. 1, 8 a j.
[3]) Efes. 1, 23,

Kristovým. A toto své doplňování působí Kristus sám svou milostí, kterou se s údy svého těla sdílí o svůj boholidský život a tak své vlastní tělo zdokonaluje a doplňuje. Ale toto jeho tělo doplňují i jednotliví údové, když jeho vezdejší boholidský život v sobě napodobují a vytvářejí, jak píše sv. Pavel ke Kolosským: „Kteréžto se nyní raduji z útrap pro vás a doplňuji nedostatky svízelů Kristových na těle svém za tělo jeho, jímž jest Církev".[1]) Sv. Pavel pokládá svízele a útrapy své za pokračování útrap Kristových. Vždyť Kristus žije a působí jak v Církvi vůbec, tak i v jednotlivých údech jejích. Proto každý člen Církve doplňuje celým svým životem boholidský život, který Kristus žije v Církvi jako hlava ve svém těle. Ačkoliv Kristus svým utrpením a svou smrtí učinil zadost za hříchy celého světa, přece nás nesprostil od přemáhání našich nezřízených chtíčů, od bojů proti světu a ďáblu. A tak každý katolický křesťan, jenž podle rozkazu Kristova se zapírá a béře podle příkladu jeho denně svůj kříž na sebe a Krista následuje, stále doplňuje a zdokonaluje tělo Kristovo, jímž jest sám Kristus. Toto doplňování těla Kristova závisí, jak patrno, na míře, jakou zařizujeme život svůj podle života Kristova. Může tedy tělo Kristovo mohutněti, se vyvíjeti a růsti, ale také ve svém vzrůstu nepokračovati, ano i klesati, jak o tom dějiny Církve v různých dobách podávají patrné doklady. Tím však neklesá to, co jest v Církvi sv. Božského, nezatemňuje se její pravda, neumenšuje se její milost, která stejně mocným tokem skrze mši sv., ss. svátosti atd. pro všechny lidí proudí a vniterně obrozuje každého, kdo z tohoto proudu čerpá. Obyčejně se stává, když v některé době katolický život v té neb oné části Církve ochabuje, že v jiných částech tím mohutněji prospívá. Když za časů reformace odpadly od ní celé říše, nahradili bohatě tento odpad pohanští národové, kteří v Indii a Japonsku a v jiných zemích pohanských křtem sv. v tělo Kristovo byli zaštípeni.

Že Kristus tělo své doplňuje životem věřících, učí také ss. Otcové. Stačí uvésti sv. Jeronýma, jenž praví, že Kristus se doplňuje podle ruky v člověku štědrém, podle nohy v poutnících a navštěvovatelích nemocných, podle jazyka v učitelích a tak Kristus ve všech moudrostech a ctnostech prospívá.[2])

V Kristu jsou obsaženy nejen všechny dokonalosti Božské, nýbrž i všecky ctnosti lidské v míře nejvyšší. A lidské ctnosti jeho máme si osvojovati a tak Kristu se pořád více přizpůsobovati a připodobňovati. A když se přizpůsobujeme a připodobňujeme boholidskému životu Kristovu, pak doplňujeme a zdokonalujeme v sobě samého Krista. A proto praví sv. Pavel, že Kristus „dal jedny za apoštoly, jiné za evangelisty, jiné za pastýře a učitele, aby za účelem zdokona-

[1]) 1, 24.
[2]) V. Sušila List k Efes. 1, 23, str. 91.

lení svatých konali službu a vzdělávali tělo Kristovo, až bychom se sešli všichni v jednotu víry a poznání Syna Božího, v muže dokonalého v míru plnosti Kristovy".[1])

Kristus ustanovil v Církvi různé sluhy (ministros), biskupy, kněze a jáhny, aby všichni vyznávali a hlásali jednu víru, víru v Syna Božího, jenž se stal člověkem, aby nám svou smrtí na kříži zjednal zase život věčný, jejž jsme hříchem ztratili, a abychom živou vírou skutky osvědčovanou se přizpůsobovali Kristu a přizpůsobujíce se mu vzdělávali, vytvářeli a zdokonalovali mystické tělo jeho, jímž jest Církev, až bychom vyspěli v dokonalého muže a se stali plnou měrou účastnými milostí Kristových. A vzorem a ideálem muže v mravním životě dokonalého, k němuž jest se nám po celý život výš a výše povznášeti, jest Kristus. A budeme-li se vzoru života Krista Pána připodobňovati, pak „již nebudeme", jak sv. Pavel dále pokračuje, „nedospělci kolísavými a zmítanými každým větrem učení skrze podvod lidský a lstivost (směřující) k provedení bludu, nýbrž budeme vyznávajíce pravdu růsti ve všem k němu (εἰς αὐτόν), ke Kristu, jenž jest hlavou, z něhož celé tělo, jsouc spojováno a svazováno každým svazem (či kloubem) služebným podle působivosti v míře jednoho každého údu béře vzrůst svůj ke vzdělání v lásce".[2]) Z Krista jako z hlavy béře celé tělo t. j. Církev svůj vzrůst a vývoj všech svých údů, jež Kristus svým boholidským životem podle míry spolupůsobení jejich spojuje v jeden nerozlučný celek. Pokud každý úd Církve sv. přijímá v sebe boholidský život Kristův a ten život v sobě milostí jeho vzdělává a vytváří, přispívá tím také ku vzrůstu Církve, jenž se především v lásce jeví. Život Kristus, jenž jest především životem svrchované lásky Boha a člověka, jest takto vzorem a zdrojem vší ctnosti a mravní dokonalosti naší.

K těmto svědectvím druží se jiný druh výroků Pavlových, které potvrzují tuto pravdu s jiné ještě stránky.

V listu ke Galatským čteme: „Všichni, kteří jste byli v Kristu (εἰς Χριστόν) pokřtěni, Krista jste oblekli".[3]) Prostředek, kterým Bůh uděluje nám milost posvěcující a touto milostí nás činí Syny Božími, jest sv. křest. Křtěni býváme nejen jménem Kristovým a křtem od něho ustanoveným, nýbrž býváme týmže křtem v Krista (εἰς Χριστόν) zaštípeni a nabývajíce jeho života v něho se takřka oblékáme. Oblékáme-li se v Krista, pak se mu nejen zevně, nýbrž i uvnitř připodobňujeme.

Tímto připodobněním vnikáme v tajemnou s ním jednotu, tak že Duch Kristův stává se duší našeho života, jež každý skutek náš činí skutkem Kristovým. A poněvadž jest duše formou těla,

[1]) Efes. 4, 12, 13.
[2]) Efes. 4, 14—16.
[3]) Gal. 3, 27.

jíž tělo se stává teprv lidským tělem nevýslovně povzneseným nad každým hmotným tělem a jeho tělesnými činnostmi, tak i Kristus stává se v mystickém smyslu formou duše naší povznášející ji s pouhé její přirozenosti k nadpřirozenosti, v níž ji zbavuje vší její hříšnosti, ozdobuje a okrašluje ji leskem své vlastní přirozenosti Božské a činí ji sobě příbuznou tak, že se jemu úplně jako synové Boží a jeho spolubratři ve všem rovnáme, s tím toliko rozdílem, že Kristus jest Synem Božím podle své Božské přirozenosti, my však se jimi stáváme z pouhé milosti Boží. Na oznak, že jsme milostí křtu sv. se oblekli v Krista, dáváno ve staré Církvi křesťěncům bílé roucho, jež nosili od bílé soboty až do neděle provodné.

Tuto pravdu potvrzuje v témž listě ke Galatským, když dále praví: „Synáčkové moji, s nimiž jsem opět v bolestech porodních, až by Kristus vobrazil se ve vás".[1]) Poněvadž Galaté klonili se k sektářům prohlašujícím obřadný zákon Mojžíšův i pro křesťany za závazný, napomíná je sv. Pavel, aby věřili jen slovům jeho, neboť jako je dříve Kristu křtem zplodil, tak i nyní o jejich spásu v bolestné bázni pečuje, podobně jako matka, která v bolestech pracuje k porodu dítka svého. A jako matka se těmto bolestem podrobuje v blažívé naději, že dá život dítěti, ve kterém takořka omládne a znova obživne, tak i sv. Pavel jest a bude v bolestech porodních, až Galatské opět zplodí a zobrazí čili vtiskne jim obraz Kristův a tak je Kristu připodobní. Užívá obrazu od rodiček vzatého, aby Galatským připomněl svoji lásku, s jakou se stará o jejich věčnou spásu nemaje nic jiného na mysli, než aby přijali pravou nauku Kristovu, podle ní zařídili svůj život, a tak Krista v sobě vytvořili a vzdělali.

Tak jest Kristus vzorem, podle něhož nejen Církev ve své všeobecnosti, nýbrž každý její jednotlivý člen má svůj život zaříditi a upraviti, aby jednou se stal s Kristem účastným nebeské slávy.

Že Kristus jest svrchovaným učitelem a vzorem veškerého našeho života, jest také naukou ss. Otců, kteří obecně učí, že nikdo nemůže býti křesťanem, kdo v životě svém se odvraci od Krista a nenásleduje života jeho.

Tak učí Lactantius. Ve svém díle: „De institutione" uvádí námítku, kterou nevěrci jeho doby činili proti vtělení Syna Božího, tvrdíce že „není Boha důstojno, aby na sebe vzal slabé tělo, aby se podrobil bolu a smrti, jakoby mu nebylo snadno zjeviti se lidem jinak, než ve slabosti lidského těla a vyučiti je spravedlnosti s mnohem větším úspěchem, neboť zajisté by všichni lidé uvěřili spíše příkazům nebeským, kdyby je doprovázela síla a moc Boha poroučejícího".

Aby vyvrátil tuto námitku, klade si různé otázky: Proč se Bůh sám ve své slávě nezjevil k našemu poučení? Proč se učinil

[1]) Gal. 4, 19,
[2]) Gal. 2, 20.

tak nízkým a slabým, aby lidé mohli jím povrhnouti a k trestu ho odsouditi? Proč trpěl násilí lidí slabých a smrtelných? Proč se nevyhnul rukám lidským, vždyť je mohl mocí svou zlomiti aneb se jím svým Božstvím vyhnouti? Proč neprojevil aspoň při smrti své Božské velebnosti, nýbrž jako člověk bezmocný byl pohnán k soudu a jako vinník byl odsouzen a jako člověk smrtelný byl usmrcen?[1]) A na tyto otázky pak odpovídá, že „nikdo nemůže býti vhodným učitelem života a mravů, kdo sám nečiní, čemu chce jiné učiti. Neboť lidé milují více příklady než slova. Snadno jest mluviti, konati však jest nesnadno".[2])

Proto nikdo neposlouchá filosofů, poněvadž se neshoduje nauka jejich s jejich životem. Jediný Kristus učil pravé moudrosti slovem a moudrost tuto potvrzoval svými skutky. V jediném Kristu se jeví naprostá shoda mezi jeho naukou a jeho životem. Život jeho jest nejvelebnějším ideálem všech ctností.

A Lactantius uzavírá svou úvahu o Kristu jako svrchovaném a nejdokonalejším učiteli veškerého člověčenstva slovy: „Ať tedy lidé poznají a porozumějí, proč svrchovaný Bůh posílá k nám smrtelným lidem svého poslance a blahověstce, jenž by nás naučil zákonům spravedlnosti, proč ho oblekl v tělo smrtelné, podrobil ho mukám a smrti. Když nebylo na světě spravedlnosti, poslal Bůh Učitele, jenž byl živým zákonem, aby založil nový chrám Boží, aby rozšířil po veškerém světě svým slovem a příkladem pravou a Boha důstojnou bohoslužbu".[3])

Ss. Otcové nazývají také Krista a jeho život lékem, který Otec nebeský poskytl člověčenstvu těžkou nemocí sklíčenému. Překrásně praví v této příčině sv. Ambrož: „Přijďte k němu všichni, kteří chcete býti uzdraveni, přijměte lék, jejž vám připravil v nebesích z látek nesmrtelných a přinesl vám od Otce. Lék tento nepučí ze země, neboť veškera příroda nemůže ho ze sebe vydati. Z úradku Božího přijal Kristus tělo lidské, aby dokázal, že zákon tělesný jest podřízen zákonu rozumovému. Přijal tělo naše, aby zvítězil jako člověk, jenž měl býti učitelem naším... Nač by byl přijal tělo, kdyby byl nechtěl, aby podle povahy své slabé přirozenosti byl zkoušen. Zvítězil střídmostí, pohrdáním bohatství, zvítězil vírou, povrhl ctižádostí, zapudil nestřídmost a odmítl rozpustilost... Přemocný jest onen lék, jenž nejen zahojil jízvu staré rány, nýbrž odstranil i příčinu utrpení. O víro, jež jsi bohatší všech pokladů, o léku ran a hříchů našich, jenž jsi nade všechny léky mocnější!"[4])

[1]) De instit. lib. 4. c. 22.
[2]) Ibid. cap. 23.
[3]) Cap. 25.
[4]) Ambros. De fide lib. 2, cap. 11.

Podobně sv. Řehoř: „V ráji ďábel ranil ze závisti člověka, aby ten, jenž při svém stvoření nebyl podroben smrti, smrti sobě svou pýchou zasloužil. Ale poněvadž Božská moc může učiniti dobro nejen z ničeho, nýbrž také ze zla, které ďábel způsobil, zjevila se lidem pokora Kristova jako lék proti ráně pýchy ďáblem člověku zasazené, aby ti, kteří za to, že podle příkladu svého nepřítele se vyvyšovali, klesli, avšak podle příkladu pokorného svého Vykupitele zase povstali. Proto se proti pyšnému ďáblu zjevil mezi lidmi Bůh člověkem pokorným učiněný".[1]) A sv. Lev píše: „Vnořme se do podivuhodného tajemství svátku velikonočního a přetvořme se v obraz toho, jenž se stal podobným našemu znetvoření. Povznesme se k tomu, jenž učinil pouhý prach tělem slávy své, a abychom byli hodni státi se účastnými jeho vzkříšení, připodobněme se jeho pokoře a trpělivosti. Nesluší se na následovníky Kristovy, aby opouštěli jeho královskou cestu a na místě touhy po věcech nebeských snižovali se k věcem pozemským".[2])

Ss. Otcové učí jednomyslně, že cíl života křesťanského záleží jediné a výhradně v tom, abychom si v sobě vytvořili obraz života Kristova. Na důkaz této pravdy stačí uvésti jen výrok sv. Lva, v němž jest tato pravda zcela jasně vyjádřena: „Odměna tato, tak píše, „není připravena toliko těm, kteří pro jméno Páně byli ukrutností nešlechetníků usmrceni. Neboť všichni, kteří pro Boha žijí a jemu slouží, budou jednou v Kristu tak korunováni, jak byli v něm ukřižováni. V této příčině předešli nás slavně ti, kteří překonali všechnu ukrutnost muk a hrůzu smrti, a následují je pak ti, kteří sebezáporem zvítězili nad každou pochotí lakomství a pýchy a tělesné prostopášnosti".[3]) A na jiném místě: „Kdo jiný ctí Krista trpícího, zemřelého a vzkříšeného, leč ten, jenž s ním trpí, umírá a z mrtvých vstává. A to vše počíná se díti ve všech věřících již v prvém okamžiku jejich tajůplného obrodu, v němž odpuštění hříchů se stává životem obrozeného. Troje ponoření napodobuje třídenní smrt Páně, aby ty, jež jako hříšníky v sebe ponořilo lůno pramene, vynořila ze sebe jako spravedlivé vlna křestu. Musí však doplniti skutkem, co se dělo milostí svátostní, a co zbylo zrozeným z Ducha Sv. ze světské tělesnosti, musí se přijetím kříže posvěcovati".[4])

Z těchto výroků ss. Otců jest patrno, že Kristus jest ideálem všech věků: dítek, jinochů a panen, mužů a žen, starců a stařen. Jest ideálem lidí stojících na všech možných stupních lidské osvěty

[1]) Moral. lib. 31, cap. 1.
[2]) Serm. 53. (De pass. Dom. 2.)
[3]) Serm. 69. (De pass. Dom. 18).
[4]) Ibid. Serm. 70.

a vzdělanosti, lidí vzdělaných i nevzdělaných, jest ideálem lidí všech společenských stavů a tříd, představených a poddaných, pánů a služebných, bohatých a chudých. Kristus jest ideálem lidského života ve všech poměrech jeho, v poměrech slastných a strastných, v radosti a žalu. Kristus proniká a řídí, posvěcuje a povznáší svou naukou a svou milostí, jakož i svým životem vůbec veškerý náš život, každou naši myšlenku, každý náš cit a úmysl, každý náš skutek.

V každém člověku, jenž milostí posvěcující se stává údem mystického těla Kristova, Kristus opět se vtěluje a stává se člověkem, v každém své mystické tělo doplňuje a zdokonaluje. Veškeren nadpřirozený život člověčenstva se pramení z Krista, jenž každý svůj úd oživuje a sobě připodobňuje.

Milostí posvěcující žijeme v Kristu a Kristus žije v nás. Život Kristův jest život náš a náš život v milosti posvěcující jest život Kristův. Kristus jest s námi jedinou mystickou osobou, jejíž jest hlavou, my pak jsme údy hlavy Kristovy. Kristem jsme povýšeni k samé důstojnosti Božské a náš život a všechny skutky jeho nabývají v tomto spojení s Kristem téměř ceny nekonečné. Jako Kristus svým vtělením učinil lidskou přirozenost vzatou z lůna přesvaté Panny přirozeností své Božské osoby, tak milostí posvěcující přijímá přirozenost každého člověka v jednotu téže osoby s tím toliko rozdílem, že se spojuje se svou individuální přirozeností lidskou fysicky, podstatně a osobně, s naší přirozeností sice také osobně, ale při tom jen případně, a nikoliv podstatně, nýbrž jen duchovně čili mysticky.

Hypostatické spojení jest naprosto nerozlučitelné, trvajíc na věky věkův, naše spojení s Kristem však trvá jen potud, pokud ho smrtelným hříchem nerušíme. Avšak rušiti je mohou jen jednotliví lidé, nikoliv však Církev jako mystické tělo jeho. Od založení Církve jest a zůstane Kristus s ní spojen jako hlava s tělem na věky věkův.

§ 106.

O královské moci Kristově vůbec.

Pojem krále a moci královské.

Ať již české slovo „král" odvozujeme od časoslova „kárati" aneb od slova „Karel" (Veliký), což jest pravdě podobnější, poněvadž Čechové před Karlem Velikým neznali králů, nýbrž měli jen knížata, panovníky a vladaře, přece slovem tím vyjadřujeme vždy toho, jenž má a vykonává nejvyšší moc panovnickou.

Moc královská zahrnuje v sobě trojí zvláštní moc a to: 1. nejvyšší moc zákonodárnou (potestatem legiferam), 2. nejvyšší moc soudcovskou (potestatem judicialem) a 3. nejvyšší moc výkonnou (potestatem coactivam). Všechny tyto tři moci lze

vyjádřiti pojmem nejvyšší mocí vladařské, či nejvyšší pravomocí (potestas suprema jurisdictionis). Neboť král panuje nad poddanými právě tím, že jako nejvyšší zákonodárce vydává jim závazné zákony, jako nejvyšší soudce rozsuzuje všechny záležitosti právní svých poddaných a svou nejvyšší mocí výkonnou trestá jejich skutky platným zákonům se příčící a odměňuje jejich skutky s těmito zákony souhlasné a shodné. A proto moc výkonná jeví se jednak jako moc trestající (potestas punitiva), jednak jako moc odměňující (potestas remunerativa).

S královskou mocí vladařskou nesmí se zaměňovati právo vlastnické (jus proprietatis). Ona má za předmět osoby poddaných, jež jednotně řídí k dosažení posledního cíle státního, k vezdejšímu dobru hmotnému a duševnímu poddaných, kdežto právo vlastnické pojišťuje poddanným jejich soukromý majetek, ať již záleží ve věcech hmotných aneb v plodech duševních. Proto z nejvyšší moci vladařské nikterak neplyne, že vladaři náleží také právo na všechen majetek soukromý jeho poddaných a také naopak z práva vlastnického nelze již také odvozovati moci vladařské. Poddaným náleží týmž právem právo na jejich soukromý majetek, jako králi vlastnické právo na jeho zámky, hvozdy a pozemky. Poddaní jsou v oboru svých práv, která jsou zaručena státními zákony, neodporujícími ani zákonům přirozeným, ani zákonům Bohem kladně daným, právě tak svobodni, jako král, jenž nemá práva do oboru tohoto na jejich hmotnou neb duševní škodu jakýmkoli způsobem zasahovati. To platí ovšem jen o lidské moci královské, nikoliv však o právu a moci Božské. Bůh jako Tvůrce a svrchovaný Pán všeho tvorstva má naprostou moc a vládu nejen nade všemi rozumnými bytostmi, nýbrž také nade všemi věcmi hmotnými a proto jest nejen nejvyšším vládcem, nýbrž také svrchovaným vlastníkem všech stvořených bytostí duchových i hmotných.

Královská moc v trojím uvedeném tvaru a směru jest zase dvojí: buď jest světská neb duchovní. Ona směřuje k dobrům pozemským, tato k dobrům nebeským. Ona řídí a spravuje jednání poddaných v jejich záležitostech časných, tato směřuje k jejich duchovnímu životu v oboru nadpřirozeném. Moc světská vládne jen nad tělesným životem a statky pozemskými poddaných a nad jejich duševním životem jen potud, pokud poddaní jako svobodné a rozumné bytosti mají svých duševních vloh používati k dosažení dober pro vezdejší život nezbytných. Poněvadž však vezdejší život jest jen průpravou pro život věčný, proto jest vladaři světskému, i když jest v oboru své moci zcela samostatný a na duchovní moci v tomto smyslu nezávislý, moci panovnické tak používati, aby poddaným svým v dosažení jejich posledního cíle, blaženosti nebeské, nejen nekladl překážek, nýbrž je ve snaze této co nejúčinněji podporoval. Obojí moc, světská i duchovní, jest sice každá ve svém oboru úplně samostná a proto také souřadná, ale vzhledem k různému cíli, pozemskému a ne-

beskému, jest světské moci ve všech jejích projevech vždy se orientovati perspektivou na život věčný a jeho nebeskou blaženost, což sám Božský Spasitel vyjadřuje slovy tak jednoduchými, jak významnými: „Co pomůže člověku, kdyby celý svět získal, ale na své duši škodu vzal?“[1])

§ 107.

Královská moc Kristova.

Že Kristus jest nejvyšším králem všeho tvorstva, hlavně však lidského pokolení, jest pravdou zjevenou, na mnohých místech Starého i Nového zákona zcela zřejmě obsaženou a Církvi sv. za článek víry prohlášenou.

Tak praví Církev již v cařihradském Symbolu: „Jehož království nebude konce“ (cujus regni non erit finis).

Ve Starém zákoně předpovídal Krista jako všemocného krále hlavně žalmista Páně, jenž velebí všeobecnou moc Kristovu na mnohých místech, hlavně v žalmu 2, 6, ve kterém praví: „Já přece jsem králem, od něho učiněn na Sionu, jeho svaté hoře! Požádejž, a dám ti národy v majetek a v tvé vlastnictví končiny země (v. 8). Ovládej je železnou holí a jako nádobu hlíny je rozbij“ (v. 9). A v žalmu 44. předpovídá nejen věčné trvání království messiánského, nýbrž líčí i povahu vlády jeho, když praví: „Trůn tvůj, Bože, je na věky věků; žezlem práva jest žezlo tvé vlády. Miluješ právo a odpor máš k nepřesti; proto tě pomazal Hospodin, Bůh tvůj olejem radosti více než tvé druhy“ (v. 7, 8). A v žalmu 71. předpovídá rovněž universálnost království messiánského: „A panovati bude od moře k moři, od řeky až na konec světa“ (v. 8). „A budou se mu klaněti králové světa a všichni národové mu sloužiti“ (v. 11). „On bude požehnání národům, všechen svět bude mu žehnat“ (v. 17). Z proroků stačí uvésti jen Jeremiáše a Daniela, z nichž prvý praví o Kristu: „Aj, dnové jdou, dí Hospodin, a vzbudím Davidovi kmen spravedlivý: a království bude král a moudrý bude: a konati bude soud a spravedlnost na zemi“ (23, 5). A Daniel: „I dal mu moc a čest i království: a všichni lidé, pokolení a jazykové budou mu sloužiti: moc jeho, moc věčná, kteráž nebude odňata: a království jeho, kteréž nebude zrušeno“ (7, 14).

Také Písmo sv. Nového zákona potvrzuje na mnohých místech universálnost a věčné trvání království Kristova, jak již archanděl Gabriel předpověděl Blahoslavené Panně u sv. Lukáše slovy: „Aj počneš v životě a porodíš syna a nazveš jméno jeho Ježíš. Ten bude veliký a Synem Nejvyš-

[1]) Mat. 16, 26. Cf. Pohle l. c. S. 251 ff.

šího slouti bude a Pán Bůh dá mu trůn Davida, otce jeho a bude království jeho nebude konce".[1]) A sv. Matouš líčí slavný vjezd Kristův do Jerusaléma dokládá: „Toto pak se stalo, aby se naplnilo, co bylo pověděno skrze proroky slovy: Povězte dceři sionské: Aj král tvůj béře se k tobě tichý, sedě na oslici a oslátku jhu podrobeném".[2])

A sám Kristus na otázku Pilátovu: „Ty-li jsi král židovský?", odpověděl „Ty pravíš". A vysílaje apoštoly do veškerého světa, aby učili všecky národy, křtíce je ve jménu Otce, Syna a Ducha Sv., odůvodňuje toto své poslání slovy: „Dána jest mi veškerá moc na nebi i na zemi".[3]) Sv. Jan přeje sedmi církvím v Asii milosti a pokoje od Ježíše Krista, kterýž jest a kterýž byl a kterýž přijde, jenž jest svědek věrný, prvorozenec mrtvých a kníže králů pozemských.[4])

Ačkoliv moc, kterou Kristus založil svou světovou říši, jest v pravdě moc královská v eminentním smyslu slova, přece se Kristus sám nenazýval králem, nýbrž pastýřem, chtěje již tímto jménem naznačiti a vyjádřiti, že jeho říše není říše světská a pozemská, jakou Židé hlavně ve svých representantech očekávali, nýbrž říše duchovní. A proto i ss. Otcové podle jeho příkladu nenazývali ho aspoň z pravidla králem, nýbrž pastýřem, ačkoliv na př. již sv. Cyprián[5]) a Origenes[6]) a sv. Augustin zcela zřejmě jej nazývají králem. Sv. Augustin ve výkladu sv. Jana (6, 15), jenž tu vypravuje, jak Židé po zázračném rozmnožení chlebů chtěli se Krista chopiti a provolati jej za krále, píše: „Což nebyl Kristus králem, že se obával státi se králem? Ovšem že byl králem, ale nikoliv takovým, jenž měl teprv od lidí býti za krále vyvolán, nýbrž byl králem, jenž měl lidem království uděliti... Ale Kristus přišel na tento svět nikoliv, aby nyní již panoval, jak jednou bude panovati, což vyjadřuje slovy: Přijď království tvé.... Jeho království se teprv tenkráte objeví, až jeho svatí po posledním soudu zazáří ve slávě své".[7]) A podobně píše sv. Hilarius: „Nevím, kdo by měl pochybovati, že Kristus jest králem. Vždyť již lotr na kříži to vyznal, když k němu pravil: „Pane, rozpomeň se na mne, když přijdeš do království svého".[8]) Ale nestačí jen vyznání lotrovo, že jest Kristus králem. Vždyť to potvrzují již mudrci od východu, když se tázali, kde jest ten, jenž se narodil, král židovský. Ano

[1]) Luk. 1, 31, 33.
[2]) Mat. 21, 4.
[3]) Mat. 28, 16.
[4]) Zjev. 1, 5.
[5]) Epist. 15, 1.
[6]) Contr. Celsum 8, 75.
[7]) In Is. 25, 2.
[8]) Luk. 23, 42.

sám Kristus to dosvědčuje, když Pilátovi odpověděl: Ty jsi pravil".[1])

Že Kristus jest králem, má poslední svůj důvod v unii hypostatické. Jako Kristus svým vtělením stal se nejvyšším knězem a učitelem, tak také obdržel moc vpravdě královskou nad veškerým tvorstvem.

§ 108.

Království Kristovo jest popředně královstvím duchovním.

Pravdu tuto dokazuje *a*) Písmo sv., *b)* Tradice.

a) Písmo sv. Starého zákona potvrzuje ji mnohými proroctvími. Tak praví prorok Isaiáš: „Králové uzří a povstanou knížata a klaněti se budou pro Hospodina, protože věren jest, a pro Svatého israelského, kterýž tě vyvolil".[2]) A na jiném místě: „Nebudeť více slyšáno o nepravostech v zemi tvé, o spuštění a potření v končinách tvých, nýbrž spása zajme zdi tvé a brány tvé chvála... Lid pak tvůj všichni spravedliví budou na věky vládnouti".[3]) Prorok Zachariáš: „A připojí se národové mnozí k Hospodinu v Den ten a budou mi lidem a budou bydleti uprostřed tebe a zvíš, že Hospodin zástupů poslal mě k tobě".[4]) A mimo to ještě i mnohá jiná proroctví.[5])

Nový zákon podává zcela nezvratný důkaz ústy samého Božského Spasitele. Neboť při výslechu u Pontského Piláta na otázku jeho: „Ty-li jsi král židovský?", odpověděl: „Království mé není z tohoto světa. Kdyby z tohoto světa bylo království mé, služebníci moji bránili by, abych nebyl vydán Židům, ale království mé není odtud".[6]) A Pilát jako by nechtěl věřiti jeho výroku, otázal se ho ještě s větší určitostí: „Tedy králem jsi ty?", načež Kristus s touž určitostí potvrdil prvý svůj výrok slovy: „Ano, já jsem král. Já jsem se k tomu narodil a proto jsem přišel na svět, abych vydal svědectví pravdě".[7]) Království Kristovo jest tedy království pravdy. A jelikož Kristus přišel na svět, aby vydal svědectví pravdě a na pravdě založil život lidský, časný a věčný, prohlašuje se sám nikoliv za krále světského, za jakého Židé příštího Messiáše pokládali, nýbrž za krále duchovního, jenž ve svém království, které založil, měl vládnouti nad dušemi lid-

[1]) In psal. 2, n. 24.
[2]) 49, 7.
[3]) 60, 18, 21.
[4]) 2, 11.
[5]) Jer. 23, 5 ss. Ez. 37, 21; Mich. 4, 1 ss.
[6]) Jan 18, 33 ss.
[7]) Ibid. n. 37, 38.

skými a říditi je svou pravdou a svou milostí k nadpřirozenému cíli jejich.

Povahu duchovní své říše vyličuje Kristus mnohými podobenstvími, z nichž některými znázorňuje její vznik, podstatu a působnost, jinými zase její členy a povinnosti jejich, opět jinými poměr mezi její hlavou a jejími údy. Přirovnává ji k světlu světa, ke kvasu pronikajícímu celou její podstatu, k vinné révě, jejíž míza oživuje a oplodňuje všechny její ratolesti, ke stádci ovec, za něž jako jejich dobrý pastýř dává život atd.

Že Kristus jest Bůh a člověk, jenž nás vykoupil svou smrtí na kříži, a aby přivlastnil ovoce tohoto vykoupení veškerému člověčenstvu až do skonání světa, založil duchovou světovou říši, Církev sv., tyto tři pravdy náležejí k nejzákladnějším a nejpodstatnějším pravdám veškerého Zjevení Božího. A poněvadž Židé zcela zabředli a zapadli do své nezřízené touhy po založení světské mocné říše, které od příštího Messiáše očekávali, proto Kristus o žádné nebeské pravdě tak často a tak zevrubně nejednal, jako o světové říši duchovní, kterou přišel založit. V pojmu této říše jest jako v jádru a semeni veškera nauka křesťanská obsažena a zahrnuta. Církev sv. lze proto nazvati pravdou všech pravd, tajemstvím všech tajemství. A proto se Kristus při svém učitelském úřadě tak často k tomuto tajemství vracel a nemoha svým posluchačům hloubě a výše jeho jednou představou a jedním obrazem vysvětliti a znázorniti, hromadil podobenství na podobenství, jichž ss. evangelisté aspoň 72 uvádějí.[1]) V každém tomto podobenství předvádí před zraky naše vždy nějakou zvláštní vlastnost této své duchovní říše, aby nám jejich celým souborem aspoň přibližně nakreslil její obraz a vysvětlil její založení, trvání, působnost, její boje a vítězství, její krásu a vznešenost. Nazývá tuto svou říši královstvím Božím, královstvím Otcovým, královstvím nebeským. Kdo se chce státi členem tohoto království, musí se k tomu kajícností připraviti a křtem sv. v ně vstoupiti. Království toto nemá nic společného s tělem a krví, nic společného se světskou láskou a světskou ctí, nemá nic společného se žádostí očí, těla a světa. Znakem tohoto království jest pokora, chudoba, čistota, a ustavičný sebezápor. Prvým a nejdůležitějším jeho přikázáním jest láska k Bohu a z lásky této plynoucí láska k bližnímu. Tato dvojí láska má nebeským poutem a svazkem spojovati všecky lidi v jedinou rodinu, v níž se všecky protivy hříchem Adamovým v člověčenstvo uvedené a je v různé tábory nepřátelské rozštěpující vyrovnávají a ladně spojují. A tuto říši řídí Kristus Duchem Sv., jenž do duše každého věřícího s Otcem a Synem Božím vstupuje a ji svými sedmi nebeskými dary naplňuje. Každý věřící, v milosti posvěcující postavený, přijímá toto království nebeské v duši svou a cítí již ve svém pozemském životě předtuchu všech slastí nebeských, kterých

[1]) Viz: Fonck: Die Parabeln des Herrn. Insbruck 1909.

v plné míře bude jednou teprv v království Božím na věčnosti zakoušeti.

Ze všech těchto vlastností Církve sv., které jí Kristus v různých podobenstvích připisuje, jest patrno, že založil toto své království v duších našich a že proto chce především jen duším našim vládnouti, aby je oblažoval již zde na světě a dokonal a dovršil blaho jejich na věčnosti. Království Kristovo jest proto královstvím duchovním a nikoliv světským a pozemským, jaké Židé od Krista jako Messiáše očekávali.[1])

Duchovosti království Kristova učí také ss. Otcové, obzvláště ve svých výkladech a kommentářích slov Krista Pána u sv. Jana 18, 36, o kterých jsme se již svrchu zmínili. Poněvadž běží zde o věc, o které nebylo nikdy v Církvi sporu, poslyšme jen sv. Augustina, jenž ve svém nadšení pro Církev a její vznešené poslání praví: „Slyšte Židé a pohané, slyšte obřezaní i neobřezaní, slyšte všecka království světská: Nebráním vládě vaší nad tímto světem, neboť království mé není z tohoto světa: Nebojte se v pošetilém strachu, kterým se chvěl Herodes Velký, když byl zpraven o narození Kristově, a dal povražditi tolik pacholat... Království mé, pravil, není z tohoto světa. Co chcete ještě? Přistupte ke království, které není z tohoto světa, přistupte vírou a nezuřte v pošetilém strachu".[2]) A ve výkladu slov žalmu (2, 6): „Já pak ustanoven jsem králem na Sionu, hoře svaté jeho a ohlašuji přikázání jeho", praví: „Avšak onen Sion a ona hora není z tohoto světa, neboť co jest královstvím jeho, leda věřící v něho, ke kterým praví: vy nejste z tohoto světa, jako já nejsem z něho, ačkoliv chtěl, aby byli na tomto světě, a proto pravil o nich k Otci: neprosím, abys je vzal ze světa, nýbrž abys je chránil od zlého. A proto také zde nepraví: království mé není na tomto světě, nýbrž není z tohoto světa".

Duchovost říše Kristovy plyne také z důvodů theologických.

Všechny úřady Kristovy směřují k dosažení cíle jeho vtělení. Jsouť jen prostředkem k tomuto cíli. Cíl však vtělení jest eminentně duchový. A proto musí i úřady Kristovy míti povahu duchovou. K těmto úřadům náleží jako úřad kněžský a učitelský, také úřad královský. Ten, jenž přišel na svět, abychom měli život a měli hojnost jeho[3]) (život zajisté duchový a nadpřirozený), musil býti králem duší v oboru jejich duchového života. A poněvadž za tím účelem založil království své, Církev sv., musí i tato míti ráz duchový jak ve svém vzniku a dalším trvání, tak i ve své vnitřní podstatě a bytnosti, jak ve svých prostřed-

[1]) Cf. Suarez d. 48, s. 1.
[2]) Tract. 115 in Joann.
[3]) Jan 10, 10.

cích, tak i v užívání jejich. Proto Církev přijímá za své členy lidi všech národů, všech věků, všech stupňů vzdělanosti beze všeho zřetele k různým protivám, které je od sebe liší a dělí, přihlížejíc jen k poslednímu určení, k věčné spáse jejich. Žádné světské království není a nemůže býti světové, spojující v sobě národy všech dílů světa. Různost jejich co do jazyka, stupně vzdělaní, přirozeného nadání, zájmů hmotných atd., jest tak veliká, že není fysicky možno sloučiti je pod jednou společnou vládou, pod jedněmi zákony a říditi k jednomu cíli. Všecky pokusy, založiti takovou světovou říši, jak dějiny svědčí, brzo se ztroskotaly. Ano i říše spojující v sobě jen jeden národ, často se rozpadly pro podstatnou různost nábožensko-mravního života. Jen Církev sv., Církev katolická, měla od svého počátku a má dosud tendenci se rozšířiti po veškerém světě a spojiti ve svém lůně všecky národy. Mimo Církev Kristovu nemůže se žádná jiná společnost ať světská nebo náboženská nazývati katolickou či všeobecnou. Neb jen tato Církev přihlíží k člověku s jeho vyšší a duchové stránky, jako k bytosti rozumné a svobodné, Bohem stvořené a určené nikoliv k tomu, aby pečoval jen o nižší tělesnou stránku své lidské přirozenosti, jen o statky hmotné a smyslné, nýbrž aby těchto statků používal jen jako prostředků k dosažení věčné spásy.

Ačkoliv Církev katolická jest ve své podstatě říši duchovou, přece není bytostí abstraktní nade všemi národy světa se vynášející a je jen jaksi v ideální jednotě povšechného pojmu spojující, nýbrž jest bytostí konkretní, skutečnou a individuální, bytostí, jež má skutečnou hlavu neviditelnou, Krista, a viditelnou, římského papeže, jako náměstka jeho, a skutečné tělo, jímž jsou všichni věřící, ať jsou ještě zde na světě, aneb ve stavu své konečné očisty, aneb již došli svého posledního cíle v nebeském království. Církev sv., pokud jest zde na světě, musí se všem oprávněným požadavkům a potřebám svých věřících přizpůsobiti, musí se se své nebeské výše k nim sníženi, s nimi trpěti a se radovati, s jejich křehkostmi a slabostmi míti útrpnost a soustrast a je prostředky nadpřirozené milosti léčiti. Církev sv. musí se státi, jak pravil sv. Pavel sám o sobě, všem vším, aby všecky získala Kristu a v něm se stala účastnou jeho boholidského života se všemi ctnostmi jeho. Církev existuje a žije jen v jednotlivých národech v ni zaštípených a její tělo tvořících. Proto jest v jistém smyslu u nás Čechů českou, u Němců německou atd., pokud národní ráz nepřekáží její jednotě. Při tom mírní Kristovou láskou všechny jejich protivy a jednostranné národní aspirace a spojuje je v Kristu jako ve své hlavě, z níž se veškeren nadpřirozený život vyroňuje a v její tělo vlévá. Církev sv. jest takto nejvznešenějším a nejvelebnějším dílem Kristovy lásky. Skrze Církev prokazuje stále Kristus člověčenstvu svou nekonečnou lásku a touto láskou je jednotí, oživuje, oblažuje a povznáší ze stavu hříchu k důstojnosti synů Božích.

Církev sv. žije takto životem Kristovým a rozlévá jeho požehnání po veškerém člověčenstvu. Poněvadž Církev Kristova povznáší člověka podle jeho duchové stránky k účasti samé přirozenosti Božské, šlechtí také nižší tělesnou stránku jeho. Církev snímá se hmotné přírody kletbu, kterou Bůh vyřkl nad ní pro hřích prvých našich rodičů. Církev prozařuje a prohřívá svou pravdou a svou milostí veškeren život lidský. Ona se takto v jistém smyslu sdílí o svou duchovost s veškerým stvořeným světem. Hmotná příroda slouží sice neprostředně smyslnému životu lidskému. Ale poněvadž tento život jest jen prostředkem, kterého člověk k projevu svého duchového života užívá, povznáší Církev nejen tělesnou část člověka, nýbrž i hmotnou přírodu k ideální výši svého nadpřirozeného života.

Z toho plyne, že říše Kristova jest také říší časnou, majíc, jak theologové praví, „in actu primo" moc na všecky říše pozemské.

§ 109.

Poměr Kristův k světské moci.

Že Kristus i jako člověk má svrchované a neomezené právo na všechny stvořené bytosti a proto také i na společnost lidskou ve všech jejích útvarech, jest pravdou zjevenou. A poněvadž Církev pokračuje v královském úřadě Kristově, nemůže býti pochybnosti, že i jí přísluší právo na věci a statky pozemské. Ačkoliv jako nadpřirozené království duchovní není z tohoto hmotného světa, přece jest na tomto hmotném světě. Vždyť se neskládá z bytostí čiře duchových, které podle své tělesné stránky, podobně jako všecky ostatní tělesné bytosti, živočichové i rostliny, mají kořeny své zapuštěné v hmotný svět a život jeho. Proto také Církev s hmotným světem co nejtěsněji souvisí. Vždyť i ona koná své nebeské poslání skrze lidi a proto v tomto smyslu smyslným způsobem. Její sluhové: papež, biskupové a kněží jsou lidé, kteří musí jísti i píti a se odívati. Mimo to potřebují hmotných prostředků ke konání různých bohoslužebných úkonů. A mezi těmito úkony stojí na prvém místě oběť mše sv., k níž jest potřebí chrámů, bohoslužebných rouch, nářadí atd. Má-li Církev ve vykupitelském úřadě pokračovati, musí zakládati různé školy, theologické i světské, jakož i různé ústavy humanitní, nemocnice, chorobince, útulny atd. Ke všemu tomu potřebuje nezbytně hmotných prostředků. A těchto prostředků nesmí jí žádný stát odpírati. Každé jejich zkracování a zmenšování se strany politické moci není než zcela bezprávným zasahováním do její vlastní sféry a přímým znemožňováním plniti její Božský úkol. Bez hmotného majetku nemůže se Církev zhola obejíti. Získání a držení tohoto majetku není ovšem posledním cílem jejím, ale jest nezbytným prostředkem k tomuto

cíli. Tím však není řečeno, že státní moc, jež má za hlavní úkol, získati tyto hmotné statky a jiná pozemská dobra svým poddaným, jest Církvi v této své snaze zcela podrobena. Kristus jako Bůh a člověk mohl také přímě čili, jak bohoslovci praví, „in actu secundo", všechny pozemské státy a říše své moci podrobiti a tuto moc i na Církev přenésti.

Že Kristu náleží svrchovaná a neomezená moc na všecko tvorstvo, tedy i na všecky říše, i když jí naproti nim přímě nepoužívá, plyne zcela jasně z mnohých výroků Písma sv. Tak praví o sobě sám Božský Spasitel: „Dána jest mi veškerá moc na nebi i na zemi".[1]) Touto mocí není rozuměti jeho moc Božskou, která mu nebyla dána, nýbrž která mu náleží jako Božské osobě od věčnosti. Moc tato jest mocí, která mu příslušela jako člověku od okamžiku vtělení. A praví-li Kristus, že mu „dána veškerá moc na nebi i na zemi", pak nemůže záležeti pouze v moci duchovní, nýbrž musí se vztahovati i na veškeren hmotný svět, tedy i na všecky světské říše. Má-li však Kristus moc i na pozemské říše, pak veškerá moc jejich jest jen konečnou účastí v jeho svrchované moci, která mu jako Bohočlověku nad veškerým světem přísluší. A podobně praví u sv. Jana: „Oslav Syna svého, aby Syn tvůj oslavil tebe, ježto jsi mu dal moc nade vším tělem, aby dal život věčný všem, které jsi dal jemu".[2]) Dal-li však Otec Kristu moc nade všemi lidmi, pak jsou jí všichni lidé, nejen jednotlivci, nýbrž i různé lidské svazy a společnosti, tedy i říše i státy, podrobeny. Této moci však Kristus nekoná, aby panoval nad jejich pozemským životem, nýbrž aby jim dal, jak sám praví, život věčný, tedy aby nad nimi vládl v oboru jejich života duchového a nadpřirozeného. A praví-li sv. Petr k setníku Korneliovi před jeho pokřtěním o Kristu, že „jest pánem všech",[3]) pak jsou jeho panství podrobeni bez rozdílu všichni lidé nejen ve svém životě duchovním, nýbrž i tělesném, i když této moci co do života tělesného „in actu secundo" nejeví.

Proto také praví sv. Jan o Kristu, že jest „Král nad králi a pán nad pány",[4]) že jest „kníže králů pozemských"[5]) a sv. Pavel píše, že Bůh „poddal všecko pod nohy jeho,[6]) a že ho „učinil dědicem všech věcí".

Tyto a podobné výroky Písma sv. o moci Kristově znějí tak všeobecně, že jí nelze omezovati toliko mocí duchovní vztahující se k duchovému království, které Kristus zde na světě založil, nýbrž moci této jest člověčenstvo podřízeno i co do svého tělesného života pozemského aspoň „in actu primo",

[1]) Mat. 28, 18.
[2]) 17, 2.
[3]) Skut. 10, 36.
[4]) Zjev. 19, 16.
[5]) Ibid. 1 sd.
[6]) I Kor. 15, 27.

i když jí Kristus „in actu secundo“ nevykonává, jak sám dosvědčuje u sv. Lukáše: „Neboť když mu kdosi ze zástupu pravil: „Mistře, řekni mému bratru, ať se rozdělí se mnou o dědictví“, odpověděl mu: „Člověče, kdo pak mě ustanovil nad vámi soudcem a dělitelem?“ [1])

U ss. Otců nenalézáme přímých důkazů, že Kristus má (in actu primo) moc a vládu i nad pozemským životem člověčenstva a jeho hmotnými statky. A to jest zcela přirozeno. Vždyť sám Kristus prohlásil se za krále jen tenkrát, když byl od Piláta úředně tázán, zda-li se vydává za krále židovského, jak ho Fariseové a zákonníci u něho obžalovali. A právě proto, že očekávali od příštího Messiáše založení mocného království světského, vytýkal jim Kristus při každé příležitosti tento bludný předsudek a poukazoval k tomu, že již podle předpovědí starozákonných proroků říše messiánská musí býti duchovní.

A proto také ss. Otcové přihlíželi ve svých spisech, kdykoliv o říši messianské jednají, k duchovní povaze její, pomíjejíce mlčením, zda-li Kristus měl moc a vládu také nad říšemi pozemskými. Mezi pozdějšími bohoslovci nebylo v této nauce jednotného mínění. Nicméně převládal mezi nimi názor, že Kristu jako Bohočlověku přísluší přímá moc na všecky říše a státy světské. Tak učí Suarez, Vasquez, Molina, kardinál de Lugo a pravděpodobně i sv. Tomáš.

Tato pravda plyne nutně již z hypostatické unie. Že Kristus jako osoba Božská má svrchovanou a neobmezenou moc nad veškerým tvorstvem, toť pravda nejen zjevená, nýbrž i rozumová. Poněvadž unií hypostatickou stala se lidská přirozenost Kristova přirozeností Božské jeho osoby, jest Kristus i jako člověk „per communicationem idiomatum“ nejvyšším pánem všech bytostí stvořených, tedy i všech světských království a říší. Proto má Kristus naprosté právo svou lidskou vůlí všem lidem i v jejich pozemských a časných záležitostech poroučeti, pozemské říše zakládati, říditi a spravovati, zákony jim dávati atd. Mimo to jest Kristus jako člověk hlavou veškerého pokolení lidského a proto jako hlava řídí celé tělo a všechny jednotlivé údy jeho, tak jest také Kristus i z tohoto důvodu svrchovaným Pánem a Vládcem nad všemi národy, státy, a to nejen co do duchovního, nýbrž také co do tělesného vezdejšího života jejich se všemi hmotnými dobry a statky jeho. Ačkoliv královská moc i na říše světské nedá se od Krista jako Bohočlověka a hlavy člověčenstva odmysliti, přece z toho nelze dovoditi, že Kristus moc tuto přenesl také na Církev.

[1]) Luk. 12, 13, 14.

§ 110.

Poměr Církve k světské moci.

Církev jest podstatným svým určením královstvím jen duchovním, a proto již svým pojmem vylučuje veškerou přímou moc a vládu nad říšemi světskými. Kristus jí sice odevzdal veškerou moc duchovní, bez které by nemohla pokračovati v díle jeho vykupitelském, ale nikde v Písmě sv. nečteme, že ji ustanovil také vládkyní a královnou nad říšemi světskými. Ale poněvadž Církev má svou nebeskou naukou a milostí pronikati, zdokonalovati, zušlechťovati a do stavu nadpřirozeného povznášeti veškeren život lidský, nejen jednotlivých osob, nýbrž i rodin a státních společností, proto jest zcela přirozeno, že Církev má právo i pro vezdejší život člověčenstvu udávati směrnice, kterými se musí říditi, aby nevybočilo a nesešlo na scestí a nepokládalo za poslední svůj cíl, co jest toliko prostředkem k tomuto cíli. Než veškeren vliv na život lidský co do vezdejších dober a statků jest jen duchovní a má proto na zřeteli jen věčnou spásu člověčenstva.

Církev si proto také nikdy neosobovala „jure divino“ vrchní moci a vlády politické nad jednotlivými státy a neprohlašovala světské panovníky za pouhé své vasaly. Tak zvaná theorie „dvou mečů“, to jest theorie, podle níž Církvi přísluší nejen svrchovaná, přímá moc duchovní, nýbrž i moc světská nade všemi státy, tak jak ji někteří kanonisté středověcí hlásali, příčí se nejen Písmu sv., nýbrž i historii. Příčí se evangeliu, poněvadž si moci této co do skutečného jejího provádění ani sám Kristus nepřipisoval, a odporuje také dějinám, poněvadž se opírá o bludnou historickou fikci, podle které prý císař Konstantin přenesl svou římskou vládu světovou tak zvaným věnováním svým na římského papeže.

Na důkaz, že si Církev osobovala vrchní panství nade všemi světskými státy i ve věcech čiře hmotných a politických, odvolávají se její nepřátelé na bullu Bonifáce VIII.: „Unam sanctam“ z 18. listopadu r. 1302, ve které prý tento papež dvěma meči, o kterých zde jedná, si osoboval nejen nejvyšší moc duchovní nad Církví, nýbrž i svrchovanou moc nade všemi státy. Než z obsahu této bully plyne jen tolik, že papež Bonifác ve svém sporu s francouzským králem Filipem Slíčným, jenž bezohledně zasahoval do majetku církevního a bez souhlasu Apoštolské Stolice chtěl statků církevních použiti na vedení války proti anglickému králi Eduardu I. A poněvadž Filip nedbal protestů Bonifaciových proti rušení svobody Církve v spravování a užívání statků jejích, vydal konečně papež slavnou bullu: „Unam sanctam“, v níž se stanoviska dogmatického vysvětlil a určil poměr mezi církevní a státní mocí. Vysvětliv z počátku dva věročlánky o samospasitelné Církvi sv. a papežském primátu, přešel pak k poměru mezi Církví a státní mocí.

Podle nauky ss. evangelií (Mat. 26, 52, Luk. 22, 38), tak dokazuje papež tento, odevzdal Kristus Církvi dva meče, jeden duchovní, druhý světský. Než Církev tasí jen meč duchovní, kdežto moc státní tasí meč světský pro Církev. Onen tasí ruka kněze, tento ruka králů a vojínů, avšak podle pokynů a připuštění kněze (sed ad nutum a patientiam sacerdotis).

Přednost moci duchovní před mocí světskou plyne nutně již z povýšení ducha nad hmotou (spiritualia temporalia antecellunt). Duchovní moc má moc světskou poučovati (instituere) a říditi a nekoná-li svých povinností, ji souditi. Poněvadž sama o sobě řídí se řádem hierarchickým, neuznává nad sebou žádné světské moci. Moc tato, ačkoliv Kristus ji udělil člověku (papeži) a člověk ji vykonává, přece není mocí lidskou, nýbrž Božskou, poněvadž Kristus pravil k Petrovi: „Cokoliv svážeš na zemi, bude sváz ano i na nebi, a cokoliv rozvážeš na zemi, bude rozvázáno i na nebi.[1]) Kdo se tedy protiví moci Bohem přímo ustanovené, protiví se samému nařízení Božímu. A bulla pak končí dogmatickou definicí: „Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis". Celá bulla vyznívá takto ve věročlánku, že římskému papeži jest podrobena každá bytost stvořená.[2])

Ačkoliv podle této dogmatické definice na prvý pohled připisuje bulla: „Unam sanctam" římskému papeži vládu a moc nad každým tvorem nejen co do moci duchovní, nýbrž i co do moci světské, přece uvážíme-li celý její obsah v jeho logické souvislosti, pak neobsahuje ničeho, co by se příčilo nauce Písma sv., ss. Otců a Církve sv. vůbec.

Podle této nauky jest člověčenstvo Bohem určeno k cíli nadpřirozenému. Vůli Boží nesmí se žádný tvor protiviti. Nedosáhne-li člověk tohoto cíle nadpřirozeného, nedojde-li věčné spásy, záležející v přímém nazírání na tvář Boží, pak upadne do věčné záhuby.

K tomuto nadpřirozenému cíli jest veškeren život lidský Bohem samým zřízen. Proto i státy, chtějí-li plniti úkol Bohem sobě určený, nesmějí pokládati vezdejší blaho svých poddaných za cíl poslední, nýbrž jen za prostředek k tomuto cíli. Za tím účelem musí pozemské blaho svým poddaným tak opatřovati, aby nebylo překážkou, nýbrž účinnou podporou k dosažení blaženosti věčné. Proto musí jejich život tělesný podřizovati životu duchovnímu a život tento podle obojí jeho stránky tak říditi, aby sloužil za stupeň, s něhož se mohou povznésti k životu nadpřirozenému, k životu milosti posvěcující, a touto milostí zasloužiti si spásy věčné. A poněvadž Kristus ustanovil římského papeže

[1]) Mat. 16, 19.

[2]) Cf. Dr. Franz Ehrmann, Die Bulle Unam sanctam des Papstes Bonifacius VIII. nach ihrem authentischen Wortlaut erklärt. München 1896, 49).

v díle spásy člověčenstva za svého náměstka, musí se jeho úřadem učitelským, kněžským a pastýřským říditi nejen Církev, nýbrž i všecky světské státy, které, ačkoliv jsou ve svém oboru zcela svobodny, přece se musí na pravdách zjevených ve veškerém svém společenském a politickém životě orientovati. Jinak sejdou na bezcestí a pozemským blahem, které svým poddaným hledí zaopatřiti, zaviní jejich věčnou záhubu. A v tomto smyslu musí býti římskému papeži podroben každý člověk jak ve svém životě duchovním tak i tělesném.

A poněvadž i státy jsou Kristu jako Vykupiteli podřízeny, musí býti také podřízeny i jeho náměstku, jenž v jeho díle výkupném jeho jménem a jeho mocí pokračuje. Bulla „Unam sanctam" jen místněji a jasněji určuje, abychom tak řekli, ideální, Kristem samým založený poměr mezi jeho světovou říší, Církví sv., a mezi jednotlivými světskými říšemi. A v tomto smyslu jest také rozuměti dvěma mečům: jednomu duchovnímu, druhému časnému, které Kristus sv. Petru a v něm jeho nástupcům odevzdal. Duchovní meč znamená moc trojího úřadu: moc učitelskou, kněžskou a královskou, kterou Kristus vykoupení člověčenstva vykonal. A poněvadž tuto trojí moc odevzdal také sv. Petru a v něm každému jeho nástupci, proto mu vtiskl do ruky tento duchovní meč, aby jím řídil člověčenstvo v díle jeho věčné spásy. Ale poněvadž moc světská nesmí svým poddaným překážeti v jejich snaze po věčné spáse, ku které je Církev jménem a mocí samého Krista vede, proto Kristus odevzdal sv. Petru také časný meč, nikoliv však v tom smyslu, aby ho užíval týmž způsobem, jako meče duchovního, nýbrž aby jím světským panovníkům bez ustání toliko ukazoval poslední cíl každého člověka, spojení s Bohem v neprostředním patření na podstatu jeho a je varoval před každým zneužitím světské moci, a tak jim stále připomínal a na srdce kladl Bohem samým jim uloženou povinnost, že mají nad svými poddanými vládnouti, ut sic transeant per bona temporalia, jak Církev se modlí, „ut non amittant aeterna".[1])

Že má Římský papež v tomto smyslu dvojí meč, jest samozřejmo, poněvadž tato dvojí moc plyne s naprostou nutností z nadpřirozeného cíle, ku kterému Církvi jest z rozkazu Kristova člověčenstvo vésti, jakož i z poměru, ve kterém i každá světská moc ve státech křesťanských k tomuto poslednímu cíli má státi. A proto o smyslu Bully „Unam Sanctam", o které nelze pochybovati, že obsahuje dogmatickou definici „ex cathedra", nemůže mezi pravověrnými katolíky býti vůbec sporu.

Jelikož Církev se skládá jen z hříšných lidí, kteří i po svém ospravedlnění nesvlékli ze sebe starého Adama, proto se nikdy úplně nepovznesla k výši své ideální dokonalosti. Nezřízená smysl-

[1]) Vide Orationem in Dominica III., post. Pent.

nost a ostatní rány, hříchem prvých rodičů přirozenosti lidské způsobené, brání a překážejí člověku v Krista, svůj nebeský ideál, úplně se vžíti, v něj se ponořiti a jeho Božské kráse se připodobniti. Království Kristovo zastkví se ve veškeré své velebnosti teprv na věčnosti. A nemůže-li Církev zde na světě dosíci úplně svého nebeského ideálu, také se jí nepodaří, aby podle toho ideálu zařídila a upravila poměr mezi sebou a mezi pozemskými státy. Poněvadž však pro člověčenstvo pro časnost i věčnost není jiné spásy mimo Krista a jeho Církev, proto každý odklon a odvrat od Církve a Církví od Krista musí míti jen záhubu nejen věčnou, nýbrž i časnou za následek. Církev jako náměstkyně Kristova jest konkretní, celému světu zřejmá a zjevná autorita Božská. Každé popření, ano i každé snížení její musí míti ve společnosti lidské za následek úplný rozvrat všech poměrů životních, jak jednotlivců a rodin, tak i celých národů a států. Dějiny tuto pravdu dokazují nad slunce jasněji.

Jakmile některý stát se postaví do zásadního odporu k Církvi sv., musí důsledně popírati Božství Kristovo a Boha vůbec a na jeho místo postaviti sama sebe a připisovati sobě původ vší pravdy, vší mravnosti a všeho práva. Pak má jak všecka mravnost, tak i všecko právo svůj původ výhradně jen v lidu. Co uzná lid tento za mrav, to jest mravem, co za právo, to jest právem beze všeho zřetele, zda-li jest to přiměřeno věčné, naprosto nezměnitelné normě mravního dobra a práva. Ale poněvadž bez této naprosto nezměnitelné normy mravního dobra lidský život jest nemožný, proto každý stát, který popírá Církev sv. jako instituci Božskou, podrývá tím již také své vlastní základy, staveje veškeren život společenský na zvůli lidské, žádným mravním základem nevázané. Každá lidská společnost proticírkevní buduje svůj život na principu revolučním. Tuto pravdu potvrzují dějiny celé Evropy, hlavně od doby Luthrovy, od které jsou v ní revoluce permanentní. A k jakým koncům každá revoluce důsledně vede, vidíme hlavně v nynější době na ruském bolševismu.

A proto žádá životní zájem každého státu, aby nejen neodmítal, nýbrž přímě žádal Církev o její součinnost při jeho zákonodárství, týkajícím se veškerého jeho státního života. Jen tak dovede stát uvésti v soulad hmotný a duševní život lidský, jeho zájmy časné a věčné. A poněvadž veškeren život lidský svým Božským určením směřuje a cílí k nadpřirozenému blahu člověčenstva, k spáse nebeské, zdokonaluje, šlechtí a povznáší Církev svou součinností s mocí státní i veškeren vezdejší život lidský. Nedbá-li státní moc této nadpřirozené směrnice k životu věčnému, a hledá-li svého posledního cíle v tom, aby opatřovala svým občanům jen statky vezdejší, beze všeho zřetele k pravdám Bohem zjeveným a mravnímu zákonu na těchto pravdách založenému, pak je snižuje s nebeské výše jejich Bohu podobné důstojnosti na stupeň němé tváře, která jedinou slast a jediné blaho

cítí jen v ukájení pudu obživného a pohlavního. Jakmile státní moc dá výhost nebeským ideálům, ku kterým Církev mocí a rozkazem Božím člověčenstvo povznáší, pak musí veškeren život lidský se obraceti jen ke statkům vezdejším, jejichž osa se pak nutně otáčí výhradně jen kolem požitků tělesných, kterým i jejich život duševní o všechny snahy a práce jeho konečně slouží. Přirovnáme-li společenský život, zbudovaný na pravdě a zákoně Kristově, k životu společnosti od Krista a jeho Církve úplně odloučené, pak jsou to dvě společnosti, dvě říše, sobě tak diametrálně protivné, jako nebe a peklo.

Podle nauky Kristovy jest každý národ a každý stát křesťanský údem mystického těla jeho, s nímž se sdílí o svůj bohulidský život se vším jeho blahem a štěstím. Každý křesťanský stát jest částí království Božího, Kristem založeného k věčné i časné spáse veškerého člověčenstva. Praví-li Kristus: „Hledejte nejprve království Božího a spravedlnosti jeho a toto všecko bude vám přidáno",[1]) nemíní tím jen jednotlivců, nýbrž má na zřeteli veškeré lidské pokolení a proto také všecky národy a říše. A proto i každá moc státní jest Kristem zavázána, aby, jak Církev se modlí, při své snaze opatřiti svým poddaným potřebné statky pozemské, nezbavovala jich statků nebeských. Kdyby nynější světské vlády měly na zřeteli tuto sobě samým Kristem uloženou povinnost, brzo by uklidnily lidskou společnost v nejhlubších jejích základech rozvířenou a rozervanou, a spojily by různé společenské a politické strany až na smrt se potírající a ničící v jeden harmonický celek a učinily by konec všem revolučním choutkám, záhubou všem společenským řádům hrozícím. Všecka hmotná a mravní bída, pod níž lidstvo nyní stená a úpí, má jedinou příčinu v odvratu od Krista a od Církve jeho.

§ 111.

O královské moci Kristově zvlášť.

Kristova moc královská se jeví, jak již svrchu řečeno, jako moc *a)* zákonodárná, *b)* soudcovská a *c)* výkonná. O této trojí moci jest nám ještě zvlášť pojednati.

a) Kristova moc zákonodárná.

Že Kristus má moc zákonodárnou (potestatem legislativam), jest věročlánek definovaný sněmem tridentským slovy: „Kdo by řekl, že Kristus byl člověčenstvu dán jako Vykupitel, jemuž má věřiti, a nikoliv také jako Zákonodárce, jehož má poslouchati, budiž z Církve vyobcován".[2])

[1]) Mat. 6, 33.
[2]) Sess. 6, can. 21.

Poněvadž moc zákonodárná jest nutně obsažena v moci královské, jest zcela přirozeno, že jak Písmo sv., tak i ss. Otcové a Církev sama ji při každé příležitosti Kristu připisují. A proto také všecky důkazy, které jsme uvedli pro Kristovou moc královskou, dokazují také jeho moc zákonodárnou. Ano Písmo sv. nazývá Krista nejen králem, nýbrž výslovně také Zákonodárcem. Tak praví prorok Isaiáš: „Neboť Hospodin jest soudce náš, Hospodin zákonodárce náš, Hospodin král náš: oný spasí nás“ (Dominus enim judex noster, Dominus legifer noster, Dominus rex noster: ipse salvabit nos).[1]) Místo toto jest podle všech exegetů proroctvím messiánským, v němž prorok líčí pod obrazem zhouby říše assyrské konečnou záhubu světa a vítězství a slávu Sionu jak pozemskou, tak hlavně slávu duchovní.

V Písmě sv. Nového zákona jedná Kristus přečasto o království Božím, kterého přišel na světě založit. A jako se založení tohoto království nedá mysliti bez moci stanovné či konstitutivní, tak jeho další trvání nutně předpokládá v jeho zakladateli moc zákonodárnou. Neboť k čemu by byl Kristus založil Církev a dal jí Božskou konstituci, kdyby byl nevázal a neřídil jejích členů určitými zákony k poslednímu cíli, který jim vytkl?

Že Kristus měl moc stanovnou vzhledem k založení Církve, tvrdí sám výslovně, když praví u sv. Matouše: „Ty jsi Petr, t. j. skála, a na té skále vzdělám Církev svou a brány pekelné jí nepřemohou“.[2]) A praví-li, že jest mu dána veškera moc na nebi a na zemi,[3]) tím si již připisuje moc královskou, jež bez zvláštního království nedá se mysliti.

Poněvadž Kristus založil království, které ve své podstatě a ve svém posledním cíli má trvati až do skonání světa, musil je opatřiti zcela přiměřenými zákony. A jelikož království Kristovo má povahu podstatně duchovní, musil mu dáti také zákony, směřující hlavně a předně k mravnímu zdokonalení, zušlechtění, posvěcení jeho členů. Ať již mají zákony tyto jakýkoliv neprostřední cíl, vždy mají je věřící plniti předně a hlavně z lásky k Bohu a k bližnímu. Toto dvoje přikázání prohlásil Kristus za hlavní pružinu veškerého života lidského. Lásku k Bohu mají jeho věřící osvědčovati zachováváním jeho přikázání. „Milujete-li mě“, tak praví ku svým učedníkům, „přikázání má zachovávejte.“[4]) A na jiném místě: „Budete-li zachovávati přikázání má, zůstanete v lásce mé, jakož i já jsem zachoval přikázání Otce svého a zůstávám v lásce jeho“.[5])

A lásku svou k člověčenstvu klade za vzor, podle kterého máme i my bližní své milovati. „Totoť jest přikázání mé,

[1]) Is. 33, 22.
[2]) 16, 18.
[3]) Ibid. 28, 18.
[4]) Jan 14, 15.
[5]) 15, 10.

abyste se milovali vespolek, jako jsem já miloval vás".[1] A přikázání lásky bližeňské nevztahuje se toliko k přátelům, nýbrž i k nepřátelům. Židům přikázal Bůh ústy Mojžíšovými toliko: „Milovati budeš přítele svého, jako sám sebe, Já† Hospodin".[2]

Kristus připojil k této lásce k příteli (hebr. רֵעַ rea = bližní, přítel), také lásku k nepříteli slovy: „Slyšeli jste, že bylo řečeno (Židům ve Starém zákoně): Milovati budeš bližního svého a nenáviděti budeš nepřítele svého. Ale já pravím vám: Milujte nepřátele své, dobře čiňte těm, kteří vás pronásledují a pomlouvají vás, abyste byli syny Otce svého, jenž jest v nebesích, jenž slunci svému velí vycházeti na dobré i zlé a déšť dává na spravedlivé i nespravedlivé".[3] A poněvadž láska k nepřátelům byla Židům něčím zcela neznámým a nepochopitelným, proto nazval Kristus toto přikázání přikázáním novým, když při poslední večeři pravil k učedníkům: „Přikázání nové dávám vám, abyste se milovali vespolek, jako jsem já miloval vás".[4] Ale poněvadž i Zidé ve Starém zákoně byli povinni, své bližní milovati, mohl Kristus své přikázání bližeňské jen potud nazvati přikázáním novým, že se nevztahovalo pouze k přátelům, nýbrž i k nepřátelům, a že zahrnovalo v sobě povinnost, milovati přátele i nepřátele podobnou láskou, jakou on miloval nás.

Mimo přikázání lásky k Bohu a k bližnímu dal Kristus svým učedníkům mnohá jiná přikázání, jako když jim přikázal, aby „jdouce do veškerého světa učili všecky národy, křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha Sv. a učíce je zachovávati všecko, co jim přikázal".[5] Ustanovením každé svátosti dal apoštolům a jejich nástupcům nový příkaz, aby svátostí touto tak přisluhovali, jak ji on ustanovil. V každém případě, kdykoliv přirovnal nedokonalý Zákon starý k dokonalosti Zákona nového, ve kterém vyplnil, co ve Starém bylo jen naznačeno a nastíněno, vždy prohlásil nový nějaký zákon a věřící zavázal k jeho plnění. „Slyšeli jste, že bylo řečeno starým: ... já však pravím vám ...", těmito slovy odstraňuje a prohlašuje za neplatné a nezávazné mnohé příkazy starozákonné a na jejich místě staví přikázání svá. A poněvadž víry ve svou nebeskou nauku neponechal naprosté libovůli svých posluchačů, nýbrž je k ní zavázal ve svědomí, proto byla každá pravda, kterou hlásal, spojena s přikázáním, ji pro jeho Božskou a proto neomylnou autoritu Božskou vírou v rozum a srdce přijati a podle ní život praktický zaříditi.

[1]) Ibid. v. 12.
[2]) Lev. 19, 18.
[3]) Mat. 5, 43—45.
[4]) Jan 13, 34.
[5]) Mat. 18, 19, 20.

Že Kristova moc zakonodárná jest hlavně a podstatně mocí duchovní, plyne nutně již z účelu vtělení jeho a vykoupení člověčenstva, které směřovalo k věčné jeho spáse. Světských a hmotných záležitostí jeho dotýkal se Kristus Pán jen potud, pokud souvisely s jeho nadpřirozeným posláním a s duchovou povahou království Božího, které za tím účelem založil, jako když přikázal svým učedníkům platiti státem předepsanou daň, aneb když proti manželství starozákonnému manželství mezi křesťany povznesl k důstojnosti svátostní a prohlásil je za spojení jen jednoho muže s jednou ženou a za spojení naprosto nerozlučné.

Proti zákonodárné moci Kristově namítají protestanté výrok sv. Jana v hl. 1., v. 17. jeho evangelia, kde praví: „Neboť Zákon (ὁ νόμος) byl dán skrze Mojžíše, milost (však) a pravda přišla skrze Ježíše Krista". Z tohoto výroku dovozovali, že Kristus zrušil sice zákon Mojžíšův, ale na jeho místě nevydal žádného nového zákona, jímž by byl doplnil a zdokonalil, co bylo v zákoně Mojžíšově neúplného a nedokonalého. Kristus prý jednoduše ohlásil člověčenstvu svou nebeskou nauku a opatřil mu všecky prostředky milosti, potřebné k dosažení věčné spásy, ale při tom ponechal jeho libovůli, chce-li užívati těchto prostředků milosti, jen když věří, že Kristus učinil za každého člověka zvlášť zadost a tímto zadostučiněním ho ospravedlnil. Proti tomuto bludu vydal sněm tridentský v VI. svém sezení svrchu uvedený canon 19 a mimo to ještě canony 20 a 21, z nichž prvým (20) zavrhl blud, plynoucí z nauky o samospasitelné víře a o zbytečnosti zachovávati vůbec přikázání Boží a církevní, a druhým (21) odsoudil další blud, podle kterého byl Ježíš Kristus dán člověčenstvu toliko za Vykupitele, jemuž má věřiti, ale nikoliv za Zákonodárce, kterého má poslouchati.

Bludy tyto vyvrátil již sv. Augustin ve svém díle „De spiritu ad literam", v němž dokazuje, že Kristus byl Zákonodárcem, jehož zákonodárství nekonečně převyšovalo a se povznášelo nad zákonodárství Mojžíšovo. Kdežto Zákon Mojžíšův neměl moci ospravedlniti Israelity, nýbrž toto ospravedlnění zákonem Kristovým toliko naznačoval a nastiňoval, zjednal zákon Kristův milost a věčnou spásu nejen národu israelskému, nýbrž veškerému pokolení lidskému. Že uvedený výrok sv. Jana (1, 17) nemá smyslu, jaký mu protestanté podkládají, plyne již z předešlého verše (16), kde sv. Jan praví, že „z plnosti jeho jsme my všichni obdrželi a to milost jednu za druhou". Plností rozumí zde sv. Jan to, čím byl Kristus naplněn, a to jest plnost milosti a pravdy, jak ve verši 14. zvlášť podotýká. O této plnosti Kristově se Písmo sv. nejednou zmiňuje. Tak praví sv. Pavel: „V Kristu byla složena veškerá plnost",[1]) aneb: „veškerá plnost Božství".[2]) Je-li však v Kristu veškerá plnost milosti a pravdy, pak není vůbec mimo Krista milosti a pravdy.

[1]) Kol. 1, 19. — [2]) Ibid. 2, 9.

A poněvadž dobrota a štědrost Boží jest nekonečná, přiděluje Bůh každému člověku, jenž milosti jeho nejen neklade překážek, nýbrž s ní podle nejlepších svých sil spolupůsobí, milost na milost, tak že milost předešlá a dobrý skutek skrze ni vykonaný stává se zdrojem nových milostí, kterými stále roste ve víře, naději a lásce, v pokoře, trpělivosti, moudrosti a stává se synem Božím Bohu stále milejším a dražším.

Slova sv. Jana svrchu uvedená (1, 17) stavějí Zákon Mojžíšův, pravdy a milosti prázdný, proti Kristovu zákonu plnému této pravdy a milosti, která z Krista vytryskuje a přetéká na veškero člověčenstvo, je zdokonalujíc, šlechtíc, nadpřirozeným životem je oživujíc a pro věčnost a časnost oblažujíc.

Kristova moc zákonodárná jest nejdokonalejší.

Je-li zákonodárná moc Kristova nejdokonalejší a proto také nad každou jinou moc povýšena, pak není a nemůže býti na žádné jiné moci závislá, kdežto všecky ostatní moci zákonodárné již svým pojmem na ní závisí.

Pravda tato plyne již z důstojnosti osoby Kristovy. Kristus jako Bůh a člověk jest nekonečně vyvýšen nade všecky panovníky a vladaře pozemské, a proto jeho moc přesahuje každou moc světskou. Ze zákonodárství Kristova jest vyloučen každý omyl a nedostatek, jenž by žádal nutně změny a opravy. Zákonodárství Kristovo jest určeno pro všecky národy všech míst a věků a proto také vyhovuje všem jejich oprávněným požadavkům a potřebám. Kdežto zákonodárství jednotlivých světských říší a států přihlížejí jen ke skutečným a domnělým potřebám svých poddaných v čase přítomném a v dohledné době času budoucího a podle změny společenských, kulturních poměrů atd. se stále mění, má Kristus svými zákony na zřeteli potřeby člověčenstva stojícího na všech možných stupních vzdělanosti až do skonání světa a proto vylučuje každou i sebe menší opravu. Co jednou Kristus řekl, co přikázal, zůstává v pravdě a v platnosti na věky. „Nebe a země pominou", pravil sám Božský Spasitel, „ale slova má nepominou".[1]) Každé světské zákonodárství i sebe dokonalejší zahrnuje potřebu stálé reformy, zákonodárství Kristovo jest principem reformy každého světského zákonodárství a proto sama sebou nepřipouští reformy. Každé státní zákonodárství jest dílem lidským, podrobeným mnohým omylům a nesprávnostem, zákonodárství Kristovo jest dílem Božským opatřeným všemi jeho dokonalostmi. A poněvadž každé dílo lidské závisí na Bohu nejen podle své ontologické či bytoslovné stránky, nýbrž i podle své mravní a právní povahy, proto každý zákon státní, nemá-li míti v zápětí hmotné a mravní škody svých poddaných, nesmí nikdy odporovati některému zákonu Kristovu. Každý odpor přináší státům samým

[1]) Mat. 24, 38.

místo požehnání jen záhubu. Tuto pravdu dokazují nad slunce jasněji dějiny všech křesťanských národů, kteří zdvihli buď skrytý neb zjevný boj proti Církvi, její nauce a jejímu mravnímu zákonu. Na doklad připomeňme sobě jen dějiny našeho českého národu. Všechny rány, ze kterých od patnáctého století krvácel a dosud krvácí, zavinil Hus svým kacířským odbojem proti Církvi. Kdyby se byl národ náš vyvíjel směrem, který mu Církev katolická svými ss. věrověsty Cyrillem a Methodějem vytkla, můžeme ze slavné jeho doby za Karla IV. tušiti, že by dějiny jeho při přebohatých darech ducha a těla, kterými jej Bůh opatřil, měly zcela jiný ráz, než jaký nyní skutečně mají. Od dob husitských počal český národ nejen nábožensko-mravně, nýbrž i politicky a kulturně klesati, až na konci 18. století se octl na pokraji své národní záhuby. A poněvadž husitismus zahájil zásadní boj proti Církvi katolické, svedl k tomuto odboji i jiné evropské národy, a dal tak podnět nejen k válkám náboženským, nýbrž k revolucím politickým a společenským v celé Evropě, které úplným rozvratem hrozí nyní všemu řádu společenskému. Až v době budoucí napíše někdo podle pravdy dějiny bolševismu, podá také nezvratný důkaz, jak hluboko mohou klesnouti křesťanští národové, jakmile ve svém soukromém a veřejném životě dají výhost zákonu Kristovu. Spása všech národů záleží jen v návratu ke Kristu, k jeho nauce a k jeho zákonu. Dokud toto přesvědčení se nestane všeobecným majetkem hlavně vůdčích kruhů v životě křesťanských národů, nelze vážně na ozdravění našich společenských a politických poměrů ani pomysliti.

Že Kristus jest nejdokonalejším a nejvyšším zákonodárcem veškerého lidského pokolení, patrno také z povahy Církve sv. Poněvadž Církev má účel nadpřirozený, záležející ve věčné spáse člověčenstva, a nad tento účel nelze pomysliti účelu vyššího, není také nad Církev vyšší říše, vyššího království. A poněvadž zákonodárství musí býti přiměřeno povaze říše, pro kterou jest dáno, jest také zákonodárství Kristovo, kterým Církev řídí k cíli jí vytknutému, nejvyšší a nejdokonalejší a proto také povzneseno a povýšeno nad každé zákonodárství světské. Zákonodárství Kristovo nevztahuje se toliko k řádu nábožensko-mravnímu Církve sv., nýbrž „in actu primo", jak jsme pravili, k veškerému hmotnému řádu lidského pokolení. A poněvadž tomuto zákonodárství jest podrobeno člověčenstvo všech časů až do skonání světa, jest nejdokonalejší, jaké vůbec zde na světě lze pomysliti.

Tuto pravdu potvrzuje zcela zřejmě Písmo sv. Tak praví již královský prorok: „Hospodin pravil ke mně: Syn můj jsi ty, já dnes zplodil jsem tě. Požádej, a dám tobě národy v majetek a v tvé vlastnictví končiny země. Ovládej je železnou holí a jako nádobu z hlíny je rozbij. Teď tedy, králové, buďte moudří, přijměte výstrahu, vládcové země".[1])

[1]) Žalm 2, 7, 10; Cf. žalm 110; Dan. 7.

A sám Božský Spasitel praví o sobě: „Dána jest mi veškera moc na nebi i na zemi“.[1]) A sv. Pavel potvrzuje tento výrok Páně, když píše k Filipenským: „Povýšil sebe sama stav se poslušným až k smrti. Proto také Bůh ho povýšil a dal mu jméno, kteréž jest nade všecka jména, aby ve jménu Ježíšově poklekalo veškeré koleno, nebešťanů, pozemšťanů a podsvěťanů, a aby každý jazyk vyznával, že Pánem jest Ježíš Kristus ke slávě Boha Otce“.[2])

Je-li však Kristus i jako člověk podle slovného znění těchto výroků nejvyšším Pánem a svrchovaným vládcem veškerého lidského pokolení, pak jest také jeho zákonodárství, jímž je řídí k poslednímu cíli jeho, k věčné spáse, povýšeno nad všecka zákonodárství světských vladařů a panovníků. Zákonodárství Kristovo jest naprosté, kdežto každé světské jest k zákonodárství Kristovu jen poměrné a proto také na něm závislé. Než této závislosti nelze rozuměti v tom smyslu, jako by Kristus sám přímo udílel moci zákonodárné světským panovníkům. Poněvadž však všecka moc člověka nad člověkem pochází z Božího zřízení světového řádu společenského v lidském pokolení, proto všichni panovníci vládnou nad svými poddanými jen z vůle čili z milosti Boží, nikoliv však jako pouzí náměstkové Kristovi jím samým vladařskou mocí opatření. Nicméně jsou světští panovníci na zákonodárství Kristově závislí. Neb Kristus klade svou nebeskou naukou a svými náboženskomravními zákony světské moci určité meze, kterých nesmí překročiti, a zavazuje ji, aby v oboru své jinak zcela svobodné a nezávislé působnosti žádným zákonem a nařízením neodvracela poddaných od posledního cíle člověka, jenž záleží v nadpřirozené spáse věčné, jak ji Kristus člověčenstvu zjednal svým výkupným dílem a jak ji skrze Církev svou přivlastňuje jednotlivým lidem. Každý takový zákon světský, jenž se příčí kterékoliv pravdě aneb kterémukoliv zákonu Kristovu, jest neplatný a nezavazuje nikoho ve svědomí.[3])

b) O Kristově moci soudcovské.

Že Kristu přísluší moc soudcovská, jest článkem víry obsaženým již v symbolu apoštolském slovy: „odtud přijde soudit živých i mrtvých“ a v symbolu nicejském, jež opakuje jen slova symbolu apoštolského, když praví: „jenž... třetího dne vstal z mrtvých, vstoupil na nebesa a přijde soudit živých i mrtvých (venturus judicare vivos et mortuos)“. Moc soudcovská jest rovněž jako moc zákonodárná již obsažena v moci královské.

Praví-li Božský Spasitel o sobě: „Dána jest mi veškera moc na nebi i na zemi“,[4]) pak si připisuje nejen svrchovanou

[1]) Mat. 28, 18.
[2]) Fil. 2, 8—11. Cf. Hebr. 1 a 2. Zjev. 1. a 19.
[3]) Cf. Stentrup l. c. thes. 141, cap. 11.
[4]) Mat. 28, 18.

moc vladařskou, nýbrž i zákonodárnou a soudcovskou, poněvadž nejvyšší moc vladařská bez této dvojí moci nedá se mysliti. Proto také všecky výroky, kterými Písmo sv. přivlastňuje Kristu Pánu nejvyšší moc vladařskou, dokazují implicite již také jeho moc soudcovskou.

Ale Písmo sv. připisuje také ještě zcela zřejmě moc tuto Kristu Pánu. Sám Božský Spasitel přivlastňuje sobě i jako člověku veškeru moc soudcovskou, když praví k Židům pronásledujícím ho pro zázračné uzdravení nemocného v den sobotní: „Vždyť Otec nesoudí nikoho, ale veškeren soud dal Synu".[1]) Kristus má dvojí moc soudcovskou: jako Bůh a jako člověk. Jako Bůh má tuto moc prvotně (modo primario), jako člověk druhotně (modo secundario). Jako Bůh má ji od věčnosti obsaženou již ve své Božské přirozenosti, jako člověku obdržel ji při svém vtělení a náleží mu z dvojího důvodu: jednak jako Bohočlověku, jenž jest hlavou veškerého tvorstva a proto také svrchovaným Pánem jeho, jednak také jako Vykupiteli člověčenstva, jenž si moc tuto svým dílem vykupitelským zasloužil, což plyne z dalších slov Kristových u sv. Jana v hlavě 5. kde praví: „A dal mu moc konati soud, poněvadž jest Syn člověka."[2])

Nedal tedy Otec Kristu moci této s přirozeností Božskou, o kterou se s ním sdílí věčným jeho plozením, nýbrž dal mu ji, poněvadž jest „Synem člověka". „Synem člověka" jest však Kristus jako Messiáš podle své přirozenosti lidské. A soudcovská moc byla dána Kristu člověku, aby ho viděli při posledním soudu všichni ti, jež bude souditi. Souditi však bude dobré i zlé, spravedlivé i hříšníky.

Spravedliví budou při posledním soudu Krista viděti podle Božské i lidské přirozenosti, kdežto hříšníkům objeví se jen ve své lidské přirozenosti. Neb kdyby mohli na něho patřiti také podle jeho Božské přirozenosti, pak by toto patření mělo nutně za následek jejich věčnou blaženost, poněvadž každé přímé nazírání na podstatu Božskou obsahuje v sobě nebeskou blaženost pro každého rozumného tvora, jemuž se tohoto nazírání dostalo. Sám Božský Spasitel praví, že „blahoslaveni jsou ti, kteří jsou čistého srdce, neboť oni Boha viděti budou".[3]) A proto aby při posledním soudu viděli ho nejen spravedliví, nýbrž i hříšníci, objeví se při něm jako člověk ve své oslavené lidské přirozenosti. Svým utrpením a svou smrtí zasloužil si Kristus jako člověk nejvyšší slávy a velebnosti, k jaké vůbec lidská přirozenost může býti povznesena. Kristus byl jako člověk od lidí souzen, zemřel, vstal z mrtvých a vstoupil na nebesa, proto si zasloužil, aby jako člověk zasedl při posledním soudu na soudcovskou stolici a soudil ty, jichž soudu zde na zemi byl podroben.

[1]) Jan, 5, 22.
[2]) Jan 5, 27.
[3]) Mat. 5, 8.

Kristus chce při posledním soudu hříšníkům, nad nimiž bude mu vynésti ortel rozhodující o celé jejich věčnosti, projeviti nejen svou přísnou spravedlnost, nýbrž i svou dobrotu. Kdyby je však soudil jako Bůh, pak by soud jeho byl krajně přísný, neboť jak praví sv. Pavel: „Hrozné jest upadnouti v ruce Boha živého".[1]) Bude-li však jako člověk souditi lidi, své spolubratry, pak přísnost jeho soudu bude mírniti jeho dobrotu a milosrdenství. Slova sv. Pavla: „Vždyť nemáme velekněze, jenž by nemohl míti soucitu s našimi slabostmi, nýbrž takového, který byl podobně (jako my) zkušen ve všem, kromě hříchu",[2]) platí o Kristu nejen pokud zde na zemi mezi námi dlel a za nás se obětoval, nýbrž platí o něm i jako budoucím soudci našem. Neboť právě za tím účelem „dal mu Otec moc konati soud, poněvadž jest Syn člověka".[3]) A i slovům sv. Petra, pronesených k setníku Korneliovi: „I přikázal nám (Kristus), abychom hlásali lidu a svědčili, že on jest tu, jenž byl od Boha ustanoven soudcem živých i mrtvých",[4]) nelze jinak rozuměti, leč že Kristus bude jako člověk souditi veškero pokolení lidské. I sv. apoštol Pavel potvrdil tuto pravdu, když pravil v areopago k Atheňanům: „Časy té nevědomosti (u pohanů) Bůh přehlédnuv nyní ohlašuje lidem, aby všichni všudy činili pokání, poněvadž ustanovil den, ve kterém bude souditi svět podle spravedlnosti skrze muže, kterého (k tomu) zřídil, dávaje všem víru tím, že ho vskřísil z mrtvých".[5])

Poněvadž však u Krista nelze odmysliti přirozenosti lidské od jeho Božské osoby, nebude také při posledním soudu souditi živé a mrtvé toliko jako pouhý člověk, nýbrž jako Bůh a člověk čili jako Bohočlověk, jenž jako náměstek Boží mocí a autoritou Božskou rozhodne nad celou věčností každého člověka, buď blaženou neb nešťastnou. Z toho také plyne, že Kristus jako člověk při posledním soudu vynese nejen ortel nade všemi lidmi, nýbrž bude míti také moc, každému podle jeho zásluh přidělit buď přiměřenou odměnu v království nebeském aneb podrobiti ho zaslouženým trestům v pekle a tak člověčenstvo na věky rozděliti ve dvoje sobě krajně protivné království, království nebeské, v němž blahoslavení budou patřiti na Nejsvětější Trojici, na Krista člověka, blahoslavenou Pannu, na všecky sbory světců a světic Božích, jakož i na všecky kůry andělské a v tomto patření budou požívati nekonečné blaženosti nebeské, a v království pekelné, v němž všichni padlí andělé a hříšní lidé budou na věky snášeti zasloužené tresty.

---

[1]) Žid. 10, 31.
[2]) Ibid. 4, 15.
[3]) Jan, 5, 27.
[4]) Skut. 10, 42.
[5]) Skut. 17, 30, 31.; cf. Sv. Tom. III. qu. 59, art. 2. ad. 1.

Kristus bude souditi i anděly.

Není nejmenší pochybnosti, že při posledním soudu bude Kristus jako Bohočlověk souditi nejen lidi, nýbrž i anděly. Sv. Tomáš udává tyto důvody: 1. přirozenost lidská jest Božské osobě Kristově bližší, než přirozenost andělská. Neb jak praví sv. Pavel: „Vždyť nikdy se neujímá andělů, nýbrž potomstva Abrahamova".[1]) Kristus nepřišel spasit padlých andělů, nýbrž lidí a proto nepřijal na sebe přirozenost andělskou, nýbrž lidskou. A proto obdařil Bůh duši Kristovu větší mocí a slávou, než kterékoliv, bytosti stvořené třeba i nejvyššího anděla. Z této příčiny, jak praví Dionisius Areopagita,[2]) osvěcuje Kristus podle své lidské příčiny i anděly a proto má moc, i je podrobiti soudu svému. 2. Moc soudcovskou i nad anděly zasloužil si Kristus svou pokorou, kterou se ponížil až k smrti a to k smrti kříže. A proto ho povýšil Bůh a dal mu jméno, kteréž jest nade všecko jméno, aby ve jménu Ježíšově poklekalo koleno nejen pozemšťanů (lidí), nýbrž i nebešťanů a podsvětšťanů (andělů dobrých i hříšných). Má-li Kristus veškeru moc i nad anděly dobrými i padlými, pak má i moc soudcovskou, kterou je zároveň s lidmi bude také při posledním soudu souditi. 3. Kristus jako člověk jest hlavou nejen lidí, nýbrž i andělů, jichž používá při svém díle vykupitelském ku spáse člověčenstva jako svých sluhů a poslů, jak praví sv. Pavel: „Nejsou-liž oni všichni služební duchové, poslaní ke službě pro ty, kteří dědictvím obdrželi spásu?."[3])

Ale andělé jsou předně služebníky Kristovými, jak praví sv. Matouš, že k němu přistoupili a jemu sloužili, když byl ďábel pokušitel donucen ho opustiti. A jsou-li služebníky Kristovými, pak jsou také jeho soudu podrobeni a to nejen andělé dobří, nýbrž i padlí, poněvadž Kristus i těchto používá ku spáse věřících, jednak aby je skrze tyto anděly již zde na světě potrestal za jich viny a zbavil je trestů posmrtných, jednak aby jim skrze fysická a mravní zla, kterými je padlí andělé pronásledují, dal příležitost v milosti Boží buď setrvati, aneb ztracenou zase získati.

Mimo to bude Kristus dobré anděly, které k naší stráži a službě určil, souditi také za tím účelem, aby jim za jejich věrné nám prokázané služby případnou odměnou zvýšil jejich nebeskou blaženost, jak praví sám u sv. Lukáše: „Tak budou andělé míti radost nad jedním hříšníkem pokání činícím".[4]) Ale bude souditi také anděly hříšné, jimž podle viny jejich případně tresty jejich zvětší.

Že Kristus, pokud byl zde na zemi, ďáblům, které z posedlých vymítal, uložil někdy zvláštní tresty, praví výslovně sv. Marek.

[1]) Žid. 2, 16.
[2]) De coel. hierarch. l. c.
[3]) Žid. 1, 14.
[4]) Luk. 15, 20.

Neb ďábel, jehož chtěl Kristus v synagoze z člověka jím posedlého vymésti, zvolal: „Co tobě do nás, Ježíši Nazaretský? Přišel jsi nás zahubiti?“[1]) A sv. Lukáš vypravuje podobně jako sv. Marek,[2]) že ďábli, které Kristus v krajině gerasenské vymetl z posedlého, prosili ho, aby jim nepřikazoval jíti do propasti pekelné, nýbrž aby jim dovolil vejíti do stáda vepřů, které pak se hnalo srázem do jezera tiberiadského a utonulo.[3])

A jako za zvého pozemského života byli zlí duchové moci Kristově podrobeni, tak jí budou ještě více podrobeni při posledním soudu, při kterém je Kristus odsoudí k věčným trestům, nejen za vzpouru, které se hned po svém stvoření dopustili, nýbrž i za všecko úsilí jejich, kterým po veškeru dobu od stvoření člověka až do konce světa k této vzpouře stále svádějí i lidské pokolení.[4])

O všech ostatních otázkách, týkajících se soudcovské moci Kristovy, jak ji bude jeviti při soudu zvláštním a při soudu všeobecném, o známkách, které budou předcházeti soud všeobecný, o Antikristu atd., jedná Eschatologie, a proto zde je pomíjíme mlčením.

c) O Kristově moci exekutivní či výkonné.

Z moci soudcovské plyne dále moc výkonná. Neboť kdo má moc souditi, musí míti také moc, rozsudek svůj vykonati, t. j. těm, jež soudil, přiděliti buď přiměřenou odměnu aneb je podrobiti zaslouženým trestům. Bez této výkonné moci neměla by moc soudcovská potřebné sankce, bez níž nelze mysliti ani moci zákonodárné ani soudcovské.

Že Kristu přísluší nejvyšší moc exekutivní či výkonná, o tom podává důkaz sv. Matouš ve svém evangeliu, ve kterém v hl. 25. zevrubně popisuje poslední soud. Kristus bude soud tento konati jako svrchovaný král a soudce živých i mrtvých, jenž před svým trůnem, na němž zasedne ve vší slávě a velebnosti, shromáždí všechny národy. V tom bude záležeti první akt tohoto soudu. Na to rozdělí spravedlivé od hříšníků a postaví spravedlivé po pravici a hříšníky po levici své. Toť druhý akt. A pak řekne k těm, kteří budou státi na pravici: „Pojďte požehnaní Otce mého a vládněte královstvím připraveným vám od ustanovení světa. A uvede ihned důvody, pro které jim odevzdá vládu nad královstvím nebeským. „Neboť jsem lačněl, a dali jste mi jísti, žíznil jsem, a dali jste mi píti, hostem jsem byl, a přijali jste mne, atd.“ A potom vyřkne soud nad těmi, kteří budou státi na levici: „Odejděte ode mne, zlořečení, do ohně věčného, který jest připraven ďáblu a andělům

[1]) Mar. 1, 24.
[2]) Mar. 5, 13.
[3]) Luk. 8, 31. sldd.
[4]) Sv. Tom. III. qu. 59, art. 6.

jeho". A i tento ortel odůvodní. „Lačněl jsem", tak k nim řekne, „a nedali jste mi jísti, žíznil jsem a nedali jste mi píti, hostem jsem byl a nepřijali jste mne atd." Toť třetí akt soudu. A čtvrtý a poslední akt rozhodující nad celou věčností jak spravedlivých tak i hříšníků vyjadřuje sv. Matouš slovy: „I půjdou tito (hříšníci) do trápení věčného, spravedliví pak do života věčného".

V tomto líčení posledního soudu připisuje sv. Matouš Kristu jako člověku svrchovanou moc královskou nad veškerým člověčenstvem. Neboť přijde k poslednímu soudu s velikou mocí a slávou a jako svrchovaný král a pán zasedne na stolici soudcovskou. Ale sv. Matouš nepřipisuje tu Kristu moci královské jen všeobecně, nýbrž zmiňuje se o všech třech způsobech, ve kterých se moc tato jeví: o moci zákonodárné. Uvede-li Kristus v důvodech, ze kterých spravedlivým odevzdá vládu nad královstvím nebeským, a hříšníky odsoudí k věčným trestům, že spravedliví dali mu jísti, když lačněl, píti, když žíznil, atd., hříšníci mu však těchto skutků milosrdenství odepřeli, pak se tím již prohlašuje za zákonodárce člověčenstva, jemuž pod ztrátou věčné spásy přikázal lačné sytiti, žíznivé napájeti, atd. Jinak by byl nemohl spravedlivé, kteří plnili toto přikázání, odměniti, a hříšníky, kteří ho nedbali, přísně potrestati. Že Kristus bude při posledním soudu konati moc soudcovskou a výkonnou, o tom podle slov apoštolových nemůže býti ani nejmenší pochybnosti.

Že Kristus sám sobě připisuje výkonnou moc udíleti lidem podle zásluhy odměny neb tresty, plyne zcela jasně z jeho řeči, kterou měl před svou smrtí k apoštolům na rozloučenou, a kterou je chtěl potěšiti a posilniti ve všech strastech, které na ně v jejich apoštolském úřadě čekají. Pravil k nim: „Jdu k Otci, abych vám připravil místo. A jest-li odejdu a připravím vám místo, přijdu zase a vezmu vás k sobě, abyste i vy byli, kde jsem já".[1]) Jako apoštolům, tak i všem lidem bez výjimky připravil místo v království nebeském svou smrtí, svým vzkříšením, na nebe vstoupením a sesláním Ducha Sv. Ale Kristus připraviv a uchystav jim příbytky v království nebeském, sám je do nich uvede a za tím účelem přijde zase a vezme je k sobě. Slova Kristova o opětném příchodu jeho různí interpreti různě vykládají. Někteří slyší duchovní příchod jeho, jímž do srdcí lidských vstupuje posvěcující milostí, hříchy jim odpouští a Bohu činí podobnými a pak po celý život jejich milostmi skutkovými jim pomáhá, aby v dobrém nejen setrvali, nýbrž v něm se zdokonalovali a tak se stali hodnými nebeských stanů, do kterých je Kristus uvésti svou milostí usiluje. Než tohoto výkladu nelze připustiti, poněvadž Kristus zde mluví o místním spojení se ss. apoštoly v životě věčném a nikoliv toliko o spojení s nimi skrze milost svoji.

[1]) Jan 14, 23.

Jiní exegeté vykládají výrok ten jen o posledním soudě, když Pán přijde ve slávě a velebnosti Otce svého a pojme do království svého apoštoly a ostatní vyvolence své. Jiní rozumějí příchod jeho při smrti člověka, když Pán jako ženich duše vyvolené a na příchod tento připravené, jak sám u sv. Matouše (25, 6) v podobenství o pannách opatrných a pošetilých praví, uvede do stánků nebeských, připravených jim od počátku světa, což konečně při všeobecném soudu dokoná pro všecky, kteří se láskou k němu přivinuli a v této lásce až do konce setrvali.[1]) A výklad tento zdá se býti nejsprávnějším. Připraví-li však Kristus věřícím místo v království nebeském a přijde-li si pro ně, aby je na ně uvedl, pak provede jen rozsudek svůj, který nad nimi již při smrti jejich vynesl. A co platí o vyvolených, platí stejnou měrou o zavržených.

Výkonnou moc připisuje Kristu také sv. Jan, když praví ve svém Zjevení: „Já jsem první a poslední a živý a byl jsem mrtev a hle jsem živ na věky a mám klíče od smrti a od místa zemřelých".[2]) Má-li však Kristus klíče od místa zemřelých, pak jim také otvírá místo toto. A místo toto jest trojí: nebe, peklo a očistec. A vykazuje-li duším zemřelým jedno z těchto míst, pak nejen vynáší nad nimi ortel rozhodující nad celou jejich budoucností, nýbrž tento ortel také ihned vykonává, což činí již při smrti každého člověka.

Moc výkonnou připisuje Kristu také sv. Pavel, když píše k Soluňanům: „Jest spravedlivo u Boha, aby těm, kteří vás sužují, odplatil soužením, vám však, kteří jste souženi, (aby odplatil) odpočinutím s námi (a to v den), kdy Pán Ježíš se zjeví s nebe s anděly moci své v plameni ohnivém, aby potrestal ty, kteří neznají Boha a kteří neposlouchají evangelia Pána našeho Ježíše Krista; a ti budou potrestáni záhubou věčnou (odloučeni) od tváře Páně a od slávy moci jeho".[3]) Podle těchto slov apoštolových žádá spravedlnost Božská, aby dobří byli odměněni a hříšníci potrestáni. To se však neděje vždy v tomto pozemském životě, a proto se musí tak státi v životě budoucím, až Kristus k všeobecnému soudu se zjeví nejen s anděly, kteří zvěstují veškerému lidstvu moc a slávu jeho, nýbrž zároveň v plameni ohnivém, který mu bude sloužiti za prostředek k očistě světa, k oslavě dobrých a k věčnému trestu zlých. Ale hlavní trest, kterým stihne Kristus hříšníky, nebude ani tak záležeti v plameni ohnivém (poena sentus), nýbrž v odloučení jejich od tváře Boží (poena damni). Ale jak Kristus při posledním soudu potrestá hříšníky, tak odmění spravedlivé tím, že je vezme do království nebeského, kde v patření na tvář Boží budou požívati věčné blaženosti. Odměnou, kterou přidělí

[1]) Cf. Sušil, sv. Jan, str. 226.
[2]) Zjev. 1, 17, 18.
[3]) II. Thess. 1, 7 ss.

Kristus při všeobecném soudu spravedlivým, a trestem, kterým stihne hříšníky, projeví zároveň svou moc výkonnou, kterou opatří svou zákonodárnou a soudcovskou potřebnou sankcí, bez které nemá zákon závaznosti, a proto ani platnosti.

Poněvadž Kristus v Církvi žije a působí jako učitel všech učitelů, kněz všech kněží a král všech králů, proto jest si nám Církve vážiti a ji ctíti jako samého Krista, v ni jest nám věřiti, v ni doufati a ji milovati jako samého Krista. Kdo Církev slyší, slyší Krista, kdo Církví pohrdá, pohrdá Kristem, Bohočlověkem, a dopouští se hrůzyplného zločinu „laesae Majestatis divinae", nad nějž rozumný tvor nemůže se dopustiti zločinu většího. Praví-li Kristus: „Aj, já s vámi jsem po všecky dni až do skonání světa",[1]) pak pokračuje v Církvi ve svém vykupitelském díle. V ní učí, v ní trpí, v ní se obětuje, v ní umírá, v ní vstává z mrtvých, v ní vstupuje na nebesa, v ní vítězí nad ďáblem a všemi mocnostmi pekelnými. A jako za jeho pozemského života mu odpírali Židé, poněvadž nezaložil světského židovského království, jak očekávali, a tak nevyhověl zvrácenému požadavku jejich přepjaté národní domýšlivosti a hrdosti, podobně i v pozdějších dobách veliká část lidského pokolení se častěji od něho odvracela a dosud odvrací, poněvadž nechce uznati, že Kristus nepřišel na svět, aby člověčenstvu především připravil a zjednal statky pozemské a tak jeho tělesný život zpříjemnil, nýbrž že založil světovou říši nejen vyššího duchového, nýbrž nadpřirozeného řádu, která má až do skonání hlásati světu „Sursum corda", a tak mu stále připomínati, že život vezdejší jest jen průpravou ke království nebeskému, v němž duch lidský po strastiplném životě vezdejším dojde teprv blaha a štěstí, po němž duše jeho zde na světě marně prahla.

[1]) Mat. 28, 20.

C)

MARIOLOGIE.

III. MARIOLOGIE.

§ 112.

Souhrn nauky Církve sv. o Matce Boží.

1. Maria jest v pravém a vlastním smyslu Matkou Syna Božího a proto Matkou Boží a nikoliv toliko Matkou Krista člověka. Neboť člověčenství, které Syn Boží vzal z přesvatého lůna své Blahoslavené Matky, bylo od prvého okamžiku svého početí spojeno s druhou osobou Nejsvětější Trojice. Jedna a táž osoba Syna Božího, která od věčnosti přijímá svou Božskou přirozenost od Boha Otce a tak se z něho od věčnosti rodí, se sloučila v plnosti času s přirozeností lidskou, kterou Duch Sv. v lůně Blahoslavené Panny z nejčistší krve její utvořil. Týž Kristus jest zároveň Synem Božím a Synem Marie Panny. Synem Božím podle přirozenosti Božské od věčnosti, Synem nejsvětější Panny podle přirozenosti lidské v čase.

2. Ačkoliv Maria jest Matkou Boží, přece nepřestala nikdy býti Pannou.

3. Sv. Josef není tedy přirozeným Otcem, nýbrž jest pěstounem Kristovým. Poněvadž však byl skutečným manželstvím spojen s Blahoslavenou Pannou, jest také jeho otcem zákonným a hlavou svaté rodiny.

4. Jelikož se svatostí Syna Božího nedalo se srovnati, aby jeho Matka, z níž se měl jako člověk naroditi, byla poskvrněna nějakým hříchem, byla pro jeho zásluhy uchována především hříchu prvotního. Této výsady se dostalo ze všech potomků Adamových jediné Matce Boží.

5. Tím však není popřena pravda, že všem potomkům Adamovým pro vinu jejich praotce, kterou ztratil všemu lidskému pokolení milost Boží a všecky ostatní s ní souvislé dary mimopřirozené, jest potřebí vykoupení skrze Syna Božího člověkem učiněného. Neboť i Blahoslavená Panna byla Kristem vykoupena a to způsobem ještě skvělejším, než všichni ostatní potomci Adamovi. Kdežto všichni lidé hříchem Adamovým upadli do otroctví

hříchu a ďábla a byli Kristem z tohoto otroctví vykoupeni, zaplatil Kristus za svou Matku cenu výkupnou již napřed, aby do tohoto otroctví nepadla.

6. Poněvadž Matka Boží byla prosta hříchu prvotného, byla ušetřena také všech jeho následků, kterým byli podrobeni všichni ostatní potomci Adamovi. A mezi těmito následky byla především uchráněna nezřízené smyslnosti, jakož i všech osobních hříchů, nejen těžkých, nýbrž i všedních, kterými se nezřízená smyslnost a žádostivost v životě pravidelně jeví. Byla také prosta všech nemocí a nebyla ani podrobena nutnosti smrti. Zemřela sice, ale nikoliv za trest hříchu, nýbrž jen proto, že zemříti chtěla, aby se stala ve všem, tedy i v smrti podobnou Božskému Synu svému.

7. Blahoslavena jsouc prosta hříchu prvotního, byla také od prvního okamžiku svého početí v lůně mateřském ozdobena milostí posvěcující a to v míře, jako žádná jiná bytost stvořená.

8. Tělo Blahoslavené Panny, jež Duch Sv. přichystal za příbytek vtělenému Synu Božímu, nemohlo býti podrobeno rozkladu a porušení. Přesvatá duše její se brzo po smrti zase s ním spojila a Nejsvětější Matka Boží byla pak podle duše i těla na nebe vzata.

9. Jako Blahoslavená Panna za svého živobytí měla účast ve výkupném díle Syna svého tím, že mu připravila v lůně svém mateřském z nejčistší krve své jeho přirozenost lidskou a tak mu přichystala obět, kterou za nás na kříži obětoval, tak i nyní v nebi jako Matka všech křesťanů Kristem za jejího přispění vykoupených za ně oroduje. A poněvadž Kristus skrze svou Matku stal se člověkem a jako člověk stal se původcem všech milostí k životu věčnému nám potřebných, tak uděluje nám všech těchto milostí jen skrze svou Matku.

10. Úcta k Marii Panně jako k Matce našeho Vykupitele, jež měla a má v díle vykoupení našeho tak mocnou účast, jest duchu křesťanskému zcela přiměřena. A proto jest zcela přirozeno, že nemůže býti pravého katolického křesťana, jenž by nebyl upřímným ctitelem Matičky Boží.

11. Nejlepší a nejúčinnější úctou Blahoslavené Panny, jest následovati vzorný příklad jejího života. Neboť Maria není toliko Matkou našeho Božského Vykupitele, nýbrž také nejdokonalejším účinem našeho vykoupení a jest proto také nejvznešenějším a nejvelebnějším vzorem života pro všecky vykoupence.

§ 113.

Význam jména Marie.

Jméno „Maria" jest latinský tvar hebrejského slova „Mirjam". V Písmě sv. Starého zákona naskytá se ponejprv v knize „Exodus" (15, 20), jako jméno sestry Mojžíšovy. Za dob Krista Pána

bylo jméno toto u Židů velmi oblíbené. Tímto jménem se nazývá 1. Matka Páně,[1]) 2. žena Kleofášova, matka Jakuba Menšího a Josefova,[2]) a 3. Maria Magdalena, sestra Lazarova a Martina,[3]) 4. Maria, matka Markova a 5. Maria, kterou pozdravuje sv. Pavel v listu k Římanům.[4])

Katoličtí interpreti Písma sv. a theologové snaží se vystihnoti etymologický význam jména „Maria" (Mirjam) a významem tímto ukázati spojitost mezi důstojností Matky Boží a jménem jejím. Ale doposud není etymologický význam jména „Maria" nade vši pochybnost vědecky zjištěn a proto všecky pokusy interpretů jest více méně pokládati za pouhé dohady bez podkladu vědecky nade vši pochybnost postaveného. A proto můžeme říci, že pravý význam jména Blahoslavené Panny jest nám dosud v jistém smyslu právě tak tajemstvím, jako její Božské Mateřství spojené s Panenstvím.

a) Starší interpreti, podobně jako i novější různý a různý význam podkládali jménu tomuto. Tak tvrdili, že znamená tolik, jako „illuminans mare" (מאיר ים meir jam), neb stella maris" (omylem místo „stilla maris" מר ים, mar jam), neb „amarum est mare (מר ים, mar jam)[5]) aneb „Domina" (cf. aram. מריא, marja, Dominus).

b) I novější interpreti ve svých názorech o významu jména „Maria" se neshodují. Výklad Geseniův, podle něhož znamená „Maria" tolik, jako contumax (nepoddajná, odbojná, úporná) od kořene מרה marah (stringere) se naprosto na ženu, nerci-li na pannu nehodí. Také nelze přisvědčiti výkladu, že „Maria" znamená tolik, jako saginata, corpulenta od kmene מרא mara. Poněvadž korpulence či otylost v Orientě se pokládá za zvláštní krásu, proto prý znamená jméno to tolik, jako krásná či sličná.[6])

V nejnovější době převládá mezi katolickými interprety mínění, že slovo מרים (Marjam) jest původu egyptského a že povstalo z „Mari-Jam" a že znamená „amatum a Jahve". Neboť egyptské: mry, femin. mry-t vyslovováno téměř jako „meri" neb „mari" pocházejíc od kořene: mr, amare. „Meri" neb „mari" jest prý trpný particip minulého času a znamená: „amatus" neb „amata". Ve vlastních jménech mužských spojováno „meri" (mari) se jmény bohů, jako „Meri-Ra", „Meri-Ptah" a podobně při jménech ženských, jako: „Meri(t) Ra", „Meri(t) Eten" atd.

[1]) Mat. 1, 16, 18, 20; 2, 11, 13, 55; Mar. 6, 3; Luk. 1, 2 atd.
[2]) Mat. 27, 56, 61; Mar. 15, 40, 47; 16, 1; Luk. 24, 10; Jan 19, 25.
[3]) Mat. 27, 56, 61; Luk. 10, 39, 49 atd.
[4]) 16, 6.
[5]) Hebrejské slovo „מר" znamená jednak stillam, kapku, jednak také přídavné jméno „amarus", hořký.
[6]) Cf. Bardenhever Bibl. Stud. I.

Že Israelité ve jménech vlastních užívali slova „יָם“, jam místo יְהוֹ, jahu jako na př. אֲבִיהוּ = אֲבִיָם (Abi-Jam = Abi-Jahu) aneb אֲחִיהוּ = אֲחִיָם (Achi-Jam = Achi-Jahu), dokazuje jedna stará deska asyrská, na které se čte jméno „Achi Jam“. Proto prý nemůže býti s podivením, když Israelité žijící v Egyptě nazývali podle příkladu egyptského hocha: Mari-Jam = amatum a Jahve, jako na př. v I. knize Paralip. (4, 17), kde syn Meredův z dcery Faraonovy a v Exodu (15,21) sestra Mojžíšova sluje Mari-Jam (Μαριάμ) = amatus neb amata a Jahve.[1])

Ale poněvadž Bůh nemiloval žádné panny, pokud se týče, matky tou měrou, jako Blahoslavenou Pannu, proto také jméno „Mariam“ (Mirjam „amata a Jahve“) přísluší Matce Páně přede všemi ženami, které tímto jménem se honosí.[2])

§ 114.

Blahoslavená Panna Maria jest v pravém a vlastním smyslu Bohorodičkou čili matkou Boží.

Božské Mateřství Blahoslavené Panny Marie jest s hypostatickou unií, kterou Syn Boží vzal z ní přirozenost lidskou a učinil ji přirozeností své Božské osoby, tak těsně spojena, že toto dvojí základní tajemství naší sv. víry se nedá naprosto od sebe odloučiti. Je-li Kristus Bůh a člověk a narodil-li se jako člověk z Marie Panny, pak jest tato ve vlastním smyslu Rodičkou čili Matkou Boží.

Pravda tato vyjádřena aspoň implicite již v symbolu apoštolském, jež o Kristu v třetím článku praví: „Narodil se z Marie Panny“. Narodil se však Kristus, jenž jest pravý Bůh a pravý člověk, z Marie Panny, pak jest Blahoslavená Panna v pravém smyslu Matkou Boží. A proto každý christologický blud, jenž popírá v Kristu buď jednotu osoby, aneb slučuje a mísí jeho dvojí přirozenost, Božskou a lidskou, v jedinou jen přirozenost fysickou, musí také důsledně popírati Božské Mateřství Blahoslavené Panny.

První bludař, jenž toto její Božské Mateřství zřejmě popíral, byl Nestorius. Byl-li Kristus od okamžiku svého početí v lůně přesvaté Panny jen pouhým člověkem, s nímž se později druhá Božská osoba — Slovo — jen jaksi mravně spojila, pak jest Blahoslavená Panna jen rodičkou Kristovou (Χριστοτόκος), nikoliv však rodičkou Boží (Θεοτόκος). Proti tomuto bludu, jenž vyvrací samy základy Zjevení Božího, prohlásil sněm efeský (431.) za článek víry: „Kdo by nevyznával, že Bůh (Syn Boží) jest v pravdě

[1]) Cf. Novi Testamenti Lexicon graecum auct. Franc. Forell S. J. Paris 1911 sub voce „Μαρία“.

[2]) Cf. Fr. Alex: Maria Lepicier Tractatus de Beatiss. Virgine Maria Matre Dei. Edit. 4, Paris, p. 29 sqq.

Emmanuelem a proto svatá Panna Bohorodičkou: poněvadž porodila Slovo Boží podle těla, ten budiž z Církve vyobcován".[1])

Tento dogmatický dekret potvrdil sněm chalcedonský (451)[2]) a cařihradský sněm II. (553) vylučuje z Církve každého, kdo by jen v nevlastním a nikoliv v pravém smyslu (Si quis abusive et non vere) Blahoslavenou Pannu nazýval Rodičkou Boží.[3]) A podobně praví cařihradský sněm III. (680—681). Také vyznání víry Urbanem VIII. církvím východním předepsané a Benediktem XIV. r. 1743 potvrzené obsahuje článek víry, podle které Maria Panna jest ve vlastním a pravém smyslu (proprie et veraciter, κυρίως καὶ κατὰ ἀλήθειαν) Matkou Boží.[4])

Těmito ekumenickými dekrety jest dvojí pravda vyslovena a za článek víry prohlášena. Předně že Blahoslavená Panna skutečně Krista porodila, a že jest proto v pravém smyslu jeho Matkou, podobně jako všechny ostatní lidské matky, a pak že ve vlastním smyslu porodila Syna Božího podle jeho lidské přirozenosti a proto že neporodila této jeho lidské přirozenosti buď prosté vší osobní subsistence, tedy přirozenosti lidské in abstracto, aneb subsistující v jiné osobě, než v osobě druhé Božské osoby, tedy v osobě lidské, jak Nestorius bludně učil, nýbrž že porodila ji subsistující v druhé Božské osobě, tedy že porodila Boha a člověka čili Bohočlověka.

a) Důkaz z Písma sv.:

Božskému Mateřství Blahoslavené Panny učí nade vši pochybnost Písmo sv. Jest sice pravda, že neužívá dogmatické terminologie, jak v Církvi obzvláště po sněmu efeském (431) zobecněla, nenazývajíc nikde Marie Panny Bohorodičkou aneb Matkou Boží. Nicméně obsahují a vyjadřují mnohá místa Písma sv. její Mateřství Božské s takovou jasností, že pozdější sněmovní dekrety jen terminologicky jasněji a určitěji vyslovují, co ona místa věcně v sobě obsahují. Všecky výroky, které svědčí, že Maria Panna počala a porodila Ježíše Krista, jenž jest pravý Bůh a zároveň také pravý člověk, svědčí také, že jest Matkou Boží. Neb počala-li a porodila osobu Božskou podle její přirozenosti lidské, jest tím již také Bohorodičkou. Vzal-li Syn Boží svou přirozenost lidskou z Marie Panny, pak jest jeho Matkou, právě tak, jako jest každá lidská matka matkou syna svého, kterého ve svém mateřském lůně počala a porodila.

V tomto smyslu předpovídá již prorok Isaiáš Božské Mateřství Blahoslavené Panny, když o ní praví: „Aj panna počne a porodí syna a nazváno bude jméno jeho Emmanuel" (Bůh s námi).[5]) Počne-li a porodí-li panna syna, jenž bude „Bůh

[1]) Denzinger 113.
[2]) Denzinger 148.
[3]) Denzinger 218.
[4]) Ibid. 290.
[5]) Is. 7, 14.

s námi", pak bude matkou či rodičkou „Boha s námi", t. j. Boha, jenž obzvláště bude potud s námi, pokud přijme z Panny naši přirozenost a tak se stane jedním z nás. Že se toto proroctví vyplnilo na Panně Marii, o tom ji ujistil z rozkazu Božího sám archanděl Gabriel, když k ní pravil: „Aj počneš v životě a porodíš syna a nazveš jméno jeho Ježíš. Ten bude veliký a bude slouti Synem Nejvyššího a Pán Bůh mu dá trůn Davidův, otce jeho, a bude kralovati v domě Jakubově na věky".[1]) A když Blahoslavená Panna tázala se archanděla, jak to může býti, aby jako Panna počala a porodila syna, pravil k ní: „Duch Sv. sestoupí v tebe a moc Nejvyššího zastíní tě, proto také to svaté, co se z tebe narodí, slouti bude Syn Boží".[2])

Maria jest tedy Matkou a to Matkou člověka sice, jako každá jiná matka, ale nikoliv Matkou pouhého člověka, nýbrž Matkou samého Syna Božího, jenž se z ní nikoliv spolupůsobením mužovým, nýbrž zvláštní nadpřirozenou činností Ducha Sv. jako člověk počal a narodil. Počala-li však a porodila-li Blahoslavená Panna Syna Božího, pak jest v pravém a vlastním smyslu Matkou Syna Božího, tedy Bohorodičkou.

A zvolala-li sv. Alžběta na pozdravení Blahoslavené Panny z vnuknutí Ducha Sv. hlasem velikým, jak praví sv. Lukáš: „Požehnána's ty mezi ženami a požehnaný plod života tvého. A odkud mi to, aby Matka Pána mého přišla ke mně?",[3]) pak ji zcela zřejmě prohlásila za Matku Boží. Jiného smyslu slova ta nemají a nemohou míti. Zvláštním osvícením Ducha Sv. poznala sv. Alžběta, že plod, který Blahoslavená Panna pod srdcem nosí, jest Syn Boží, a proto že jest Matkou požehnanou nade všemi ostatními matkami. Neb nekonečná důstojnost Syna jejího jest také důstojností její, pokud této důstojnosti jako bytost stvořená jest vůbec schopna.

Božské Mateřství Marie Panny dokazuje mimo evangelisty také sv. Pavel.

Ačkoliv nikde nenazývá zřejmě a výslovně Blahoslavené Panny Matkou Boží, přece ve všech listech předpokládá tuto pravdu a proto všude, kdekoliv o poměru Krista Pána k Matce jeho jedná, hlásá implicite také její Božské Mateřství. Praví-li na př. ve svém listu ke Galatským, když přišla plnost času (to jest čas, kdy Syn Boží podle úradku Božího měl se státi člověkem, aby vykonal dílo naší spásy), že Bůh poslal Syna svého, učiněného ze ženy,[4]) již tím také tvrdí, že Syn Boží vzal z Marie Panny svou lidskou přirozenost a stal se tak Synem jejím, podobně jako každý člověk jest synem své matky, která ho ve svém lůně počala, Bohem přirozeně určenou dobu chovala a po uplynutí

[1]) Luk. 1, 31, 32.
[2]) Ibid. v. 34, 35.
[3]) Luk. 1, 41 sqq.
[4]) 4, 4.

této doby porodila. Je-li však Syn Boží v pravém a vlastním smyslu Synem Blahoslavené Panny, pak jest ona rovněž v pravém a vlastním smyslu Matkou jeho a proto také Matkou Boží.

V listu k Římanům praví, že jest Kristus, jenž jest Bůh požehnaný na věky, podle těla z otců, t. j. z pokolení Adamova, z něhož vzal své lidské tělo. Avšak svou lidskou přirozenost vzal z pokolení Adamova jen skrze Blahoslavenou Pannu. Vzal-li však z ní svou lidskou přirozenost, pak jest Synem jejím a ona jeho Matkou. Ale poněvadž Syn Boží i jako člověk jest osobou Božskou, pak Maria Panna porodila osobu Božskou, třeba jen podle její přirozenosti lidské, a jest proto ve vlastním smyslu Matkou Boží.[1])

Že Maria Panna jest Bohorodičkou, plyne nutně ze všech výroků sv. Pavla, kde praví, že Syn za účelem našeho vykoupení se stal člověkem. Tak na př. v listu k Filippenským[2]) líčí nekonečné ponížení, jemuž se Syn Boží podrobil tím, že se stal člověkem a podrobil se smrti kříže a že Otec nebeský za toto ponížení ho jako člověka tak povýšil, že ve jménu jeho musí klekati každé koleno a každý jazyk vyznávati, že Pánem jest ke slávě Boha Otce. Poněvadž tomuto ponížení se podrobil již tím, že se stal jako člověk Synem Blahoslavené Panny, stala se ona jeho Matkou. Než jako člověk nepřestal býti Synem Božím, a proto Blahoslavená Panna nestala se Matkou pouhého člověka, nýbrž stala se Matkou Boha a člověka a proto také Matkou Boží.

b) Důkaz z Tradice:

Název „θεοτόκος" („Bohorodička" Deigenitrix), jímž sněm efeský (431) Božské Mateřství Blahoslavené Panny dogmaticky vyjádřil, vznikl již za časů Origenových v Alexandrii a byl pravděpodobně jím samým utvořen a zobecněl pak tak, že byl později sněmem efeským dogmatisován. Ve věci samé byl již, jak jsme svrchu pravili, obsažen v symbolu apoštolském ve slovech „Věřím — i v Jesu Krista Syna jeho jediného, Pána našeho, jenž... se narodil z Marie Panny". Narodil-li se Syn Boží z Marie Panny, pak jest ona Matkou Boží.

Že celý křesťanský svět již před sněmem efeským věřil v Božské Mateřství Marie Panny, o tom podávají svědectví všichni ss. Otcové a spisovatelé církevní, kteří před tímto sněmem žili. Poněvadž běží tu o věc nespornou, stačí uvésti jen některé doklady. Tak píše sv. Ignác v listu k Smyrnenským: „Seznal jsem, že jste úplně přesvědčeni o Pánu našem, pocházejícím podle těla z rodu Davidova, Synu Božím... v pravdě narozeném z Panny".[3]) A v listu k Efeským: „Lékař jest jeden, tělesný a duchovní, zrozený a nezrozený, uči-

[1]) Řím. 9, 8; cf. 1, 3.
[2]) 2, 5 ibid.
[3]) Cf. Collectio selecta ss. Eccl. Patrum tom. I. Mediol. 1830 Epistola ad. Smyr. I, p. 82.

něný a neučiněný, v člověku žijící Bůh, ve smrti život pravý, jak z Marie, tak z Boha, napřed utrpení podrobený, pak nepodrobený, náš Pán Ježíš Kristus".[1]) A sv. Ireneus pojednává v III. knize „Contra haereses" zevrubně o Božském Mateřství Marie Panny a dokazuje je již z proroctví Isaiášova o Panně, která počne a porodí Syna, jehož jméno bude „Bůh s námi". Na to rozbírá texty ze sv. Lukáše a z listů sv. Pavla a dovozuje z nich, že Panna Maria jest Matkou Boží. Neboť Kristus nepřijal na sebe jen zdánlivého těla lidského ani těla z ničeho stvořeného, ani učiněného ze země, jak bylo učiněno tělo prvního Adama, nýbrž přijal je z Marie Panny, jako každý jiný člověk, i když vznik jeho v lůně jejím nemá příčiny účinkující v muži, nýbrž v neprostřední činnosti Ducha Sv. A na důkaz, že Kristus přijal na sebe lidskou přirozenost z Marie Panny a tím byl zaštípen v lidské pokolení, uvádí rodokmen jeho od Panny Marie až k Adamovi.[2])

Tertullián sepsal zvláštní knihu „De carne Christi", aby vyvrátil gnostický doketismus, podle něhož měl Kristus jen jakési tělo nebeské, kterým prošel lůnem Blahoslavené, jako voda prochází vodovodem, a podal zároveň důkaz, že Kristus se počal a narodil z Marie Panny jako její pravý a vlastní Syn přijav na sebe z ní působením Ducha Sv. své lidské tělo a stal se člověkem.

Cyrill Alexandrinský odvolává se ve svém sporu s Nestoriem na tradici od apoštolů trvající a nikdy nepřerušenou, podle které vždy Církev hlásala a věřící za pravdu zjevenou přijímala pravdu, že Panna Maria jakožto pravá a vlastní Matka Krista Boha člověka jest také vpravdě Matkou Boží, i když jméno: θεοτόκος (Bohorodička) dá se teprv od 250 roků dokázati. Tak píše ve svém bolu nad urážkou, kterou Nestorius činí svým bludem Matce Boží: „Nejnovějším drakem jest onen zloduch, mající jedem napuštěný jazyk, jenž povrhnuv nejen tradicí těch, kteří učili okršlek světa svatým tajemstvím, nýbrž i všemi výroky Písma sv.... popírá, že Svatá Panna jest Rodičkou Boží, a tvrdí, že porodila Krista jen jako člověka a tak místo pravého věročlánku všeobecné Církve uvádí v ni nauku zcela nerozumnou a pošetilou".[3]) A sv. Řehoř Naziánský pokládá Božské Mateřství Marie Panny za jeden z nejzákladnějších a nejpodstatnějších článků víry, jenž s naukou zjevenou tak těsně souvisí, že ten, kdo jej popírá, popírá samo Božstvo. „Kdo nevěří, tak píše, „v Pannu Marii jako Matku Boží (εἴ τις οὐ θεοτόκον τὴν Μαρίαν ὑπολαμβάνει), odvrací se od samého Boha".[4]) A sv. Athanasius píše: „Věříme, že Syn Boží, přijav tělo své z Rodičky Boží Panny Marie, stal se člověkem".[5])

[1]) Ibid. p. 63, cf., p. 65.
[3]) Ibid. tom. II., p. 310 sqq.
[3]) Cf. Quod unus est Christus. Migue 75, 1257.
[4]) Epist. 101 ad Cledon. cap. 1. Migue 37, 178.
[5]) Orat. 4. contra Arianos.

Sv. Jan Damašský píše o Božském Mateřství Blahoslavené Panny způsobem, jakým je také moderní theologové odůvodňují a dokazují: „Vším právem nazýváme ve vlastním smyslu Marii „Rodičkou Boží". Slovo toto vyjadřuje totiž veškero tajemství vtělení. Neboť je-li ta, která porodila Krista, Matkou Boží, pak jest Kristus, jenž se z ní narodil, pravý Bůh a pravý člověk. Jak se mohlo státi, aby Bůh, jenž byl přede všemi věky, se narodil ze ženy, kdyby se byl nestal člověkem? Neboť ten, jenž jest Synem člověka, musí sám býti člověkem. A je-li ten, jenž se narodil ze ženy, Bohem, pak musí býti týmž, jako ten, jenž se z Otce narodil, což předpokládá, že má Božskou věčnou přirozenost. Nabyl-li však zároveň v poslední době také přirozenosti mající počátek a proto podrobené času, to jest má-li přirozenost lidskou, pak se narodil z Panny. A toť důkazem, že v Kristu jest jedna osoba, dvě přirozenosti a dvojí narození".[1])

c) Důvody theologické.

Narození vztahuje se vždy k suppositu, pokud se týče, k osobě. Jinými slovy: to, co se z matky rodí, jest vždy konkretní suppositum čili osoba. Suppositum čili osoba, která se narodila z Marie Panny, jest Bůh, a poněvadž Maria Panna porodila Boha, jest Bohorodičkou. Neboť jest neslýcháno, aby někdo tvrdil, že Matka porodila pouhou přirozenost lidskou. Každý řekne, že ta neb ona žena jest matkou toho neb onoho syna, pokud se týče, dcery, nikdo však neřekne, že jest matkou té neb oné přirozenosti lidské. Neboť početí a porod směřuje k celému terminu a nikoliv toliko k formálnímu důvodu, pro který má suppositum tu neb onu přirozenost. A poněvadž Syn Marie Panny jest Bůh, proto ona porodila Boha a jest Bohorodičkou, i když ho neporodila ani podle jeho přirozenosti Božské, ani toliko podle jeho osoby Božské, nýbrž podle jeho přirozenosti lidské subsistující v Božské jeho osobě. Bohoslovci vyjadřujíce tuto pravdu praví, že Blahoslavená Panna porodila Krista, Bohočlověka jako „terminum totalem", i když ho neporodila „totaliter".

Maria neposkytla porodem Kristu Pánu Božské přirozenosti a proto není také podle této přirozenosti jeho Matkou. Z toho plyne, kdyby Kristus měl toliko přirozenost Božskou, že by Blahoslavená Panna nemobla býti jeho Matkou. A proto také Panna Maria neporodila Syna Božího podle jeho Božské osoby odloučené od přirozenosti lidské. Ale poněvadž Kristus Pán měl mimo Božskou také lidskou přirozenost subsistující v jeho Božské osobě, byl podle této přirozenosti pravým Synem Marie Panny

[1]) De fide orth. lib. 3, cap. 12. Opp. 1, edit Venet. 1748, p. 223.; Cf. Petav. De incarn. V. 15.

a ona pravou jeho Matkou. Neboť matka počíná a rodí tím svého syna, že se s ním sdílí o svou specifickou přirozenost.

A poněvadž i Blahoslavená Panna přenesla na Syna Božího svou lidskou přirozenost, tím ho také počala a porodila a stala se tak Matkou Boží. K jejímu Mateřství Božímu jest proto třeba nejen aby Syna Božího porodila, nýbrž jest nezbytno, aby ho také počala jako Syna Božího. Kdyby byla počala pouhého člověka, s nímž se Syn Boží teprv později spojil, pak mohl Nestorius zcela správně tvrditi, že Blahoslavenou Pannu jest sice nazývati buď „ἀνθρωποτόκος" aneb nanejvýš „Χριστοτόκος", ale nikdy „θεοτόκος". Blud Nestoriův v tom právě záležel, že vycházel z nesprávného pojmu o mateřství. Nestorius se totiž mylně domníval, že by nauka o pravém a vlastním Mateřství Božském pudila nutně k pohanskému názoru, jakoby si Bůh z lidské ženy mohl zploditi Syna Božího, a jako by lidská žena mohla Synu Božímu dáti přirozenost Božskou. A lichý jeho názor o Božském Mateřství vycházel zase z lichého názoru o unii hypostatické, podle které nepočala Matka Boží pouhého člověka, se kterým se později Syn Boží jen jaksi mravně spojil, jako se na př. spojuje Božstvo s chrámem sobě zasvěceným. K Božskému Mateřství není tedy třeba, aby Maria Panna počala a porodila Syna Božího podle jeho přirozenosti Božské, což jest ostatně naprosto nemožno, nýbrž stačí, že Syn její, jehož podle jeho přirozenosti lidské počala a porodila, od prvého okamžiku svého početí v lůně jejím byl osobou Božskou spojenou hypostaticky s přirozeností lidskou. A poněvadž počala a porodila osobu Božskou, v níž subsistovala přirozenost lidská, proto jest ve vlastním smyslu Bohorodičkou. Mohla by se sice nazývati také „Χριστοτόκος", ale jen tenkráte, pak-li věříme, že Kristus od prvého okamžiku svého početí byl Syn Boží, ale zároveň také člověk s osobou Božskou hypostaticky spojený, což však Nestorius popíral. A proto aby o Božském Mateřství Marie Panny nebylo nejmenší pochybnosti, proto Církev sv. nenazývá jí „Χριστοτόκος", nýbrž pravidelně jen „θεοτόκος" (Bohorodičkou). Ačkoliv i lidské matky se sdělují se syny svými při jejich početí jen o tělesnou jejich stránku, kdežto duši tvoří Bůh a spojuje s tělem v lůně mateřském vytvořeným, přece nikdo neřekne, že nejsou jejich vlastními a pravými matkami, jak již sv. Cyrill Alexandrinský Nestoriovi připomíná, když píše ve svém listu „ad Monachos": „Nikdo nebude tvrditi o Alžbětě, že jest matkou toliko těla sv. Jana, a nikoli také jeho duše, neboť porodila Křtitele (duší) oživeného, t. j. člověka z těla a duše složeného".[1])

Ačkoliv slovo: „θεοτόκος"-Bohorodička jest zcela správné, přece jest jméno „Matka Boží" mnohem přesnější a významnější. Neboť slovo: „Bohorodička" vyjadřuje toliko, že Maria Panna porodila Boha, a nepraví zřejmě a výslovně, že také počala

[1]) V. Pohle l. c. p. 265.

a v lůně svém chovala Boha až do jeho narození, kdežto jméno „Matka Boží" všechny tyto tři momenty: početí Boha, chování jeho v lůně mateřském od početí až do narození a konečné jeho narození zcela jasně v sobě obsahuje a vyjadřuje. Prohlásila-li tedy Církev za článek víry, že vtělení Syna Božího spadá s unií hypostatickou v jeden okamžik, pak tím nejen vyjádřila pravdu zjevenou, že Syn Boží od prvého okamžiku vtělení jest pravý Bůh a pravý člověk v jedné Božské osobě, nýbrž také že i Maria Panna od okamžiku, když pravila k archandělu Gabrielu: „Ejhle děvka Páně, staniž mi se podle slova tvého", byla již Matkou Boží, počavši ve svém panenském lůně ze své nejčistší krve Syna Božího podle jeho přirozenosti lidské.

A proto plod, který Blahoslavená Panna ve svém lůně ihned počala nositi, jakmile projevila archandělu svůj souhlas ku vtělení Syna Božího, byl již Syn Boží a Matka jeho také Matkou Boží, jak sv. Tomáš učí, když praví: „Jen tenkráte by mohl někdo popírati, že Blahoslavená Panna není Matkou Boží, kdyby Kristus jako člověk mohl se dříve počati a naroditi, než se stal Synem Božím, jak Fotin učil, aneb kdyby lidská přirozenost Kristova nebyla přijata v jednotu Božské osoby jeho, jak Nestorius tvrdil. Obojí však tento názor jest bludný. A proto jest také zřejmým kacířstvím popírati, že Blahoslavená Panna není Matkou Boží".[1])

Podle nauky sv. Tomáše nemohla by se Blahoslavená Panna jen tenkráte nazývati ve vlastním smyslu Bohorodičkou, kdyby byla počala, ať způsobem nadpřirozeným, nebo přirozeným, a porodila pouhého člověka, se kterým se Slovo Boží teprv později buď hypostaticky aneb jen mravně spojilo. V tomto případě mohla by slouti jen v nevlastním smyslu Bohorodicí, podobně jako se může říci, že ta neb ona matka porodila světce neb učence, když syn její později se stal svatým neb učeným. Než tu běží jen o nahodilou změnu osoby, která sama v sobě trvá beze změny, i když později nabyla svatosti neb učenosti. Kdyby Maria Panna počala a porodila pouhého člověka, jenž teprv po narození hypostatickou unií se stal Bohem, nebyla by Matkou Boží, poněvadž suppositum, které počala, nebyl by Bůh, nýbrž pouhý člověk.[2])

Že Maria Panna jest vlastní Matkou Boží, i když nepočala a neporodila Krista podle jeho přirozenosti Božské, dokazuje sv. Jan Damašský takto: „Pravíme, že se Bůh z ní narodil, nikoliv proto, jako by Božství Slova vzalo z ní počátek svého jestování, nýbrž proto, že Bůh, Slovo samo, které se přede všemi věky mimo všechen čas (τοῦ πρὸ αἰωνίων ἀχρόνως) zrodilo z Otce a bez počátku a věčně existuje s Otcem a Duchem Sv., v posledních však dnech za pří-

[1]) III. qu. 35 art. 4.
[2]) Cf. Pesch, l. c. p. 278 sq.

činou naší spásy se uhostilo v lůně jejím a nezměnivši se stalo se tělem a narodilo se. A tak Blahoslavená Panna neporodila pouhého člověka, nýbrž pravého Boha, ale neporodila jen pouhého Boha, nýbrž Boha učiněného tělem (οὐ γυμνὸν, ἀλλὰ σεσαρκωμένον non Deum nudum, sed carne vestitum).[1])

V početí Syna Božího v lůně Blahoslavené Panny jest takto lišiti tři momenty či události: 1. Vytvoření těla Kristova z přesvaté krve Marie Panny skrze všemohoucí působnost Ducha Sv. 2. Stvoření duše Kristovy a spojení její s tělem v lůně jejím vytvořeným a 3. spojení těla a duše Kristovy s Božskou jeho osobou, druhou v Nejsvětější Trojici skrze unií hypostatickou. Všecky však tyto momenty spadají časově v jeden jediný okamžik početí Syna Božího v lůně přesvaté Panny. A proto v témž okamžiku, ve kterém se Syn Boží stal člověkem, přijav v jednotu své Božské osoby lidskou přirozenost z Marie Panny, stala se Blahoslavená Panna Matkou Boží. Porod Krista Pána byl pak jen dokončením a dovršením jejího Božského Mateřství. Souhlas, který dala andělu zvěstujícímu jí, že se má státi Matkou Boží, nebyl sice účinkující příčinou vtělení Syna Božího a jejího Božského Mateřství, nýbrž jen podmínkou, na níž Bůh učinil závislým vykonání a uskutečnění svého odvěčného úradku, podle kterého chtěl Bůh Syna svého v lůně přesvaté Panny učiniti v čase člověkem, aby člověčenstvo skrze něho člověkem učiněného z hříchů vykoupil a spásu nebeskou mu zase pojistil. Proto souvisí co nejtěsněji hypostatická unie přirozenosti lidské s osobou Kristovou s Božským Mateřstvím Marie Panny. Kdo připouští unii tuto, připouští tím již její Božské Mateřství, a kdo ji popírá, musí již také popírati nebeskou důstojnost jejího Mateřství.

§ 115.

Sousledky plynoucí z Božského Mateřství Marie Panny.

1. Poněvadž Maria Panna Krista Pána v pravdě počala, ve svém lůně chovala, živila a konečně porodila, bylo tělo jeho právě tak, jako tělo každého člověka od početí až do narození podrobeno přirozenému vývoji embryonálnímu. Nebylo tedy zázračným zasáhnutím všemohoucí působnosti Božské v jediném okamžiku na tom stupni svého vývoje vytvořeno, aby bylo ihned mimo život mateřský samostatného života schopno, nýbrž bylo podrobeno všeobecnému zákonu, jímž se vývoj každého člověka v lůně mateřském řídí.

2. Jako má Kristus dvě přirozenosti, Božskou a lidskou, tak má také dvoje narození, jedno věčné z Boha Otce, druhé časové z Marie, Panny a Matky. Jako jest věčným svým narozením sou-

[1]) De fide orth. lib. 3, cap. 12, opp. p. 222.

podstatný s Otcem, tak jest časovým narozením z Marie Panny soupodstatný se svou matkou a tím také s celým lidským pokolením. Tato dvojí soupodstatnost či homousie náleží k nejzákladnějším pravdám veškerého náboženství křesťanského, jak již sněm chalcedonský (451) definoval: „Prohlašujeme, že týž jest dokonalý v Božství a týž dokonalý také v člověčenství, pravý Bůh a pravý člověk, z rozumné duše a z těla složený, soupodstatný s Otcem podle Božství a soupodstatný s námi podle člověčenství, ve všem mimo hřích nám podobný, před věky narozený podle Božství z Otce, v posledních však dnech narozený podle člověčenství z Marie Panny, Rodičky Boží (ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου)“.[1])

3. Náleží-li však Kristu dvoje narození, pak mu náleží také dvoje synovství. Neboť pro věčné své zrození z Boha Otce jest pravý Syn Boží a pro časové své zrození jest pravý Syn Marie Panny a proto také Syn člověka. Poněvadž však obojí toto zrození splývá v jednotě Božské osoby, proto Syn Boží není jiný, než Syn Marie Panny. Není tedy Kristus dvojím Synem, jedním Božím a druhým Synem Blahoslavené Panny, nýbrž jeden a týž Kristus jest Syn Boží pro věčné své zrození z Boha Otce a Synem Marie Panny pro své lidské početí a zrození z ní jako své Matky.

4. Božské Mateřství jest posledním důvodem všech výsad a předností, které Blahoslavené Panně jak v řádu fysickém, tak i mravním přináležejí. V řádu fysickém byla s ním, dokud ho v lůně svém chovala, jednou toliko podstatou, po jeho narození pak zůstala s ním pokrevně příbuzná. Tímto příbuzenstvím vstoupila do nejtěsnějšího vztahu se samou Nejsvětější Trojicí. V řádu mravním plynou z jejího Božského Mateřství všecky milosti, přednosti a výsady, kterými Blahoslavená Panna byla Bohem obdařena a nade všecky stvořené bytosti rozumné, anděly a lidi, povýšena, jak později ještě obšírněji vysvětlíme.

5. Co se týká její fysiologické účasti v početí Krista Pána jako člověka, jest za to míti, že Maria Panna přispěla k vytvoření jeho těla vším tím, čím každá lidská matka ku vzniku plodu svého přispívá. Neboť tělo Kristovo bylo v jejím panenském lůně z její vlastní přirozenosti vytvořeno, a proto v tomto vzhledě počala Syna svého zcela přirozeně. Poněvadž však početí toto se nestalo za spolupůsobení mužova, jako u všech jiných matek, které přirozeně syny své počínají a rodí, nýbrž zvláštním působením Ducha Sv., proto jest početí její zároveň v pravém a vlastním slovu nadpřirozené. Podnět k početí Syna Božího dal nadpřirozeně Bůh, ona pak přirozeně s tímto podnětem spolupůsobila.

---

[1]) Denzinger 148.

§ 116.

Důstojnost Božského Mateřství Marie Panny.

O této důstojnosti můžeme uvažovati: 1. se stanoviska transcendentálního vzhledem ke všem ostatním tvorům, 2. vzhledem ke vztahu k ostatním rozumným tvorům, a 3. se stanoviska jejího prostřednického postavení mezi Bohem a světem.[1])

1. Vzhledem k transcendentálnímu postavení svému jest Blahoslavená Panna vyvýšena nade všecko tvorstvo, nejen lidi, nýbrž i anděly. Neboť čím jest stvořená bytost Bohu bližší a čím jest úžeji s ním spojena, tím větší má účast ve všech jeho dokonalostech a proto také v jeho svrchované důstojnosti a velebnosti. Blahoslavená Panna jako Matka Syna Božího převyšuje svou důstojností všecko tvorstvo jsouc nejdokonalejší stvořenou osobou, jako Kristus jest nejdokonalejším člověkem. Jako lidská přirozenost nemohla býti výše povýšena, než byla povýšena v Kristu, stavši se přirozeností samého Syna Božího, tak nemohl pouhý člověk k větší důstojnosti býti povznesen, než byla povznesena Blahoslavená Panna stavši se Matkou Boží. Tato důstojnost se stýká s důstojností samého Boha, tak že v jistém smyslu můžeme ji nazývati důstojností nekonečnou. Pravíme však: „v jistém smyslu“, poněvadž důstojnost žádné stvořené bytosti lidské, a tou Matka Boží při vší své důstojnosti byla a zůstala, nemůže býti skutečně a ve vlastním smyslu nekonečná. Nicméně jest tato důstojnost tak veliká a vysoká, že převyšuje všecky naše představy a pojmy, a proto jest pro nás aspoň zde na světě tak hlubokým a nevystihlým tajemstvím, jako vtělení Syna Božího, kterým naši přirozenost lidskou povznesl k důstojnosti své Božské osoby.

Týž Kristus, jenž jako Bůh od věčnosti se rodí ze svého nebeského Otce a jest proto také od věčnosti Synem Božím, narodil se v čase jako člověk z Marie Panny. Poněvadž Kristus vzal svou lidskou přirozenost z Marie Panny, jest s ní jako člověk pokrevně příbuzen, podobně jako každý člověk vchází s matkou, ze které se počal a narodil, v pokrevní příbuzenství.

Poněvadž tato důstojnost Matky Boží nedá se slovy výstižně vyjádřiti, hledí ss. Otcové a spisovatelé církevní již v nejstarší době Církve sv. aspoň přibližně ji vysvětliti tím, že vidí ve výrocích Písma sv. líčících krásu a slávu stánku úmluvy, chrámu Šalomounova a města Božího krásu a vznešenost Matky Boží. Také vysvětlují některé typy starozákonné jako archu úmluvy, zlatou urnu atd. o Blahoslavené Panně. Tak vidí sv. Jan Damašský předobrazy Blahoslavené Panny v pozemském ráji, do něhož postaven Adam, kdežto do duchovního ráje Marie Panny sestoupil sám Pán nebe a země, pak v keři hořícím, ale nezhořelém, ve stole, na němž položeny chleby předkladné, v prutě Aaro-

[1]) Cf. Scheeben Bd. III., § 277.

nově, jenž se rozzelenal, v manně nebeské, v peci, jejíž žár nebeská rosa mírnila, v hoře Danielově, od níž se úhelný kámen Kristus bez ruky lidské oddělil v Ezechielově bráně zamčené, skrze níž jen Hospodin vešel, v žebři Jakubově nebe a nebe spojující atd.[1])

Sv. Tomáš praví, že Mateřství Blahoslavené Panny bylo sice ve Starém zákoně mnohými obrazy předpověděno, že však ze všech těchto předobrazů především a obzvláště tři její mateřskou důstojnost jasně a určitě vyjadřují. A tyto tři předobrazy vidí v jitřních červánkách, ve východu jitřenky a v původu a vzrůstu prutu z kořene. A jako ranní červánky znamenají konec předcházející noci a počátek následujícího dne, tak Blahoslavenou Pannou končí noc hříchu a viny a počíná zářiti den milosti. A jako hvězda jitřní vysílá ze sebe do světového prostoru světelný paprsek a při tom ani neztrácí ani neumenšuje svého světla, tak i Blahoslavená Panna dala světu Syna svého bez porušení svého těla a svého panenství. A jako prut z kořene vyrůstající pne se vzhůru k slunci, zdroji světla a tepla, tak i Blahoslavená Panna, ačkoliv žila na zemi, přece myslí a srdcem svým stále se povznášela k Bohu, zdroji vší pravdy a milosti.[2])

Blahoslavená Panna vstoupila svým Božským Mateřstvím do zcela zvláštního poměru se všemi třemi Božskými osobami. Tím, že se stala Matkou Syna Božího, má s Bohem Otcem jednoho a téhož Syna. Ačkoliv Otcovství Boha Otce a Mateřství Matky Boží nesměřuje k jedné a téže přirozenosti Kristově, má přece za předmět jednu a touž osobu Božskou. A proto se dotýká Matka Boží svým Mateřstvím samého Otcovství Boha Otce a její důstojnost podobá se důstojnosti Boha Otce tou měrou, že větší podobnosti nelze si vůbec ani pomysliti. A tento podivuhodný poměr Matky Boží k Bohu Otci můžeme nazvati poměrem dcery k Otci, ovšem ne dcery přirozené, nýbrž dcery adoptivní či přisvojené, ale dcery, která nejen zevně k Bohu Otci co nejvýše jest povznesena nebeskými milostmi a dary, jakých její mateřská důstojnost žádá, nýbrž i milostmi vnitřními, kterými se její lidská přirozenost nade všecky naše pomysly připodobňuje a přizpůsobuje samé přirozenosti Božské. Matka Boží jest takto prvorozenou dcerou adoptivní Boha Otce, která všecky ostatní adoptivní dítky Boží jako dítky druhorozené svou důstojností nevýslovně převyšuje.

Proto vším právem nazývají ji ss. Otcové a Církev sv. sama „královnou" a „paní". Tak pěje Církev v době velikonoční: „Regina coeli laetare" a sv. Jan Damašský praví, že milost (toť prý znamená jméno Anna) porodila „Paní", (neboť tento význam má jméno Maria) a Paní tato stala se Paní veškerého tvorstva.[3])

[1]) Hom. I. in Dormit. B. Maria Virginis, Opp. tom. II. edit. cit. p. 863 sq.
[2]) Serm. V. in Nativ. B. M. V. ad calcem Vol. III. opusc. dub. Parmae 1869.
[3]) De fide orthod. lib. IV., cap. 14, opp. tom. I., p. 275.

O Marii Panně pro její důstojnost Mateřskou, kterou se podobá důstojnosti Syna svého, vykládají ss. Otcové (a výklad tento schvaluje sama Církev sv. ve svých liturgických modlitbách) mnohá místa jednající ve Starém zákoně v sapienciálních knihách o zplozené Moudrosti Božské. V Mateřství jejím mají důvod všecky ostatní její přednosti a výsady, že Církev sv. ve své bohoslužbě a v různých pobožnostech zavedených k úctě Blahoslavené nenalézá ani přiměřených výrazů, jimiž by aspoň přibližně vystihla a vyjádřila důstojnost Marie Panny a její vyvýšenost nade všecko tvorstvo.

Tak applikuje na ni žalm 44., ve kterém posvátný autor líčí sňatek Šalomounův s královskou dcerou Faraonovou, a přenáší všecky krásy a přednosti nevěstiny na Blahoslavenou Pannu. Praví o ni, že požehnal ji Bůh na věky, poněvadž milost jest rozlita ve rtech jejich. Ve stejném smyslu přivlastňuje jí všecku chválu, kterou vzdává autor knihy Judith vysvoboditelce národa israelského z otroctví assyrského, do kterého jej chtěl Holofernes s vojskem svým uvrhnouti.[1]) Dále nazývá ji pod křížem stojící „královnou nebes" a „vládkyní světa" (Stabat s. Maria coeli Regina Mundi Domina juxta crucem Domini nostri Iesu Christi dolorosa).[2]) Velebí její smysly, které ji pod křížem zasloužili palmy mučednictví.[3])

Poněvadž v úradku, kterým Bůh od věčnosti se ustanovil vykoupiti člověčenstvo z otroctví ďábla a hříchu skrze Syna svého člověkem učiněného, byla Blahoslavená Panna předurčena za Matku jeho, proto také Církev sv. spojuje Blahoslavenou Pannu se Synem Božím tou měrou, že výroky v knihách Starého zákona, jimiž velebí Syna Božího jako Moudrost nestvořenou, přenáší také na Pannu Marii.[4])

Podobně také Církev sv. rozumí nevěstou v „Písni písní" nejen sebe jako nevěstu mysticky zasnoubenou Kristu, nýbrž také Blahoslavenou Pannu, která jako zástupkyně Církve eminentně jest obdařena všemi přednostmi nevěsty Kristovy. „Všecka jsi krásná, Maria, a poskvrny prvopočátečné není na tobě", tak ji velebí na slavnost jejího Neposkvrněného Početí.

Velebí její očisťování, zvěstování, nanebevzetí, její narození a jmeniny, její Neposkvrněné Početí. Velebí ji jako Matku a Pannu, jako královnu nebes i země, jako Matku křesťanů. Nazývá ji hvězdou, jejíž světlo ozařuje veškeren svět, jež září nejen pozemšťanům, nýbrž i nebešťanům a podsvětšťanům.[5])... Jmenuje ji květem, drahocennou lilií, praví, že jejím narozením byla přirozenost našich prvých rodičů změněna, vina jejich shlazena, že její slavný život osvěcuje celou Církev, její narození zvěstuje radost veškerému

[1]) Festum jun. Concepto B. M. V.
[2]) Festum Septem. Dolorum.
[3]) Ibid.
[4]) Festum Nativ. B. M. V.
[5]) Festum Nom. Z. M. V.

světu; že z ní vzniklo slunce spravedlnosti Ježíš Kristus, že byla povýšena nade všecky kůry andělské; že nad její důstojností jásají andělé; velebí ji archandělé, oslavují ji Síly, plesají Knížectva, radují se Mocnosti a Panstva, oslavují ji Trůnové, chválí ji Cherubíni a slávu Její zvěstují Serafíni. Všechno tvorstvo ji velebí, že v lůně svém nosila Pána, Stvořitele světa, a porodila toho, jenž ji stvořil, a při tom zůstala Pannou. Církev nazývá ji dále krásnou a slíčnou dcerou Jerusalemskou, a při tom hroznou jako vojenský šik dobře spořádaný, vyvýšenou nad hvězdy, branou Boží a dvoranou zářící nebeským světlem, jitřenkou, krásnou jako luna, ložem, na němž jako na slonovém trůnu spočívá sám Král-králů, atd.

A podobně ji velebí věřící lid. Náš český lid snad žádné písně Marianské nepěje s takou vroucností a takým nadšením, jako píseň: „Tisíckráte pozdravujeme Tebe“. V této písni nazývá ji „okrasou celého nebe“, „stánkem Stvořitelovým“, „nejdůstojnějším chrámem Trojice“, „branou nebeskou“, „královnou nebešťanů“, „líbeznou dennicí na úsvitě“, „zrcadlem vší ctnosti“, „domem zlatým“, „stolicí moudrosti“, „chrámem svatým“, „spanilým liliem“, „příčinou naší radosti a spásy“, „útěchou v žalosti“, „vždy hořícím keřem vroucí lásky“, „archou Páně“. Do této písně vkládá náš lid vši svou víru, naději a lásku k té, která jest po Bohu nejprvnější, a která jako Matka Spasitelova má u něho moc, jako žádná jiná bytost stvořená. A proto béře k ní touto písní ve všech svých křížích a strastech tak rád své útočiště.[1])

§ 117.

Panna Maria jest nejen Matkou Boží, nýbrž při tom také ustavičnou Pannou, čili panenskou Matkou:

a) při početí;

b) při porodu;

c) po porodu.

Maria jest Matkou Boží. Ale její Mateřství neporušilo jejího panenství. Jest tedy Matkou a Pannou, čili panenskou Matkou. Jako Matka Boží byla Maria okrášlena všemi dokonalostmi, kterými její důstojnost mateřská mohla býti vůbec opatřena. A proto nemohlo jí chyběti ani panenství, jež jest nejkrásnější a nejvelebnější vlastností ženského pokolení. Panenství Matky Boží jest naprosto nutným sousledkem vtělení Syna Božího v přesvatém lůně jejím. Poněvadž Syn Boží se nestal člověkem působením otcovským, kterým každý člověk se ze své matky přirozeně po-

[1]) I když píseň tato není snad formou dokonalá, přece obsahem svým vyjadřuje téměř všechny vznešené vlastnosti Rodičky Boží.

činá a rodí, nýbrž působením Ducha Sv., nemohlo býti panenství Matky Boží žádným způsobem porušeno. Maria spojuje v sobě přednosti a dokonalosti obou stavů, jak mateřského, tak i panenského, a proto nemá sobě rovné, žádné druhé bytosti ženské a vyniká takto nade všecky dcery lidské. Maria jako Matka Boží a Panna jest nevystihlým a nedosažným ideálem všech matek a panen lidských. Její Mateřství povznáší a idealisuje svou vroucností a láskou její panenství a panenství dodává zase svou nebeskou čistotou a nevinností jejímu Mateřství nekonečné krásy a velebnosti.

Jako Kristus Bůh a člověk v jedné osobě Božské jest středem veškerých dějin lidských, z něhož jako ze zářícího nebeského ohniska všechen život nadpřirozený se vlévá v život člověčenstva a jej zbavuje nejen všech hříchů a nedokonalostí, nýbrž jej nevýslovně povznáší, šlechtí a samého života Božského činí účastným, podobně Maria jako Matka Boží a Panna září jako nebeský ideální zjev hlavně pokolení ženskému, jež prarodičce Evou kleslo pod svou původní důstojnost, ale Marií, Matkou a Pannou, nejen zase nabylo této své původní důstojnosti, nýbrž ještě nad ni takořka k samé důstojnosti Božské bylo povzneseno a povýšeno. Kdo zná rodinné a společenské postavení ženy u pohanských národů před Kristem a u národů, kterých pravda a milost Kristova dosud neoblažuje, ví zajisté, jak blahodárně působila a dosud působí víra křesťanská v Marii jako v Matku Boží a Pannu na vysvobození ženy z poroby mužovy, v níž úpěla a dosud úpí, a na její povznesení k důstojnosti muži rovnocenné.

Ustavičné panenství Matky Boží vyjadřují bohoslovci tím, že praví: Matka Boží byla Pannou: 1. před porodem (resp. před početím), 2. zůstala Pannou v početí (resp. v porodu) a 3. po porodu Syna Božího.

Ustavičné panenství Matky Boží, tedy panenství před porodem, při porodu a po porodu, jest článkem víry prohlášeným na synodě lateránské (649) slovy: „Kdo by podle ss. Otců nevyznával, že svatá a vždy neposkvrněná Panna a Rodička Boží Maria samo Slovo Boží, jež se z Boha Otce přede všemi věky narodilo, v poslední době vlastně a pravdivě bez působnosti mužovy počala z Ducha Sv. a beze všeho porušení svého panenství porodila a je nedotknuté i po porodu zachovala, ten budiž z Církve vyobcován".[1])

a) Maria byla Pannou před početím a porodem Syna Božího. Tak praví již prorok Isaiáš ke králi Achazovi: „Aj, panna počne a porodí Syna a nazváno bude jméno jeho Emmanuel".[2]) Bezbožný Achaz odmítl každé Bohem mu nabízené zázračné znamení, jež mu mělo býti zárukou a důkazem, že Bůh nedopustí,

[1]) Denzinger 256.
[2]) 2, 7, 14.

aby spojení jeho nepřátelé, král assyrský a israelský, nad ním zvítězili, a proto Isaiáš jménem Božím mu předpovídá zázrak všech zázraků, že Emmanuel, budoucí Spasitel, se narodí z Panny a panenství její neporuší svým narozením.

A poněvadž Bůh národ židovský zvláště vyvolil a k tomu určil, aby se z něho Syn jeho na spásu člověčenstva stal člověkem, proto podle proroctví Isaiášova nedopustí, aby se stal otrokem nepřátel svých a v tomto otroctví zahynul.

Co prorok Isaiáš předpověděl ve Starém zákoně, vyplněno v Zákoně novém. V rodokmeně Spasitelově, jak jej uvádí sv. Matouš, jest původem a otcem každého předka Kristova vždy muž, jen Kristus nebyl zplozen mužem, nýbrž narodil se z Marie beze součinnosti mužovy. „Abraham zplodil Izáka", tak praví evangelista Matouš, „Isák zplodil Jakoba... Jakob zplodil Josefa, muže Marie, z nížto se narodil Ježíš, kterýž slove Kristus". A na to vypravuje sv. Matouš další průběh početí a narození Kristova: „Narození Jezu Kristovo stalo se takto: „Když Matka jeho Maria zasnoubena byla Josefovi, prvé, než se sešli, nalezena jest těhotna z Ducha Sv." A když sv. Josef pozoruje její stav chtěl ji opustiti, tu anděl Páně zjevil se mu ve snách, řka: „Josefe, synu Davidův, neboj se přijati Marie, manželky své, neboť což v ní jest počato, z Ducha Sv. jest".[1]) A na důkaz, že její početí nebude přirozené, jak každá jiná panna stává se Matkou, uvádí sv. Matouš proroctví Isaiášovo svrchu uvedené, dokládaje: „Toto pak všecko se stalo, aby se naplnilo, což pověděno bylo od Pána skrze proroka řkoucího: „Aj, panna bude míti v životě a porodí Syna, a nazvou jméno jeho Emmanuel"[2].)

A poněvadž Blahoslavená Panna zaslíbila Bohu své věčné panenství a proto nemohla pochopiti, jak se to vše může státi, rozptýlil anděl Páně všechny její pochybnosti, řka k ní: „Duch Svatý sestoupí v tebe, a moc nejvyššího zastíní tobě, a protož i to, co se z tebe svatého narodí, slouti bude Syn Boží".[3]) A tu teprv, když Blahoslavená Panna poznala, že panenství Její zůstane neporušeno, dala souhlas k svému Božskému Mateřství slovy: „Aj, děvka Páně, staniž mi se podle slova tvého".[4])

Podle zbožné víry veškerého katolického světa, učinila Blahoslavená Panna již v útlém mládí v chrámě Jerusalémském slib věčného panenství, jímž se úplně Bohu a jeho službě pro celý život zasvětila. Jen tak vysvětliti lze otázku položenou andělu, když jí anděl Páně zvěstoval, že se má státi Matkou Boží: „Kterak se to stane, poněvadž já muže nepoznávám?[5])

[1]) Mat. 1, 18, sqq.
[2]) Ibid. 23.
[3]) Luk.
[4]) Luk. 1, 38.
[5]) Luk. 1, 34.

Netušila, k jaké důstojnosti odvěčným úradkem Božím byla předurčena. V chrámě vyrostla v pokoře k povolání tak vznešenému, jakého se nikdy lidské bytosti nedostalo a nedostane. Když se naplnili časové, na jejichž konci měl Syn Boží se státi člověkem, aby svou smrtí na kříži vykoupil člověčenstvo z hříchu a otroctví jeho, tu sestoupil ve svatyni jejího panenského lůna a učinil ji Matkou svou, jak Bůh od věčnosti ustanovil a skrze proroky starozákonné předpověděl: „Když všecko bylo pohříženo v hluboké ticho a noc již vykonala polovici svého běhu, všemohoucí slovo tvé vkročilo s nebe, s trůnu královského do prostřed země".[1]) Slovům těmto rozumí Církev sv. o sestoupení Syna Božího v lůno přesvaté Panny[2]) a tím již hlásá ustavičné panenství Matky jeho.

Ačkoliv panenské početí Matky náleží k nejhlubším tajemstvím naší svaté víry, ve které jest nám v nejhlubší pokoře pro autoritu samého Boha věřiti, přece rozum světlem této víry osvícený může udati různé kongruenční důvody, kterými sice nevystihuje hlubokosti a vznešenosti jeho, ale přece aspoň poněkud poznává nejen jeho shodu s nekonečnou důstojností Syna Božího, nýbrž i jeho nutnost vzhledem k dílu vykoupení člověčenstva.

Sv. Tomáš uvádí pro panenské početí Matky Boží tyto důvody:

1. Poněvadž Kristus jest pravý a přirozený Syn Boží, nebylo Boha Otce důstojno, aby Kristus i jako člověk měl jiného Otce, než Boha samého; jinak by důstojnost Boha Otce přešla na pouhého tvora. Věta tato však žádá místnějšího vysvětlení. Náš katechismus na otázku: „Má-li Ježíš Kristus jako člověk Otce?" odpovídá: „Ježíš Kristus jako člověk nemá Otce". Sv. Tomáš však ve větě uvedené praví, že Kristus i jako člověk nemohl míti jiného Otce, než Boha Otce. Na prvý pohled jest mezi katechismem a sv. Tomášem kontradiktorický spor. Než spor tento ihned zmizí, jakmile si připomeneme rozdíl mezi smyslem reduplikativním a denominativním ve větách: „Kristus jako člověk měl za Otce Otce nebeského" a „Kristus jako člověk neměl Otce". Máme-li Krista na zřeteli in concreto, tedy jako Božskou osobu, v níž subsistuje přirozenost Božská i lidská, pak Kristus jako člověk in concreto, tedy ve smyslu denominativním jest Synem Božím a Bůh Otec jest jeho Otcem. Přihlížíme-li však k jeho přirozenosti lidské ve smyslu abstratkním a reduplikativním, pak ovšem by Kristus, jak praví scholastikové, podle své přirozenosti lidské neměl Otce. Praví-li sv. Tomáš, že bylo Boha Otce nedůstojno, aby měl Kristus jako člověk jiného Otce mimo Boha Otce, pak má na zřeteli Krista jako Božskou osobu, v níž v čase

[1]) Moudr. 18, 14, 15.
[2]) Introit mše sv. na Nový rok.

počala subsistovati přirozenost lidská, tedy jako Bohočlověka, jenž ovšem jako druhá Božská osoba nemohla míti jiného Otce, mimo prvou Božskou osobu, Boha Otce.

2. Neposkvrněného početí z Marie Panny žádá také důstojnost samého Syna Božího jako Slova Boha Otce. A poněvadž Slovo Boží bylo Bohem Otcem pojato a zplozeno beze všeho jeho porušení, slušelo se, aby také podle své přirozenosti lidské beze všeho porušení Blahoslavené Panny v jejím přesvatém lůně se počalo.

3. Tohoto Neposkvrněného početí žádá také důstojnost člověčenství Kristova, ve kterém hříšné porušení naprosto nemohlo míti místa. Neboť právě člověčenství bylo prostředkem, kterým Kristus smazal hříchy světa a přátelství Boží. mu zase zjednal podle slov sv. Jana: „Ejhle Beránek Boží, jenž snímá hříchy světa".

4. Konečně musela Blahoslavená Panna býti a zůstati Pannou při početí Kristově vzhledem k samému účelu vtělení jeho, jež k tomu směřovalo, aby lidé hříšní zásluhou vtěleného Syna Božího se nerodili přisvojenými syny Božími ani z krve, ani z vůle těla, ani z vůle muže, nýbrž ze samého Boha, jenž jim tímto obrodem a přerodem uděluje přirozenost podobnou své přirozenosti a tak je rodí jako syny své.[1])

Nauka, že Blahoslavená byla vždy Pannou, hlásá jednomyslně Božská Tradice.

Všechna nejstarší Symbola Církve sv. nazývají Marii vždy jen Pannou Marii. Již Symbolum apoštolské praví: „Jenž se počal z Ducha Sv., narodil se z Marie Panny". Ještě význačněji nazývají ji Symbola řecká: „ἀειπαρθένος" (ustavičnou Pannou). V liturgiích latinských stojí v kommemoraci (vzpomínce) svatých na prvém místě: „Inprimis gloriosae semper virginis Dei genetricis Mariae", a v liturgiích řeckých: „ἐξαιρέτως τῆς παναγίας, ἀχράντου καὶ ὑπερευλογεμένης ἐν δόξου δεσποίνης ἡμῶν, θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας" (obzvláště přesvaté, neporušené a nade všecky tvory požehnané, slavné Paní naší, Bohorodičky a ustavičné Panny Marie).

Ss. Otcové vysvětlují proroctví Isaiášovo: „Aj, panna počne atd." jednohlasně v plnoznačném smyslu o věčném panenství Matky Boží. A mimo to nazývají Matku Boží vždy jen Pannou, jež jako Panna počala a porodila Syna Božího a Pannou zůstala.

Tak nazývá sv. Ignác Krista „v pravdě zrozeného z Panny" (γεγενημένον αληθῶς ἐκ Παρθένου).[2]) O ustavičném panenství jedná sv. Justin ve své první Apologii, ve které dokazuje, že proroctví Isaiášovo o početí a porodu Panny se vyplnilo na Blahoslavené Panně, jak již evangelista Lukáš potvrzuje. V 33. hlavě této Apo-

[1]) Sv. Tom. III., qu. 28, art. 1.
[2]) Epist. ad Smyrn., cap. 1 (opera cit. tom. I., n. 82).

logie píše: Co se zdálo lidem k víře nepodobným ba zhola nemožným, předpověděl Bůh skrze proroka, aby, až se tak stane, nejen nebylo víře na závadu, nýbrž právě proto, že bylo předpověděno, ji posilnilo ..." „Aj, panna počne", znamená, že panna bez součinnosti mužovy počne. Neboť kdyby byla počala obcováním s mužem, již by nebyla Pannou. Než moc Boží zastínila ji, aby neporušíc svého panenství stala se Matkou. A na důkaz uvádí slova anděla Páně, jimiž Blahoslavená Panna byla zbavena všech pochybností, jak se může státi Matkou, muže nepoznávajíc.[1])

Sv. Epifanius apostrofuje Antidikomarianity: „Kdo se kdy a ve kterém věku odvážil vysloviti jméno Maria a nepřipojiti ihned ke jménu tomu: Panna?[2]) A jako Epifanius hájil panenství Matky Boží proti Antidikomarianitům, tak ho hájil také Origenes proti filosofu Celsovi, jenž tvrdil, že prý v nauce Kristově jsou obsaženy mnohé nesmysly a na prvém místě uvádí, že prý Kristus o sobě tvrdil, že se narodil z Panny.[3]) Když později Jovinián popíral panenství Matky Boží při porodu, tu vystoupiv proti němu se vší rozhodností sv. Ambrož dokázav mu, že proroctví Isaiášovo (7, 14) neobsahuje toliko neporušeného panenství Matky Boží při početí, nýbrž také při porodu. A na dotvrzení svého důkazu uvádí výrok proroka Ezechiela, jenž praví: „Brána tato bude zavřena; nebudeť otvírána a nikdo nepůjde skrze ni: Neboť Hospodin Bůh israelský vešel skrze ni, i bude zavřeno".[4])

Podobně jako sv. Ambrož hlásají panenství Matky Boží při početí také sv. Jeroným, Augustin, Lev I., Fulgentius, Řehoř Nyssejský, Cyrill Alexandrijský, Jan Damašský.[5])

b) Matka Boží zůstala Pannou také při porodu.

Ačkoliv početí Blahoslavené Panny z Ducha Sv. a její panenské těhotenství jest hlubokým tajemstvím naší sv. víry, nepůsobí přece našemu myšlení žádných obtíží. Neboť jest nejen článkem víry, nýbrž i pravdou rozumovou, že Bůh jako „causa prima" může sám neprostředně vykonati všecka díla, která jinak podle nynějšího řádu přírodního konají pravidelně stvořené bytosti jako „causae secundae". A proto rozum náš vírou osvícený zcela dobře chápe zjevený děj, že Nejsvětější Trojice sama vytvořila v lůně přeblažené Panny lidské tělo Krista Pána a touto svou neprostřední činností vykonala dílo, které jinak podle přirozeného řádu přísluší muži. Poněvadž však tento neprostřední tvůrčí kon co do svého činného principu jest Bůh sám, proto ho, jako každý jiný tvůrčí kon, co do jeho vnitřní bytnosti nechápeme a v tomto

[1]) Ibid. p. 190.
[2]) Haer. 78, 6. Migne 42, 705.
[3]) Contr. Cels. 1, 1, n. 28. Migne 11, 714.
[4]) 44, 2.
[5]) Cf. Petav. De Incarn. 14, 5.

smyslu jest nám, i když jsme jeho skutečnost ze zjevení Božího poznali, hlubokým tajemstvím. Než ještě větším tajemstvím jest nám zjevená pravda, že panenství Matky Boží ani při porodu a porodem nebylo porušeno, tak že Maria Panna, jako byla Pannou při početí a před porodem, zůstala také Pannou i při porodu.

Než tu nastává předůležitá otázka, jak jest možno srovnati panenství s porodem, jenž otvírá život matčin a tím eo ipso ruší její panenství. Než tu nelze spustiti se zřetele, že celý průběh početí a narození Páně z Marie není toliko nadpřirozený v širším slova smyslu, nýbrž přímo zázračný, přesahující všechen obor sil přírodních a činností jejich. Panenský porod Marie Panny jest v životě pokolení lidského děj naprosto ojedinělý, jenž nikdy neměl a nebude míti druhého děje, sobě rovného. Jen Maria Panna porodila Syna Božího člověkem učiněného a neporušila při tom panenství svého.

Jelikož duše Krista Pána od prvého okamžiku početí, kdy byla s tělem spojena a k unii hypostatické s druhou Božskou osobou povýšena, požívala blaživého patření na tvář Boží, mělo také tělo jeho právo na všechny vlastnosti těl oslavených a mezi těmito také na jemnost či subtilnost, pro kterouž nebylo podrobeno překážkám, které hmota každému tělu přirozeně klade v cestu. A jako Kristus při svém vzkříšení vstal z uzavřeného hrobu jako po svém z mrtvých vstání prošel svým oslaveným tělem dveřmi večeřadla, ve kterém byli apoštolové shromážděni, tak vyšel z lůna mateřského bez jeho otevření a porušení. Zázračný tento děj nepůsobí rozumu našemu žádných obtíží. Této zázračné výsady Blahoslavené Panny žádá nezbytně nekonečná důstojnost, velebnost a vznešenost jejího Božského Syna, jenž nemohl připustiti, aby jeho nebeská Matka početím a zrozením jeho pozbyla nějaké přednosti a dokonalosti, která jí jako Matce Boží a Panně příslušela. A proto Duch Sv. jako chránil při početí Syna Božího jejího panenství, tak ho chránil i při jeho narození.

Nejjizlivějším odpůrcem toho věročlánku ve 4. století byl pověstný Jovinián, kterého proto sv. Jeroným nazývá „Epikurem mezi křesťany". Joviniána prohlásil za kacíře a odsoudil jeho kacířskou nauku papež Siricius na římské synodě konané r. 390, k níž rok na to (391) přistoupila synoda sv. Ambrožem do Milána svolána, která prohlásila, že na hříšném bezcestí se ocitají všichni ti, kteří tvrdí, že Panna počala, ale že Panna neporodila... Nechtějí-li již věřiti nauce kněží, ať aspoň věří výrokům Kristovým a symbolu apoštolskému, jež vyznává: narodil se z Marie Panny. Symbolum toto Církev římská zachovávala a zachovává stále beze změny.[1]) Symbolum sv. Epifania, které na Východě katechumeni vyznávali, praví ještě význačněji, že Kristus pro nás a pro spásu naši se vtělil, t. j. že se narodil z Marie

[1]) Cf. Pohle, l. c. p. 311.

ustavičné Panny (ex Maria semper virgine ἐκ τῆς ἁγίας Μαρίας τῆς ἀειπαρθένου). Že se Kristus narodil z Marie Panny, hlásá také tak zvaná „Fides Damasi" ze 4. století.[1]) A papež Lev I. praví ve svém listu proti Eutychetovi (r. 449), že neporušené panenství Blahoslavené Panny neznající žádostivosti přichystalo tělo Kristu Pánu.[2]) Rovněž synoda lateránská (r. 649) prohlásila, že Slovo sestoupilo s nebe a se vtělilo z Ducha Sv. a Marie ustavičné Panny a stalo se člověkem.[3]) Bludy Petri Joannis Olivi (De incarnatione) zavrhl sněm viennský (1311—1312) a prohlásil, že Kristus přijal v lůně panenském tělo oživené rozumnou duší v jednotu své Božské osoby.[4]) Bludy sociniánské a mezi nimi též bludy popírající ustavičné panenství Marie Panny odsoudil a zavrhl papež Pavel IV.[5]) a Kliment VIII.[6])

α) Důkaz z Písma sv.:

Z výroků Písma sv., které jsme uvedli pro panenství Matky Boží při početí, plyne také neporušenost jejího panenství při porodu. Tak prorok Isaiáš nepraví toliko: „Aj, panna počne", nýbrž ihned připojuje: „a porodí Syna a nazváno bude jméno jeho Emmanuel". A sv. Matouš dokládá, že toto proroctví vyplněno v obojím tomto směru při početí a porodu Blahoslavené Panny, slovy: „Toto všecko se stalo, aby se naplnilo, což pověděno bylo od Pána skrze proroka řkoucího: aj, panna bude míti v životě a porodí syna a nazvou jméno jeho Emanuel".[7])

β) Důkaz z Tradice:

Že Blahoslavená Panna zůstala Pannou i při porodu, učí jednomyslně všichni nejstarší ss. Otcové. Tak píše sv. Justin: „Neměl-li ten, o němž mluví Isaiáš (7, 14), se naroditi z Panny, kdož jest pak ten, o němž Duch Sv. zvolal: Ejhle, Hospodin sám dá nám znamení: aj, panna počne v životě a porodí syna? Neboť kdyby tento podobně jako všichni ostatní synové prvorození měl se naroditi z lože manželského, proč pak potom pravil Bůh, že sám dá znamení, jež není společno všem ostatním prvorozeným synům lidským... Vy však (Židé) se odvažujete vyvraceti výklady (tohoto proroctví), které podali o něm vaši předci, kteří žili v zemi Ptolomea, krále egyptského, tvrdíce, že Písmo sv. nemá smyslu, jak oni vysvětlovali: „Aj, panna bude míti v životě", jako by bylo něčím mimořádným,

[1]) Denzinger 16.
[2]) Denzinger 144.
[3]) Ibid 255.
[4]) Ibid 480.
[5]) Ibid 993.
[6]) Konstituci Pavla IV. potvrdil Kliment VIII. brevem „Dominici gregis", z 3. února 1603.
[7]) Mat. 1, 23.

když matka ze spojení s mužem porodí, což činí všecky mladší ženy mimo ty, které jsou neplodné".[1]) Podobně vysvětluje proroctví Isaiášovo (7, 14) sv. Jan Zlatoústý, když píše: „Kdyby nebyla pannou, nebyl by porod její znamením (zázrakem). Neboť znamení musí řadu zjevů přírodních a pravidelný běh přírody převyšovati a býti něčím neobyčejným a mimořádným, aby upoutalo pozornost těch, kteří je vidí a slyší... Něčím neobyčejným nebylo by však znamení, kdyby se skrývalo v obyčejných zjevech přírodních. Kdyby tedy byla řeč o ženě, která podle pravidelných zákonů přírodních rodí, pak by nebylo možno pochopiti, proč by se nazývalo znamením, které se denně opakuje".[2]) A sv. Augustin: „Panna porodila, poněvadž Panna počala. Neporušená porodila, poněvadž necítila při početí smyslné rozkoše. Toť zázrak v obojím tomto směru. Bez porušení stala se těhotnou, a při porodu zůstala panenskou Rodičkou".[3]) Zcela zřejmě hlásá panenský porod Blahoslavené Panny také sv. Řehoř V.: „Ono tělo Páně vkročilo k učedníkům zavřenými dveřmi, které také svým narozením vyšlo a objevilo se zrakům lidským ze zavřeného života Blahoslavené Panny. Což tedy divného, pak-li ze zavřeného lůna panenského vyšel smrtelný ten; jenž po svém vzkříšení zavřenými dveřmi vstoupil k apoštolům oslavený".[4]) A sv. Tomáš na důkaz kongruence zázračného narození Krista Pána z panenské Matky praví: „Kristus chtěl tím způsobem dokázati pravdivost svého těla, aby zároveň také osvědčil své Božství. A proto spojil podivuhodnou vznešenost s nízkostí. Na důkaz, že má pravé lidské tělo, narodil se ze ženy, a na důkaz, že jest zároveň Bohem, narodil se z Panny".[5])

Jasně a vystižně dokazuje panenství Matky Boží při porodu římský katechismus, když praví: „Jako samo početí povznáší se nad řád přirozený, tak i porod jest děj zcela Božský. Neboť nelze pomysliti nic podivuhodnějšího nad to, že Kristus se narodil z Matky bez újmy jejího mateřského panenství, podobně jako později vyšel z hrobu zavřeného a zapečetěného a k apoštolům přišel zavřenými dveřmi, aneb abychom obdobu uvedli z věcí přírodních, které denně můžeme pozorovati, jako paprsky sluneční pronikají skelnou hmotu a jí žádným způsobem nelámou a neruší, podobně, ano mnohem vznešenějším způsobem Kristus narodil se z lůna matčina beze všeho úrazu jejího mateřského panenství".[6])

[1]) Contra Tryph. Op. cit. tom. I., cap. 84, p. 314.
[2]) Migne tom. 57, p. 83.
[3]) Serm. 21. De temp.
[4]) Hom. 26 in Evang.
[5]) III. qu. 28, art. 2.
[6]) P. 1, cap. 4, n. 8.

Z neporušenosti panenství Matky Boží při porodu nutně plyne, že Blahoslavená Panna porodila Syna svého beze všech porodních bolestí, jimž všecky ostatní matky přirozeně rodící za trest viny své prvé rodičky jsou podrobeny podle výroku Hospodinova: „V bolesti roditi budeš děti".[1]) Poněvadž Blahoslavená Panna byla prosta hříchu prvotního, nemohla býti stížena jeho následky a tresty, k nimž, jak Písmo sv. výslovně praví, porod s bolestmi spojený náleží. Toť nauka mezi ss. Otci a theology obecná. Tak praví sv. Jan Damašský: „Narození (Krista Pána z Marie Panny) nepředcházela žádná smyslná rozkoš, ani nenásledovala bolest při porodu".[2])

A sv. Bernard, tento veliký ctitel a velebitel výsad a ctností, jimiž se Matka Boží stkvěla, praví: „Komu by se mohl Kristus zdáti drsným a příkrým, jenž ani sv. Matce při svém narození nezpůsobil žádné obtíže a žádného porušení? O těch nových zázraků! Počat byl bez poskvrny, narozen bez bolesti matčiny. V Blahoslavené Panně změněna jest naše kletba Evou zaviněná; porodila Syna svého bez bolesti. Tak se proměnila kletba v požehnání".[3])

A s naukou ss. Otců a theologů jest za jedno Církev sv. Tak pěje ve svých Officiích: „Nesciens Mater Virgo virum peperit sine dolore Salvatorem saeculorum". Sv. Tomáš dokazuje tuto výsadu Matky Boží těmito důvody: Porodní bolest matčinu působí otvor chodeb (meatuum), kterými dítko z lůna mateřského na světlo vychází. Kristus vyšel ze zavřeného života matčina a proto při jeho narození nebyla ona chodba násilně porušena. A poněvadž při jeho narození nestala se porucha ústrojů matčiných, proto také Matka nejen necítila vůbec žádných bolestí, nýbrž oplývala velikou rozkoší, poněvadž porodila člověčenstvu Boha a člověka podle slov proroka Isaiáše řkoucího: „Pučeti bude (jako lilium) a plesati radujíc se a chválíc".[4]) Někteří bohoslovci hledí tuto výsadu Matky Boží dokázati ze samého Písma sv., které praví, že Blahoslavená porodivši Syna svého prvorozeného obvinula ho plénkami a položila do jeslí, poněvadž v hospodě místa nenalezli.[5]) Ze slov těchto podle příkladu sv. Jeronýma dovozují, že Blahoslavené Panně při jejím porodu nepřisluhovala žádná porodní pomocnice a žádná jiná žena jí neošetřovala, jak se při slehnutí každé matky obyčejně děje. Na tuto okolnost upozorňuje sám sv. Tomáš na místě právě uvedeném na důkaz, že Kristus neporušil při svém narození matčiných orgánů, nýbrž zázračně z jejího neporušeného života vyšel a proto jí žádných bolestí nezpůsobil.

Není sice dosud formálně prohlášeno za věročlánek, že Blaho-

[1]) Gen. 3, 16.
[2]) De fide orthod. lib. 4. cap. 14, opp. cit. p. 276.
[3]) Serm. 4, In vigil. Nativ. Domini. Opp. tom. II. p. 25.
[4]) Is. 35, 2. Sv. Tom. III. qu. 35, art. 6.
[5]) Luk. 2, 7.

slavená Panna bez bolesti porodila Syna svého. Ale pravda tato souvisí tak těsně s věročlánkem, že Matka Boží zůstala Pannou i při porodu, že nelze ji naprosto bez popření samého dogmatu bráti v pochybnost. Mimo to jest tu také míti na zřeteli, že porodní bolesti jsou trestem, kterému byla podrobena Eva a s ní všecky rodící matky za hřích přestoupení přikázání, daného jí a Adamovi v ráji samým Bohem, jenž k ní po spáchaném hříchu pravil: „V bolesti roditi budeš“.[1]) Poněvadž Matka Boží byla zvláštní milosti Boží uchráněna hříchu prvotního, nemohly ji také stihnouti následky tohoto hříchu, k nimž také, jak výslovně praví Genese, náležejí bolesti porodní.

Život Blahoslavené Panny vymyká se vůbec ze zákona, kterému jsou všecky ostatní lidské matky podrobeny. Bez porušení panenství počala Syna Božího, který po úplné vyspělosti v lůně jejím zázračně z něho vyšel, nedotknuv se její panenské integrity a proto také nezpůsobil jí při tomto východu ani nejmenší bolesti. Vše se tu dělo mimořádně a zázračně. Jaké bylo zázračné početí Syna Božího zázrakem, tak bylo zázrakem i jeho narození.

c) Blahoslavená Panna zůstala Pannou i po porodu.

Jako jest formálním článkem víry, že Blahoslavená Panna jako Panna počala a porodila svého Božského Syna, Boha a člověka, tak jest věročlánkem, že zůstala Pannou i po porodu, takže mimo Ježíše Krista, Syna svého prvorozeného a jednorozeného, v naprostém smyslu neměla jiných dítek.

Ss. Otcové a po jejich příkladu i theologové uvádějí na důkaz místa samého Písma sv. Tak se jednomyslně dovolávají ze Starého zákona výroku proroka Ezechiela, jenž praví: „I řekl Hospodin ke mně: Brána tato bude zavřena: nebude otvírána a nikdo nepůjde skrze ni: Nebo Hospodin Bůh israelský všel skrze ni, i bude zavřena“.[2])

Podle slovného smyslu tohoto místa má prorok na mysli bránu chrámu jerusalémského, vedoucí do síně kněžské, skrze kterou mimo kněze nesměl žádný jiný člověk vstoupiti a která se sice také pro krále otvírala, nikoliv však za tím účelem, aby skrze ni vstoupil do síně kněžské, nýbrž aby při slavné bohoslužbě v ní zasedl a patřil na oběti, které kněží v „atriu sacerdotum“ Bohu přinášeli. Než ss. Otcové a po nich theologové rozumějí ve smyslu allegorickém touto branou panenské lůno Matky Boží, skrze které měl jediný Syn Boží na svět vkročiti.

Tak píše sv. Jeroným: „Velmi případně rozumějí (předešlí ss. Otcové) zavřenou branou Marii Pannu, která byla Pannou před porodem a Pannou i po porodu zůstala... Bylať ustavičnou Pannou na zahanbení těch, kteří se domnívají, že po narození Spasitelově měla s Josefem také

[1]) Gen. 3, 16.
[2]) Ezech. 44, 2.

ještě syny".[1]) A sv. Augustin se táže: „Což jiného znamená zavřená brána v chrámu Páně, než že Maria zůstala vždy Pannou neporušenou? A jaký jiný smysl mají slova: „a nikdo nepůjde skrze ni", než že Josef jí nikdy nepozná? A slova: „bude zavřena", než že Maria jest Pannou před porodem, při porodu a po porodu?"[2]) Sv. Řehoř Nyssejský rovněž hájí této přednosti Matky Boží, když píše: „Poslyš cudného hlasu Panny; Anděl ji zvěstuje porod, ona však trvá na svém panenství a dává přednost své neporušenosti před zvěstí andělskou: Ejhle počneš a porodíš Syna a nazveš jméno jeho Ježíš. Poněvadž však mé Bohu zasvěcené tělo jest mi nedotknuté a neporušené Bohu jako nějaký posvátný dar obětovati, proto, ačkoliv jsi anděl, ačkoliv s nebe přicházíš, ačkoliv to, co mi zvěstuješ, převyšuje přirozenost lidskou, není mi přece dovoleno, abych muže poznala. Jak budu bez muže Matkou? Josefa znám jen jako ženicha, jako muže ho nepoznávám".[3])

Mimo výrok Ezechielův, který v allegorickém smyslu za souhlasu samé Církve sv. všichni ss. Otcové vysvětlují o ustavičném panenství Blahoslavené Panny, vysvítá také tato její výsada aspoň nepřímě z některých míst Písma sv. Nového zákona.

Že Matka Boží po narození Krista Pána neměla již jiných synů, jest nutně dovozovati z jejich slov pronesených k andělu Páně, jenž ji zvěstoval, že se má státi Matkou Páně. Pravila k němu: „Kterak se to stane, poněvadž já muže nepoznávám?"[4]) Slova ta předpokládají, že Blahoslavená Panna se Bohu zasvětila slibem ustavičné čistoty. A složila-li slib tento, o čem nelze pochybovati, poněvadž uvedené otázky její nelze jinak vysvětliti, pak jest naprosto vyloučeno, že by mohla míti mimo Syna Božího člověkem učiněného ještě také po jeho narození jiné toliko lidské syny. Nepoznávala-li muže, pak ho nepoznávala naprosto, tedy nejen při početí a porodu, nýbrž i po porodu.

Dále plyne panenství Matky Boží i po porodu Syna Božího ze slov Kristových, kterými před svou smrtí na kříži zvolil a jí přidělil za syna svého miláčka sv. Jana. „Mulier, ecce filius tuus".[5]) Kdyby byla Blahoslavená Panna měla také ještě jiné přirozené syny, které se sv. Josefem zplodila, pak by bývalo zcela přirozeno, aby si byl jeden z nich po smrti Kristově ji vzal k sobě a o ni synovsky se staral. Místo toho však jí Kristus na místě svém určuje za syna sv. Jana a Janovi ji za Matku.

Když ve IV. století Jovinián, Helvidius, Bonosus a sekta Antidikomarianiatů (řecky ἀντίδικοι Μαρίας) popírali panenství Matky

[1]) Comment. in Ezech. 44.
[2]) Serm. 14, de Nativ. Dom.
[3]) Orat. de Nativ Christi, Apud Alb. a Bulsans (Gottfried a Graum). Inst. Theol. Dogm. I. tom. Oenip 1893, p. 788 sq.
[4]) Luk. 1, 34.
[5]) Jan 19, 26.

Boží po porodu, hájili všichni tehdejší ss. Otcové, jako Jeroným, Ambrož, Augustin se vší rozhodností této přednosti Blahoslavené Panny. Sv. Jeroným vydal proti Helvidiovi zvláštní spis, sv. Ambrož hájil ustavičného panenství, tedy i po porodu ve svém díle „O poučení panen" (De institutione virginum, obzvláště v 5. hlavě a sledd.) a sv. Augustin dovozuje ze slov Blahoslavené Panny: „poněvadž muže nepoznávám", že učinila slib věčné čistoty. A i jinak se zmiňuje o panenství jejím po porodu častěji ve svých řečích a traktátech.

Nazývá-li sv. Lukáš[1]) Krista Pána „prvorozeným" Synem Marie Panny, pak tímto slovem praví, že před Kristem neporodila jiného Syna. Tím však nikterak netvrdí, že po Kristu měla také ještě jiné syny. Slovem: „prvorozeným", vyjadřuje jen jeho zvláštní přednost a důstojnost, která prvorozenému synu, i když byl jednorozený, příslušela.

Ss. Otcové vyvracejí také všecky námitky, které odpůrci proti věčnému panenství Matky Boží činí. Také píše sv. Jeroným o sv. Josefu, že byl spíše ochráncem Blahoslavené Panny, než jejím manželem. A ke slovům sv. Matouše: „Prve, než se sešli, nalezena jest těhotná z Ducha Sv.", praví: „Ačkoliv částice: „prve" odnáší se často k tomu, co následuje, přece někdy znamená to, co předchází... Když na př. pravíme: Helvidius prve, než činil pokání, zemřel, nenásleduje z toho, že po smrti činil pokání, poněvadž po smrti není již místa k pokání podle slov žalmisty Páně, řkoucího: „Neboť není v smrti, kdo by pamětliv byl tebe: v pekle pak kdož tě bude oslavovati".[2])

Praví-li tedy evangelista: „Prve než se sešli", tím jen vyjadřuje čas předchozí před sňatkem, tak že ta, jež byla dříve nevěstou, počala býti na to ženou. Z toho však nenásleduje, že Josef s Marii Pannou po narození Ježíše Krista se sešli. A totéž platí o smyslu slov téhož evangelisty: „A přijal manželku svou, ale nepoznal jí, až porodila Syna svého prvorozeného a nazval jméno jeho Ježíš".[3])

K těmto slovům podotýká sv. Jeroným: „V Písmě sv. částice „až" (donec) značí někdy určitý čas, někdy neurčitý, jako když Spasitel praví k apoštolům: „A aj, já s vámi jsem po všechny dny až do skonání světa".[4]) Což po skonání světa opustí Kristus své učedníky? Aneb když praví žalmista: „Řekl Hospodin k Pánu mému: „Seď na pravici mé, dokavadž nepoložím (až položím) nepřátel tvých za podnoží nohou tvých",[5]) což Kristus přestane seděti na pravici Boha Otce, až položí nepřátelé za podnoží Boha Otce?"[6])

[1]) 2, 7. — [2]) Žalm 6, 6. — [3]) Mat. 1, 24, 28.
[4]) Mat. 28, 20.
[5]) Žalm 109, 1.
[6]) Contr. Helved., cap. 19.

Evangelista tedy uvedenými slovy jednoduše tvrdí, že sv. Josef s Blahoslavenou Pannou se nesešli před narozením Krista Pána, z čehož naprosto nenásleduje, že se po narození jeho sešli. Že se ani potom nesešli, plyne, jak jsme viděli, aspoň nepřímo z jiných míst Písma sv., nade vši pochybnost však z Božské Tradice, která vždy ustavičné panenství Blahoslavené Panny, tedy i panenství po porodu, jednomyslně hlásala a proti všem kacířům ho se vší rozhodností hájila.

Pro panenství Matky Boží po porodu uvádí sv. Tomáš tyto kongruenční důvody:

1. Tohoto panenství žádala důstojnost samého Krista. Jako byl podle své Božské přirozenosti jednorozeným Synem Božím, tak se slušelo, aby podle své lidské přirozenosti byl jediným a proto prvorozeným a jednorozeným Synem své nebeské Matky. Jako se Kristus o své vtělení a narození z Marie Panny nemohl sdíleti se žádnou jinou bytostí lidskou, tak také Blahoslavená Panna nemohla mimo Krista učiniti žádného syna účastným svého Mateřství.

2. Panenství Matky Boží po porodu žádala také důstojnost Ducha Sv. Ten, jenž přichystal v lůně Blahoslavené Panny svatyni, v níž se Syn Boží počal, po devět měsíců žil a z níž vyspěv v člověka schopného samostatného života se zrodil, nemohl vzhledem k své nekonečné svatosti připustiti, aby v této nebeské svatyni pro Syna Božího zvláště připravené a vyzdobené zaujala místo jiná lidská bytost. Téměř nekonečná důstojnost svatého lůna Matky Boží činí zhola a naprosto nemožným každému tvoru vstup do této svatyně.

3. Také se s důstojností a svatostí Matky Boží nedá srovnati, aby po narození Syna Božího měla ještě jiné syny a tak své ustavičné panenství porušila. Do nebeského poměru mezi Blahoslavenou Pannou a jejím Božským Synem jest nemožno i při živé víře jen přibližně se vmysliti. Ale uvážíme-li, že Blahoslavená Panna ve svém Synu, jehož až do nastoupení jeho veřejného úřadu měla stále na očích, viděla nejen člověka, jemuž jako Matka dala život, nýbrž i svrchovaného Boha, jenž ji nejen stvořil, nýbrž beze všech jejích zásluh vyvolil za svou Matku a ozdobil všemi nebeskými milostmi a dary přiměřenými jejímu Božskému Mateřství, pak nemůžeme Blahoslavené Panny jinak si představiti a mysliti, než jako stále pohříženou nejhlubší kontemplací v samu přirozenost Božskou. V této kontemplaci myslila jen na Božského Syna svého a jen jeho milovala. A myslila-li a milovala-li při tom ještě nějakou jinou bytost, pak tak činila jen pro Božského Syna svého, poněvadž věděla, že jí tak poroučí, neb že si tak aspoň přeje. A proto nelze rozumně ani pomysliti, že by se mohla Matka Boží sdíleti o svou Mateřskou lásku mimo Krista ještě s jinými syny, kterým by chtěla po něm dáti život.

4. Konečně příčí se i důstojnosti sv. Josefa, aby jsa samým Bohem poučen o vyvolení své nevěsty za Matku Boží, žádal na ní později něčeho, co se jejímu vyvolení k této důstojnosti protivilo.[1])

§ 118.

O bratřích Kristových.

Poněvadž jest článkem víry, že Matka Boží zůstala Pannou i po porodu Ježíše Krista, jest také pravdou zjevenou, že mimo Krista neměla jiných synů a že proto Kristus neměl rodných bratří ve vlastním smyslu. Pravda tato jest již v ustavičném panenství Matky Boží obsažena. Ale poněvadž knihy Nového zákona na desíti místech[2]) se zmiňují o bratřích Kristových a také jejich jména uvádějí, ano i o sestrách jeho mluví,[3]) jest nutno o bratřích Kristových zvlášť pojednati a to tím více, jelikož jak protestanti tak i moderní racionalisté a nepřátelé Církve katolické vůbec výroků Písma sv., ve kterých jest řeč o bratřích a sestrách Kristových, se dovolávají na důkaz, že Kristus měl rodné bratry a že sám také, jak aspoň racionalisté tvrdí, byl pouze přirozeným synem sv. Josefem z Marie Panny zplozeným.

V otázce o bratřích Kristových, jest mezi exegety rozeznávati troje mínění.

1. Někteří podle příkladu Helvidia pokládají aspoň apoštola Jakuba Menšího za pravého bratra Kristova sv. Josefem a Pannou Marií po něm zplozeného.

2. Jiní opět se domnívají, že tak zvaní bratři a sestry Kristovi jsou dítkami sv. Josefa z prvého manželství, ve kterém žil dříve než se z Marii Pannou zasnoubil a právoplatné manželství s ní uzavřel. Podle této domněnky nebyli bratři Kristovi jeho vlastními bratry nemajíce s ním ani společné matky ani společného přirozeného otce, nýbrž byli toliko jeho bratřími nevlastními, ba ještě lépe řečeno bratřími legálními, poněvadž jejich otec, sv. Josef, nebyl přirozeným, nýbrž jen legálním otcem Kristovým. Toto mínění se zamlouvalo i některým ss. Otcům a spisovatelům církevním, jako Origenovi, snad i Eusebiovi, sv. Epifaniovi, sv. Hilariovi a Ambrosiastrovi a j.

3. Třetí mínění především sv. Jeronýmem v Církvi latinské hájené a šířené praví, že bratřími Páně jest rozuměti jeho nejbližší příbuzné, tedy jeho bratránky. — Co jest o těchto třech domněnkách čili hypothesích souditi?

ad 1. Prvou hypothesi jest co nejrozhodněji odmítnouti, poněvadž se přímo příčí dogmatu katolickému, podle kterého Matka Boží

[1]) III. qu. 28, art. 3.
[2]) Mat. 12, 46; 13, 15; Mar. 3, 31, 6, 3; Luk. 8, 20; Jan 2, 12, 7, 5; Skutk. 1, 14; II. Kor. 9, 5; Gal. 1, 19.
[3]) Mar. 6, 3.

byla ustavičnou Pannou, tedy také Pannou po porodu Krista Pána. Neboť na tom nezáleží, měla-li se sv. Josefem po Kristu jen jednoho neb více synů. Porodem jen jediného syna po Kristu byla by přestala být ustavičnou Pannou (semper virgo, ἀειπαρθένος).

ad 2. Druhá hypothese, opírající se o apokryfní evangelia sv. Petra a sv. Jakuba, nemá v knihách kanonických žádného základu. Ano evangelické zprávy o mládí Ježíšově jí přímě odporují. Sv. Josef sám s Blahoslavenou nastupují cestu do Betlema, sám s ní hledí spasiti Božské dítko na rozkaz Boží útěkem do Egypta a zase se vrací do Nazareta. Po obětování Božského dítka v chrámě Jerusalémském uvádějí se toliko jejich jména. Ačkoliv z okolností těchto samých nelze nesprávnosti hypothese této nade vši pochybnost dokázati, přece tolik jest jisto, že není v knihách Nového zákona ani jediného kladného dokladu, z něhož by se dalo aspoň s jakousi pravděpodobností dokázati, že tak zvaní bratři Páně jsou syny Josefovými z jeho prvního manželství. A proto „quod gratis asseritur, gratis negatur".

ad 3. Proto zbývá jen nauka sv. Jeronýma, která byla a jest dosud v Církvi sv. obecná, podle níž tak zvaní bratři Kristovi nejsou jeho bratři vlastní a pokrevní, nýbrž jen bratranci. To plyne:

a) ze způsobu rčení Písem ss. a

b) z míst parallelních.

a) Slovo bratr, hebrejsky אח (ach), plur. אחים (achim) znamená v hebrejštině nejen bratra v nejužším a nejvlastnějším smyslu, nýbrž také bratránka, jakož i vůbec každého příbuzného. Tak nazývá Genese[1]) Lota bratrem Abrahamovým, ačkoliv nebyl jeho bratrem, nýbrž jen bratrovcem. A sám Abraham praví k Lotovi, bratrovci svému: „Nechť, prosím, není sváru mezi mnou a tebou ... neboť bratři (אחים) jsme.[2]) A v téže knize nazývá Laban Jakuba bratrem svým, ačkoliv byl jeho strýcem.[3])

A užívání slova אח (ach) ve smyslu širším přešel z hebrejštiny také do Septuaginty, ve které řecké „ὁ ἀδελφός, οἱ ἀδελφοί" znamená rovněž nejen bratra ve vlastním smyslu, nýbrž i každého bližšího a vzdálenějšího příbuzného. A proto z pouhého slova „ἀδελφός" nikterak neplyne, že znamená bratra ve vlastním smyslu, leč by tento smysl byl z kontextu jediné možný.

Za bratry Kristovy uvádí sv. Matouš: Jakuba, Josefa, (Josesa), Šimona a Judu[4]) a tytéž bratry uvádí také sv. Marek.[5]) Z těchto čtyř bratrů Páně byl sv. Jakub apoštolem, což vysvítá z listu ke Galatským, kde sv. Pavel výslovně píše: „Jiného pak z apo-

[1]) 14, 16.
[2]) 13, 8.
[3]) 29, 13.
[4]) Mat. 13, 55.
[5]) Mar. 6, 3.

štolů žádného jsem neviděl, než Jakuba, bratra Páně", (ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ Κυρίου.") Slovo „τῶν ἀποστόλων" má zde vlastní a přesný význam znamenajíc kollegium dvanácti apoštolů, k němuž náležel také sv. Jakub. Částice „εἰ μή" mají zde význam výjimečný a znamenají: „než" neb „mimo". Tím, že sv. Pavel nazývá apoštola Jakuba „bratrem Páně", liší ho od druhého apoštola Jakuba, syna Zebedeova, bratra Janova, miláčka Páně. Sv. Matouš praví v katalogu apoštolů, který uvádí ve svém evangeliu hl. 10. v. 3.: „Jacobus Zebedaei et Joannes frater ejus... et Jacobus Alphaei". Apoštol Jakub, bratr Páně, byl tedy syn Alfeův a proto nemohl býti vlastním a pokrevným bratrem Páně, nýbrž byl jen jeho příbuzným.

Ale také matku bratří Páně můžeme ze ss. evangelií poznati. Přihlédněme k místům, na kterých ss. evangelisté činí zmínku o ženách, které při ukřižování Páně stály pod křížem. Sv. Matouš píše: „Byly tu také ženy mnohé..., mezi nimiž byla Maria Magdalena a Maria, matka Jakubova a Josefova a matka synů Zebedeových",[1]) a sv. Marek: „Byly pak tu i ženy zdaleka se dívajíce, mezi nimiž byla Maria Magdalena a Maria Jakuba Menšího a Josefova (Josesova) matka a Salome".[2]) A sv. Jan: „Stály pak u kříže Ježíšova Matka jeho a sestra matky jeho Maria (manželka) Kleofášova (Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ) a Maria Magdalena".[3])

Z těchto míst plyne:

α) Že Maria (manželka) Kleofášova jest jedna a táž osoba, která u synoptiků se nazývá: Maria, matka Jakuba (Menšího) a Matka Josefova, a β) že Maria Kleofášova, sestra Matky Krista Pána a matka Jakubova a Josefova, jest také matka dvou ostatních bratří Páně, totiž matka Judova a Šimonova.

A proto bratři Páně: Jakub Josef (Joses), Juda a Šimon nejsou vlastními a pokrevními bratry Páně, zplozenými sv. Josefem z Blahoslavené Panny, nýbrž jsou synové sestry Matky Boží a a Kleofáše, a proto jsou jen příbuznými Páně. Na důkaz této pravdy upozorňují slovutní katoličtí exegetové (jako Cornely) na etymolickou totožnost jména Kleofáš (Κλωπᾶς) a Alfeus, tvrdíce, že jména ta jsou toliko různou transkripcí hebrejského jména: „Chalpai". Synoptikové prý vyslovují jméno to podle obyčeje Jerusalémského mírněji, tedy: „Alfeus", kdežto sv. Jan následuje výslovnost tvrdší, jaké se užívalo v Galilei, a nazývá ho Kleofášem.

Na tuto totožnost jmén: Kleofáš a Alfeus upozornil již sv. Jan Zlatoústý. A moderní exegetové katoličtí shodují se v názoru, že slovo „Κλεοπᾶς" (Kleofáš) jest pouhou zkráceninou slova: „Κλεόπατρος". Názor tento lze beze všeho připustiti, poněvadž

[1]) Mat. 27, 55.
[2]) Mar. 15, 40.
[3]) 19, 25.

podle obyčeje tehdejší doby často mívali Židé vedle svých židovských jmén také ještě jména řecká.

V těchto názorech bezmála všichni exegetové katoličtí souhlasí.

Obtíž však působí otázka, v jakém stupni jsou tak zvaní bratři Páně s ním spřízněni. Tu i katoličtí exegetové jsou různého mínění.

1. Sv. Jeroným a s ním mnozí theologové se domnívají, že bratři Kristovi jsou synové Marie, ženy Kleofášovy čili Alfeovy, sestry Blahoslavené Panny, a proto bratranci Kristovi.

Ačkoliv Marii, manželku Kleofášovu či Alfeovu, nazývá Písmo sv. sestrou Matky Boží, přece není možnost vyloučena, že nebyla její vlastní sestrou, nýbrž jen sestřenicí. Neboť nelze předpokládati, že by dvě dcery jedné a téže rodiny měly úplně totéž jméno a to již z praktických důvodů, poněvadž by se při stejném jménu nedaly od sebe rozeznávati. A jako u Židů slovo „אח“ (ach, řecké ἀδελφός; bratr) znamenalo nejen bratra ve vlastním smyslu, nýbrž i v širším smyslu každého příbuzného, tak lze se vší jistotou předpokládati, že i slovo אחות (achot, řecké ἡ ἀδελφή, sestra) mimo vlastní a obyčejný smysl mělo i smysl širší, znamenajíc každou příbuznou, předně sestřenici. Byla-li Maria, manželka Kleofášova či Alfeova, toliko sestřenicí Matky Boží, pak její synové byli toliko bratranci Páně druhého stupně.

Správnost tohoto názoru potvrzuje samo Písmo sv. Tak praví v I. knize Mojžíšově (24, 60) matka a bratr k Rebece: אחותנו את (achotenu at, ty jsi naše sestra). A kniha Job (42, 11) praví: Přišli k němu (k Jobovi) všichni bratři jeho a všecky sestry jeho (כל - אחיו וכל אחיתיו - kol echov vekol achejotav), což neznamená, že přišli k němu toliko pokrevní bratři a sestry, nýbrž i vzdálenější příbuzní.

2. Jiní zase míní a to dle Hegesippa, že Kleofáš (Alfeus) byl bratr sv. Josefa, takže by manželka jeho byla švekruší (fratria) Blahoslavené Panny. V tomto případě byli by bratři Páně toliko jeho domnělými bratránky (consobrini putativi), poněvadž sv. Josef, bratr Kleofášův, nebyl vlastním, nýbrž jen domnělým otcem Krista Pána. Než tento názor není v Písmě sv. ničím odůvodněn, a proto nezbývá, než dáti přednost výkladu prvému, podle něhož jest Maria Kleofášová jen sestřenicí Blahoslavené Panny a proto její synové toliko bratranci Páně druhého stupně.

Co se týká bratří Páně, tolik jest negativně naprosto jisto, že Kristus neměl žádných vlastních pokrevních bratří. Toť dogmaticky i kriticky stojí nade vší pochybností. Co se však týká positivního rozřešení této otázky, nelze s naprostou jistotou tvrditi, v jakém stupni příbuzenstva stáli tak zvaní bratři Kristovi ke Kristu. Příslušné texty Písma sv. nejsou tak jasné, že by jen je-

diný výklad mohl býti správný. Také Tradice nepodává tak jasných dokladů, z nichž by bylo nutně souditi na stupeň příbuzenství a pokrevenství bratří Páně s Kristem. A proto nezbývá, než držeti se mínění sv. Jeronýma jako pravdě nejpodobnějšího, podle něhož jsou bratři Kristovi synové Marie, sestry aneb snad ještě lépe sestřenice Blahoslavené Panny a Kleofáše čili Alfea a tak bratranci Kristovi buď ve vlastním smyslu (pokrevní v II. st.) aneb bratranci v širším smyslu čili vlastníci (pokrevní v III. stupni).[1])

§ 119.

Blahoslavená Panna Maria byla hříchu dědičného ochráněna.

Smysl tohoto věročlánku.

Jest pravdou zjevenou a Církví sv. formálně za článek víry prohlášenou, že Blahoslavená Panna byla již v prvním okamžiku života svého prosta hříchu dědičného. Pravdu tuto slavně prohlásil za článek víry papež Pius IX. bullou: „Ineffabilis Deus" ze dne 8. prosince r. 1854 slovy: „Definimus, doctrinam, quae tenet, Beatissimem Virginem Mariam in primo instanti suae Conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo reavelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus credendam". (Prohlašujeme, že nauka, která učí, že Blahoslavená Panna Maria v prvém okamžiku svého Početí byla zvláštní milostí a výsadou Boha všemohoucího pro zásluhy Ježíše Krista, Spasitele lidského pokolení, uchována každé poskvrny hříchu dědičného, jest Bohem zjevena a proto také pro všechny věřící předmětem Božské víry).

Než přistoupíme k positivnímu důkazu tohoto dogmatu, jest nám dříve vysvětliti smysl jeho, tak jak v této definici jest obsažen. *a)* Blahoslavená Panna byla prosta viny hříchu dědičného, ano *b)* i vší poskvrny jeho, a to *c)* hned v prvém okamžiku svého početí, *d)* a tohoto hříchu a každé jeho skvrny byla uchována zvláštní ochranou milostí a výsadou Boží, a to *e)* pro zásluhy Ježíše Krista.

a) Blahoslavená Panna byla uchována bez poskvrny hříchu dědičného. Ze všech lidí, kteří náležejí k pokolení lidskému jako jeho členové, jen dvě osoby byly již v prvém okamžiku početí prosty hříchu dědičného, Kristus a jeho Matka, Panna Maria. Kristus byl tohoto hříchu prost jako Božská osoba, jež přijala na sebe přirozenost lidskou a spojila ji se svou Božskou přirozeností v jednotě své Božské osoby, druhé v Nejsvětější Trojici. Jako Božství a hřích jsou naprosto disparátní pojmy, které se s naprostou či metafysickou nutností mezi sebou vylučují, tak

[1]) Podle habilitační přenášky dra K. Skoupého na theol. ústavě v Brně cf. také Pohle l. c. S. 315, F. Lépecier l. c. p. 250 sqq.

Kristus i jako člověk nemohl býti podroben žádnému hříchu, nejen osobnímu, ale ani dědičnému. A poněvadž hřích dědičný přechází jen na ty potomky Adamovy, kteří z jeho semene přirozeným plozením nabývají života, nemohl Kristus, jenž se nestal členem pokolení lidského manželským spojením, nýbrž všemohoucí, mimořádnou a zázračnou působností Ducha Sv., již z této příčiny býti poskvrněn hříchem dědičným. Mimo to byl Kristus také prost hříchu dědičného pro unii hypostatickou, kterou jeho přirozenost lidská stala se přirozeností Božské jeho osoby.

Zcela jiná jest svoboda Blahoslavené Panny od hříchu dědičného. Matička Boží byla počata zcela přirozeným způsobem z manželského spojení sv. Jachima a sv. Anny. A poněvadž se počala ze semene Adamova, byla by se svým početím stala také účastnou hříchu dědičného právě tak, jako všichni ostatní lidé, kdyby jí byl Bůh z tohoto hříchu nevyňal. Blahoslavená Panna naprosto řečeno byla podrobena jako všichni jiní lidé závazku hříchu dědičného.

Bohoslovci rozeznávají v této příčině dvojí závazek: vzdálený a blízký (debitum remotum et proximum). Vzdálený závazek hříchu dědičného záleží v přirozené posloupnosti člověka z Adama, kdežto závazek blízký není než mravním zahrnutím a obsažením vůle každého jednotlivého člověka ve vůli Adamově. Poněvadž Blahoslavená Panna zcela přirozeným způsobem se zrodila ze semene Adamova, nemůže býti pochybnosti, že měla aspoň vzdálený závazek či dluh hříchu dědičného (debitum remotum peccati originalis). A toto „debitum remotum" jí také všichni bohoslovci připisují. Zda-li byla také vázána „debito proximo", čili zda-li její vůle byla mravně obsažena ve vůli Adamově, kterou Adam zákon Boží přestoupil, v tom nejsou theologové za jedno. Někteří tak tvrdí, jiní zase rozhodně popírají.

Jest sice pravda, že mnozí bohoslovci míní, že i Blahoslavená Panna byla podrobena zákonu, kterým Adam svůj hřích učinil hříchem veškerého svého potomstva. Nicméně nemůžeme se nikterak s tímto názorem spřáteliti, poněvadž uvádí Blahoslavenou Pannu přece v jakési mravní spojení s hříchem dědičným, i když skutečnou účast v něm u ní popírá. Definice neposkvrněného Početí bullou „Ineffabilis Deus" žádá sice, že Blahoslavená Panna vzhledem ku svému přirozenému původu ze semene Adamova musila býti podrobena vzdálenému závazku hříchu dědičného, poněvadž by jinak nebyla potřebovala zvláštní výsady Boží, kterou byla tohoto hříchu uchována. Ale z této definice nikterak neplyne, že měla také „debitum proximum" hříchu tohoto, čili že Bůh vůli její, jako vůli každého jiného člověka vložil do vůle Adamovy, ať již Adam přikázání Boží vyplnil aneb je přestoupil. Ostatně přikázání, které Bůh dal Adamovi jako hlavě a zástupci všeho jeho potomstva, a které mělo

míti za následek buď trvalé zachování aneb trvalou ztrátu rajské spravedlnosti pro všecko člověčenstvo, záviselo úplně na svobodné vůli Boží. A touže svobodnou vůlí, kterou Bůh vložil vůli všech lidí do vůle Adamovy, mohl také vůli Blahoslavené Panny z této vůle Adamovy vyloučiti, tak že pak pro ni neplatil zákon, kterým ustanovil, že přestoupení přikázání svého se strany Adamovy bude pokládati za přestupek její.

b) Definice dále praví, že Blahoslavená Panna byla prosta nejen dědičného hříchu vůbec, nýbrž i každé poskvrny jeho. Proto vše, co s tímto hříchem souvisí, buď že z něho plyne aneb zase ke hříchu vede, nemá u ní naprosto místa. Proto byla Blahoslavená Panna prosta α) každé nezřízené žádostivosti, jakož i β) každého i nejmenšího všedního hříchu.

α) Jelikož Blahoslavená Panna neměla na sobě hříchu dědičného, nemohla býti také podrobena jeho následkům, které svou povahou jakýmkoliv způsobem souvisí s hříchem a člověka poskvrňují. A proto musila býti předně prosta každé nezřízené žádostivosti. Nezřízenou čili zlou žádostivostí můžeme rozuměti buď její habituální stav (habitus concupiscentiae, fomes peccati) aneb skutečná hnutí a projevy její (actus concupiscentiae, actus inordinati). A v těchto projevech jest jistý postup, podle kterého jest rozeznávati trojí druh hnutí:

1. hnutí prvoprvá (motus primoprimi), která vznikají v člověku bezděčně, beze všeho spolupůsobení svobodné vůle. Tato hnutí právě proto, že vůle není při nich zúčastněna, nejsou hříchem ve smyslu formálním;

2. hnutí druhoprvá (motus secundoprimi), jež mysl počíná již pozorovati a v nichž na krátkou chvílku se kochá, ač jen nedokonale a neúplně. Poněvadž v těchto hnutích se zúčastňuje jak rozum svým poznáním, tak i vůle svým souhlasem, třeba jen nedokonalým, jsou již hříšná ve vlastním a formálním smyslu, třeba že hřích jejich jest jen všední a lehký;

3. hnutí druhá (motus secundi), která rozum poznává a vůle schvaluje. Hnutí tato jsou hříchem a to podle předmětu, k němuž se vztahují, buď těžkým neb lehkým.

Žádostivost, jakožto habituální stav, nakloňující člověka k hříšným hnutím, napřed prvoprvým, pak k druhoprvým a konečně i k druhým není vlastním hříchem, ale poněvadž z hříchu dědičného pochází a zase k různým hříšným skutkům vede, má na sobě povahu aspoň materiálně hříšnou, a proto nelze od ní poskvrny mravní úplně odmysliti. A jelikož tato nezřízená smyslnost, i když není formálním hříchem, jest přece následkem a trestem hříchu prvotního, proto Blahoslavená Panna, jež jest prosta nejen hříchu dědičného, nýbrž jest i milosti plna, jak později místněji vysvětlíme, musí býti také prosta nezřízené žádostivosti. Z toho však nutně plyne, že každé nezřízené

hnutí, tedy nejen hnutí druhé a druhoprvé, nýbrž i prvoprvé, jest u ní vyloučeno. Neboť kdo nemá potence k hříchu svádějící a při tom jest ještě plností milosti obdařen, nemá také hříchu a to nejen ve smyslu vlastním a formálním, nýbrž i materiálním.

b) Co se týká zlé žádostivosti, mínili dříve někteří theologové, že nebyla v Blahoslavené Panně úplně vyhlazena, nýbrž jen tou měrou vázána (ligata), že se nikdy nejevila, jako na př. byla vázána u Učitele andělského sv. Tomáše. Jiní však theologové učili, že Blahoslavená Panna neměla vůbec zlé žádostivosti, ani ve stavu vázanosti. Žádostivosti této byla v témže okamžiku, ve kterém byla uchována hříchu dědičného, zároveň také uchráněna. Názor tento po prohlášení neposkvrněného Početí za článek víry mezi theology tak zobecněl, že by nyní každá odchylná nauka budila ve veškeré Církvi veliké pohoršení. Proto jest Blahoslavené Panně připisovati nejen bezhříšnost (impeccantiam), nýbrž také nehřešitelnost (impeccabilitatem). Mezi bezhříšností a nehřešitelností jest ten rozdíl, že ona vylučuje jen skutečný hřích, tato však i možnost hříchu. Blahoslavená Panna nebyla jen po celý svůj život bez hříchu i nejmenšího, nýbrž byla prosta i každé možnosti, i sebe menšího a nepatrnějšího hříchu se dopustiti.

Nicméně jest rozdíl mezi nehřešitelností, jaká přísluší Bohu a Bohočlověku, a mezi nehřešitelností Blahoslavené Panny. Ona jest metafysická, tato jen mravní. Bůh nemůže hřešiti pro svou nekonečnou a naprostou svatost, Kristus jako člověk pro hypostatické spojení své lidské přirozeností se svou osobou Božskou. Hřích odporuje vůli Božské. Kdyby tedy Bůh, a totéž platí o Kristu jako Bohočlověku, mohl se dopustiti hříchu, odporoval by sám sobě, a poněvadž každý skutek který Bůh naprosto chce, musí se státi, musil by Bůh každým hříchem se zničiti, což jen pomysliti jest nemožno. V podobném smyslu jsou nehřešitelni andělé Boží a duše svaté, kteří neprostředně na Boha patří. Neboť toto patření naplňuje je takovou láskou k Bohu, že jsou takořka násilně uchvacováni a puzeni plniti ve všem jen vůli Boží.

Jest samozřejmo, že Blahoslavená Panna není tak nehřešitelná, jako jest nehřešitelný Bůh a Kristus, poněvadž nemá ani svatosti Božské, ani není hypostaticky spojena s osobou Božskou, jako Syn Boží člověkem učiněný. Ale také za svého pozemského života nepatřila duše její neprostředně na Boha a proto její nemožnost dopustiti se hříchu musila se také lišiti od nehřešitelnosti, jakou jsou opatřeni andělé Boží a duše blažené v království Božím. Ale nehřešitelnost Blahoslavené Panny nerovná se také nehřešitelnosti prvého člověka před pádem, jemuž, jak bohoslovci míní, nepřísluŝela sice nemožnost hřešiti (non posse peccare), nýbrž toliko pouhá možnost nehřešiti (posse non peccare). Kdybychom Blahoslavené Panně připisovali pouhou možnost nehřešiti, jakou měl Adam, nevystihli bychom úplně možnosti

nehřešiti, jakou byla Bohem opatřena. Neboť Adam ačkoliv mohl nehřešiti, přece zhřešil, kdežto Blahoslavená Panna i této možnosti byla prosta. A tak stojí nehřešitelnost její uprostřed mezi nehřešitelností prvých rodičů a duchových bytostí na Boha neprostředně nazírajících. Prarodiči naši ačkoliv mohli nehřešiti, přece zhřešili, kdežto Blahoslavená Panna nejen mohla nehřešiti, jako oni, ale také skutečně nezhřešila. A poněvadž za svého pozemského života nepatřila na tvář Boží, jako oni blažení duchové, proto možnost nehřešiti nebyla ještě fysickou nemožností hřešiti, jako u oněch duchových bytostí. Proto theologové vykládají nehřešitelnost Matky Boží v tom smyslu, že jí Bůh chránil proti hříchům těžkým darem nikdy nepřerušené setrvalosti (dono perfectae perseverantiae) a proti všedním hříchům darem utvrzení v milosti (dono confirmationis in gratia). Oba tyto dary spojené s darem svobody ode vší nezřízené žádostivosti jest pokládati za neprostřední důvod, proč Blahoslavená Panna nejen měla možnost po veškeren život se nedopustiti ani nejmenšího hříchu, ale také se ho nikdy skutečně nedopustila. Poslední však důvod této její výsady, jako všech ostatních jejích milostí a darů, kterými byla nade všecky duchové tvory, nejen lidi, nýbrž i anděly povýšena, jest obsažen v jejím Božském mateřství. Neboť Bůh byl takořka své vlastní svatosti a důstojnosti povinen, aby dar dokonalé setrvalosti, jakož i dar utvrzení v milosti propůjčil té, z níž Syn Boží měl svou nejčistší a nejsvětější přirozenost lidskou přijati. Měl-li Syn Boží se počati a naroditi jako člověk z lidské matky, pak musila matka ta býti prosta nejen každého i sebe menšího hříchu, nýbrž i každého stínu hříchu, který by jakýmkoliv způsobem na ni buď přímě aneb nepřímě, buď neprostředně aneb jen vzdáleně vrhal nějakou mravní skvrnu. Tuto nehřešitelnost Blahoslavené Panny nejlépe ještě pochopíme, pokud nám slabým a hříšným lidem jest možno pochopiti tuto téměř nekonečnou vznešenost Panny Marie, pak-li si ji představíme a pomyslíme jakožto podobnou nehřešitelnosti samého Syna Božího, tělem učiněného, s tím toliko rozdílem, že tato nehřešitelnost její byla nutným následkem její důstojnosti mateřské, ku které z pouhé dobroty Boží byla určena a povolána, kdežto nehřešitelnost Krista člověka byla již v milosti spojení hypostatického (in gratia hypostaticae uninionis) obsažena.[1])

c) Definice neposkvrněného Početí dále praví, že Blahoslavená Panna byla uchována hříchu dědičného hned v prvém okamžiku svého početí. O smyslu tohoto prvého okamžiku byl mezi theology po celý středověk veden tuhý boj, jehož dozvuky zanikly teprv bullou „Ineffabilis Deus" r. 1854. Abychom porozuměli, oč vlastně v tomto sporu šlo, nezbývá než pojmem početí poněkud obšírněji se zabývati.

Starší theologové rozeznávali dvojí početí: činné a trpné.

[1]) Cf. Pohle, l. c. S. 304f.; Scheeben l. c. § 280.

Početí činné jest úkon, kterým otec a matka smíšením semene plodí dítě. A účin tohoto činného početí, t. j. vytvoření dítěte v lůně mateřském, sluje početím trpným.

V početí trpném rozeznávali zmínění bohoslovci dva různé momenty: 1. vytváření těla dítěte a jeho organisaci až do okamžiku, ve kterém Bůh duši s ním spojuje, 2. spojení duše s tělem v lůně mateřském vytvořeným. Prvé početí sluje počátečným (conceptio inchoata), druhé dokonaným a úplným (conceptio perfecta et adaex quata). Středověcí theologové lišili nejen věcně, nýbrž i časově vytvoření těla lidského v lůně mateřském a spojení duše s tělem manželským úkonem vytvořeným, domnívajíce se, že duše lidská může se jako forma s tělem spojiti teprv tenkráte, když jest tělo do jisté míry již organisováno a spojení s duší schopno. Početí dokonané, ve kterém Bůh tvoří duši a s tělem spojuje, nazývali obyčejně oživením plodu (animationem foetus). Poněvadž podle zákona Mojžíšova byla matka po porodu pacholete 40, po porodu dívky 80 dní nečista, domnívali se středověcí theologové, že oživení plodu děje se při pacholetech 40., při dívkách teprv 80. dne po početí začátečním a neúplném.

Ve středověku se domnívali mnozí theologové, že rodičové svým tělesným spojením tvoří v lůně matčině lidský zárodek oživený toliko principem vegetativním, tedy plod podobný rostlinnému ústrojenci, a když tento plod dosáhl jistého stupně vegetativního vývoje, pak tvoří matka svou formativní potencí z organismu vegetativního organismus vyšší, organismus animální, jejž oživuje novým životním principem, principem živočišným. Tento princip ničí v zárodku lidském původní princip vegetativní a nastupuje na jeho místo, tak že v něm jeví nejen úkony života animálního, nýbrž také jeho úkony vegetativní. A teprv když plod oživený tímto principem tak se ve svém vývoji zdokonalil, že nabývá schopnosti státi se plodem lidským, tvoří Bůh rozumnou duši, vlévá ji v plod oživený principem animálním a činí z něho teprv člověka. V okamžiku stvoření a vštípení rozumné duše do plodu jevícího dosud jen život vegetativně animální, ničí rozumná duše dosavádní princip vegetativně animální a jeví pak také činnosti jeho, tak že pak rozumná duše oživuje výhradně plod lidský a jest proto principem nejen jeho života intellektuálního, nýbrž i života vegetativně animálního.

Podle tohoto názoru žije v lůně mateřském po plodném spojení obou rodičů napřed organismus vegetativní, pak animální a teprv potom přechází a mění se tento organismus v člověka, v okamžiku, když Bůh jeho duši z ničeho stvořil a s tělesným plodem na místě jeho dosavadního vegetativně animálního principu spojil.

Tento názor dědili theologové po Aristotelovi a hájili ho až do nejnovější doby, kde konečně zobecněl názor moderní fysiologie, podle kterého rodiče v okamžiku, ve kterém v lůně

mateřském jejich tělesným spojením vzniká zárodek života schopný, tvoří plod oživený rozumnou, Bohem neprostředně stvořenou duší lidskou, tak že početí aktivní spadá s dokonaným početím passivním v jeden jediný časový okamžik.

Podle našeho soudu byl názor středověkých theologů, že teprv nějaký čas po aktivním početí následuje animace plodu skrze rozumnou duši lidskou, hlavní, ba bezmála jedinou příčinou různého stanoviska, se kterého církevní nauku o Neposkvrněném početí Blahoslavené Panny posuzovali. Měli-li na zřeteli pouze aktivní početí, kterým vzniklo v lůně sv. Anny její tělo oživené vegetativním a pak animálním principem, pak byli zcela v právu tvrditi, že Maria Panna byla počata v hříchu prvopočátečním. Ale pak ovšem nepřičítali jí tohoto hříchu jako lidské bytosti, složené z rozumné duše a těla, nýbrž toliko jejímu tělu oživenému principem vegetativním a později animálním. Měli-li však ji na zřeteli jako bytost lidskou, složenou z těla a duše, pak učili zcela správně, že ji Bůh zvláštní výsadou pro zásluhy Kristovy uchránil hříchu prvotního, i když při tom tvrdili, že Bůh učinil tak teprv při animaci, kterou Bůh duši její z ničeho stvořenou spojil s jejím tělem v lůně matčině vytvořeným. Než postupu animace a ochrany od hříchu dědičného nemyslili (aspoň hlavní representanti vědy theologické ve středověku, jako sv. Bernard, sv. Tomáš a j.) ve smyslu časového, nýbrž jen logického postupu (non secundum ordinem temporis, sed secundum ordinem naturae), takže v neposkvrněném Početí Blahoslavené Panny jest v pojmu napřed mysliti animaci a teprv potom ochranu od hříchu prvopočátečního.

Z toho pak nutně plyne, že i zmíněných učitelů církevních, i když na některých místech svých spisů tvrdí, že Maria Panna byla počata v hříchu prvotním, a teprv po animaci byla ho uchráněna, nelze počítati mezi odpůrce nauky o Neposkvrněném početí. Neboť nikde zřejmě a určitě netvrdí, že Blahoslavená Panna byla ve formálním smyslu v hříchu dědičném počata a teprv později od něho očištěna. Nejistota a nejasnost, s jakouž o této otázce jednají, zaviněna právě tehdejším názorem, že na početí aktivní následuje teprv v pozdější chvíli skutečná animace těla Blahoslavené Panny a skutečná ochrana od hříchu prvotního. Neboť pouhý tělesný zárodek její, oživený toliko principem vegetativním a později animálním, jako nebyl tohoto hříchu schopen, tak nemohl býti ho také ochráněn. Nauka zjevená o této výsadě Marie Panny, jak ji Církev sv. vždy hlásala a jak ji Pius IX. v bulle „Ineffabilis Deus" slavně prohlásil za článek víry, toliko praví, že Bůh Blahoslavenou Pannu v tom okamžiku, ve kterém její duši stvořil a spojil s tělem, jejími rodiči v lůně mateřském vytvořeným, již také ochránil hříchu dědičného.

Zda-li tak učinil již při početí aktivním aneb v některém pozdějším okamžiku, neprohlásila Církev sv. dosud za článek

víry. Není tedy dosud dogmaticky definováno, že aktivní početí s dokonaným passivním početím spadá v jediný časový okamžik. A proto dodnes theologové a filosofové katoličtí v této otázce se rozcházejí. Jedni drží se dosud názoru středověkého o časovém postupu životních principů od vegetativního až po rozumnou duši, kdežto druzí hájí nauky, že tělesný zárodek v lůně mateřském vytvořený od prvního okamžiku jest již oživen rozumnou duší.[1])

Dále praví bulla „Ineffabilis Deus", že Bl. Panna byla od každé skvrny hříchu dědičného uchována (praeservata immunis). Poněvadž hřích dědičný záleží v privaci milosti posvěcující, proto Bl. Panna v témže okamžiku, ve kterém byla její duše tělu vdechnuta, byla zároveň také již ozdobena milostí posvěcující. Ostatně v nynějším řádu prozřetelnosti Božské není vůbec mezi stavem těžkého hříchu a stavem milosti posvěcující stavu středního. Duše tedy, která nemá na sobě těžkého hříchu, jest již eo ipso ve stavu milosti posvěcující. A proto Bůh Bl. Pannu v prvém okamžiku jejího početí nejen negativně ochránil od každé skvrny hříchu dědičného, nýbrž ji zároveň také positivně ozdobil milostí posvěcující. Praví-li však ss. Otcové, že Bl. Panna byla od Boha očistěna (purgata, mundata), nechtějí tím tvrditi, že byla napřed nečistá a nespravedlivá, a že potom teprv této nečistoty byla Bohem zbavena a milostí posvěcující posvěcena, nýbrž mají na mysli toliko pravdu, kterou Církev vždy hlásala, že Bl. Panna již v prvém okamžiku svého početí byla čista a prosta hříchu dědičného. A učí-li, že Bl. Panna byla Bohem posvěcena (sanctificata), chtějí tím toliko vyjádřiti, že Bůh Bl. Pannu již v prvém okamžiku jejího života, obzvláště pak když se stala Matkou Boží, obohatil přemnohými milostmi, aneb že ji zvláštním způsobem sobě zasvětil. V tomto smyslu praví sám Syn Boží o sobě, že „Otec ho posvětil a poslal na svět".[2])

d) Bulla „Ineffabilis Deus" prohlašuje dále za článek víry, že Bl. Panna byla od každé skvrny hříchu dědičného ochráněna jen zvláštní milostí a výsadou Boha všemohoucího (singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio). Bl. Panna byla by se právě tak, jako ostatní potomci Adamovi, narodila v hříchu dědičném, kdyby jí Bůh nebyl výjimečně zvláštní výsadou od tohoto hříchu neochránil. A touto výsadou byla ochráněna nejen hříchu dědičného, nýbrž i každého i sebe menšího hříchu osobního. Kdežto Kristus byl prost každého hříchu vlastním právem (jure proprio), dostato se Bl. Panně této ochrany jen ze zvláštní milosti a dobroty Boží.

Proti této výsadě namítáno, že se jí popírá všeobecnost hříchu dědičného z Adama na všecko jeho potomstvo přecházejícího.

[1]) Cf. Michael de Maria S. J. Philosophia peripatetico-scholastica. Volumen II., p. 520 sqq. Romea 1892 a Gustav Lahouse E. S. Psychologia, p. 1000 sqq, Lovanii 1888.

[2]) Jan 10, 36; cf. Mazzella, I. c. p. 787.

Pak-li jsme všichni, jak učí sv. Apoštol, v Adamovi zhřešili,[1]) pak prý není možno připustiti nějakou výjimku, poněvadž by pak nebyla pravdiva jeho slova, že jsme všichni v Adamovi zhřešili.

Než žádný zákon nevylučuje výjimky a výsady. Ačkoliv zákon jest všeobecný, že všichni lidé již v Adamovi zhřešili a hříchu tomuto svým tělesným narozením ze semene jeho jsou skutečně podrobeni, přece není naprosto žádného důvodu, pro který by Bůh nemohl Bl. Panny z tohoto všeobecného zákona již od věčnosti vyňati a při jejím početí od hříchu dědičného uchovati. Bůh dal sice zákon nejísti z ovoce stromu zapovězeného Adamu a všemu potomstvu jeho, ale vyloučil z něho Bl. Pannu, a následovně jako všichni lidé, kteří se z Adama tělesně rodí, pro hřích Adamův, který jest také jejich hříchem, jsou tomuto hříchu podrobeni, tak Bl. Panna již v prvém okamžiku svého početí byla podle odvěčného úradku Božího od tohoto hříchu ochráněna.

Všeobecný zákon hříchu dědičného platí pro všecky lidi jen pod podmínkou, nebyl-li někdo z něho zvláštní výsadou Boží vyloučen. I Bl. Panna měla býti zákonu tomuto podrobena, poněvadž měla přirozenost lidskou, ale aby se tak nestalo, předešel ji Bůh milostí svou a ochránil ji ode vší poskvrny hříchu dědičného.

Že v tomto smyslu jest rozuměti všeobecnosti hříchu dědičného, prohlásil výslovně sněm tridentský.[2]) Neboť podle jeho definice přechází sice hřích dědičný tělesným plozením, resp. rozením (propagatione) z Adama na všecky jeho potomky a stává se hříchem každému člověku vlastním. Nicméně připojil k této definici výhradu, že neměl v úmyslu, do ní pojati také blahoslavenou a neposkvrněnou Pannu Marii, Rodičku Boží, nýbrž že strany výjimky její ze všeobecného zákona hříchu dědičného mají platiti ustanovení papeže Sixta IV., jenž co nejpřísněji přikázal všem bohoslovcům a kazatelům hlásati nauku, že slavná a neposkvrněná Rodička Boží byla bez poskvrny dědičného hříchu počata,[3]) ačkoliv tenkráte nebyla nauka ta ještě slavnou církevní definicí prohlášena formálně za článek víry. A proto podle nauky katolické lze zcela dobře srovnati všeobecnost hříchu dědičného se zvláštní výsadou, kterou Rodička Boží byla z něho vyňata.

Také nemá naprosto žádné váhy námitka, připustí-li se při všeobecném zákonu hříchu dědičného jedna výjimka, že možno připustiti výjimku druhou, třetí atd. a že pak nebude vůbec o všeobecném zákonu hříchu tohoto řeči. Jest sice pravda, že by naprosto řečeno mohl Bůh ještě jiné výjimky připustiti a že by pak zákon tento pozbyl rázu zákonu všecky lidi zavazujícího. Avšak zde neběží o pouhou možnost, nýbrž o skutečnost, zda-li Bůh ještě v jiných případech mimo Rodičku Boží učinil od tohoto

[1]) Řím. 5, 12.
[2]) Sess. V., cap. 5.
[3]) Constit. „Grave nimis“ 4. Sept. 1483. cf. Denzinger 735.

zákona výjimku. Poněvadž Bůh jest ve své vnější činnosti vzhledem k tvorstvu úplně svoboden, nemůže člověk svým spekulativním rozumem této otázky rozřešiti. Zde rozhoduje jediné Zjevení Boží a to nám dosvědčuje, že Bůh jen u Bl. Panny učinil výjimku, neboť jak sněm tridentský prohlásil, byla ona zvláštní milostí a zvláštní výsadou, které se jen jí dostalo, uchována a uchráněna hříchu dědičného. A proto tato jediná výsada nikterak neruší všeobecného zákona, podle kterého v nynějším řádu prozřetelnosti Božské každý člověk zrozený ze semene Adamova jest poskvrněn hříchem dědičným.

Zvláštní výsadě, kterou byla Rodička Boží uchována od hříchu dědičného, nejsou na závadu některé výroky ss. Otců, kteří tvrdí, že jen Kristus jest prost všeho hříchu, že jen on v lůně mateřském nebyl poskvrněn, že necítil svým narozením hříchu a jeho následků, především nezřízené smyslnosti, že se narodil prost a svoboden ode všeho hříchu, že nedělil z Adama hříchu jeho a p. A za důvod uvádějí, že Kristus se nenarodil ze semene mužského, nýbrž z Marie Panny Duchem sv. zastíněné.

Tak praví sv. Augustin: „Jediný Kristus narodil se bez hříchu, poněvadž Panna nepočala smyslností tělesnou, nýbrž svou poslušností".[1]) A sv. Lev: „Jediný Kristus mezi syny lidskými narodil se nevinný, poněvadž jediný bez poskvrny tělesné žádostivosti byl počat".[2]) A podobně ostatní.

Ačkoliv na první pohled z těchto a podobných výroků, jak se zdá, ss. Otcové naprostou bezhříšnost připisují jen Kristu Pánu, přece z toho nenásleduje, že neposkvrněné Početí Bl. Panny popírali. Poněvadž Syn Boží nestal se člověkem přirozeným manželským úkonem jako ostatní lidé, jako i Bl. Panna, nýbrž nadpřirozenou působností Ducha Sv., proto byl nutností metafysickou prost nejen všeho hříchu, jak dědičného, tak i osobního, nýbrž i vší poskvrny z hříchu dědičného následující, jmenovitě nezřízené smyslné žádostivosti. A poněvadž rodiče Bl. Panny při činném početí nebyli prosti této jinak úplně bezhříšné žádostivosti, proto mohli ss. Otcové vším právem tvrditi, že jediný Kristus byl úplně bezhříšný a svatý. Mimo to nepříslušela Bl. Panně bezhříšnost jakož i nehřešitelnost přirozenou nutností, jako Synu jejímu, nýbrž toliko ze zvláštní milostí a výsady Boží, proto i z tohoto důvodu mohli ss. Otcové učiti, že jediný Kristus byl bez hříchu počat, bez hříchu se narodil a bez hříchu žil po celý svůj život. Jediný Kristus nepotřeboval sám vykoupení, jehož však k dosažení života věčného bylo třeba jako všem lidem, tak i Bl. Panně. A poněvadž Bl. Panna jen milostí Kristem jí získané a udělené byla uchráněna od každého hříchu, proto byla svatost Kristova podstatná, svatost Bl. Panny však jen údělná a

[1]) De pecc. mer. et remiss. libt. n. 57.
[2]) In Nativ. Dom. Serm. 3. cap. 5.

účastná (sanctitas participata). A proto i z tohoto důvodu mohli ss. Otcové nazývati jediného Krista bezhříšným a svatým.

e) Konečně praví bulla „Ineffabilis Deus", že Bl. Panna byla uchována hříchu dědičného pro zásluhy Krista Ježíše Spasitele pokolení lidského (intuitu meritorus Christi Jesu Salvatoris humani generis). I tato slova potřebují vysvětlení. Byla-li Bl. Panna uchována hříchu dědičného pro zásluhy Krista Spasitele světa, pak nemůže býti pochybnosti, že byla z hříchu tohoto a z otroctví ďábla, kterému každý člověk hříchem těžkým poskvrněný propadá, v pravém smyslu vykoupena.

Rozeznávati jest dvoje vykoupení, jehož se člověku může dostati: jedno, jímž bývá zbaven zla, do něhož upadl. Vykoupení toto lze nazvati vykoupením nápravným (redemptionem reparativam). Druhé, jímž bývá uchován a zachráněn, aby neupadl do zla, které mu hrozí. Vykoupení toto sluje ochranným (redemtio praeservativa). Toto ochranné vykoupení vysvětluje názorně sv. Augustin, když praví: „Vidí-li lékař, že ti hrozí z nějaké práce nemoc, a praví-li ti: „Setři se, odpočiň si a užívej těch neb oněch pokrmů, neboť neposlechneš-li, jistě onemocníš, pak můžeš mu, uposlechneš-li a zůstaneš-li zdráv, říci: vysvobodil jsi mě z nemoci, nikoliv z té, do které jsi již upadl, nýbrž z té, do které bys jinak upadl". Aneb kdyby k tomu, jenž pro nějaký přestupek má býti uvržen do žaláře, někdo přistoupil a svou přímluvou ho před žalářem zachránil, pak mu zachráněný zajisté vzdá díky a řekne: „Vysvobodil jsi mne ze žaláře..." Ačkoliv ani prvý neupadl do nemoci ani druhý nebyl uvržen skutečně do žaláře, přece o obou lze říci, že byli ze zla jim hrozícího vysvobozeni, poněvadž bez rady lékařovy byl by prvý jistě upadl do nemoci, podobně jako druhý by žaláři jistě neušel bez přímluvy příznivce svého".[1])

Poněvadž Bl. Panna již v prvém okamžiku svého početí byla pro zásluhy Kristovy prosta hříchu dědičného, byla Kristem v pravém smyslu vykoupena a to způsobem mnohem skvělejším, než všichni ostatní potomci Adamovi. Neboť těmto se dostává jen vykoupení nápravného (redemptio reparativa), kdežto Bl. Panna byla vykoupena způsobem ochranným (redemptione praeservativa). Všichni lidé byli hříchem dědičným skutečně poskvrněni, a teprv později (křtem sv. aneb dokonalou lítostí (cum voto suscipiendi baptismi) od tohoto hříchu očištěni, Bl. Panna neměla však této očisty potřebí, poněvadž byla již v prvém okamžiku svého početí od hříchu dědičného ochráněna (praeservata immunis). — Všichni lidé upadli do hříchu dědičného, a milostí Kristovou byli později z tohoto pádu pozdviženi

[1]) In psal. 85, n. 18. cf. Fr. Alex. Mar. Lepicier l. c. p. 144 sqq.

(e lapsu peccati sunt erecti), Bl. Panna byla zvláštní mocí držána, aby do hříchu nepadla. — Všichni lidé byli uvrženi pro hřích dědičný do žaláře a poddanství ďáblova a pak teprv pro zásluhy Kristovy z něho na svobodu synů Božích vykoupeni; za Bl. Pannu však Syn Boží zaplatil výkupné, aby do žaláře a do moci ďáblovy nebyla uvržena.

Poněvadž Bl. Panna milostí Kristovou tak byla vykoupena, že ani jediného okamžiku nebyla dědičnému hříchu podrobena, proto nazývají bohoslovci způsob, kterým byla vykoupena: „redemptionem anticipatam", čili „praeredemptionem" aneb také praemundationem (vykoupením či očistěním předběžným, či předjatým).

A vnitřním důvodem, pro který Bl. Panna byla hned v prvém okamžiku svého početí bez poskvrny hříchu dědičného uchována, jest její Božské Mateřství, které pro svou téměř nekonečnou důstojnost s naprostou nutností vylučuje každý hřích, ano i každý i sebe menší stín hříchu.

§ 120.

Blahoslavená Panna byla počata bez hříchu prvotního.

Po rozboru smyslu dogmatu neposkvrněného početí přikročme k jeho positivnímu důkazu *a)* z Písma sv. a *b)* z Tradice.

a) Z Písma sv.:

α) Starého zákona.

Ačkoliv nikde ani ve Starém ani v Novém zákoně se nepraví, že Bl. Panna byla bez hříchu dědičného počata, přece vyjadřuje tento věročlánek již Genese tak zvaným protoevangeliem s takovou jasností, že Církev sv. hned od nejstarších dob je vždy jednomyslně vykládala o naprosté bezhříšnosti Bl. Panny, tedy také o její svobodě od hříchu dědičného.

Protoevangelium zní dle Vulgaty: „Et ait Dominus Deus ad serpentem ... Inimicitias ponam interte et mulierem et semen tuum et semen illius: ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus. (Nepřátelství položím mezi tebou a ženou a mezi semenem tvým a semenem jejím, onať potře hlavu tvou a ty budeš úklady činiti patě její".[1])

Text hebrejský podle slovního překladu praví: „Nepřátelství chci položiti mezi tebou a ženou (האשה, haiša) a mezi tvým semenem a jejím semenem: (זרעה, zerah); ono (ipsum הוא, hu) potře hlavu tvou a ty rozdrtíš patu jeho". Rozdíl obojího textu záleží v tom, že podle Vulgaty potře hadovi hlavu žena, podle textu hebrejského však sémě t. j. potomek ženy.

[1]) Gen. 3, 14, 15.

Podle jednohlasné nauky ss. Otcův a Církve sv. vůbec znamená had, k němuž Bůh slova tato pronesl, ďábla, žena Matku budoucího Vykupitele, sémě hadovo však hříšníky, kteří z otce ďábla pocházejí a jeho skutky konají, sémě však ženino Krista. A praví-li Bůh, že položí nepřátelství mezi hadem (ďáblem) a mezi ženou (Bl. Pannou) pak nebude míti ďábel s Pannou Marií a Panna Maria s ďáblem naprosto nic společného.

Kdyby však Blahoslavená Panna byla jakýmkoliv třeba i nejmenším hříchem jen jeden okamžik poskvrněna, již by měla s ďáblem aspoň tento okamžik společenství a nebylo by mezi nimi nepřátelství, nýbrž přátelství, což odporuje posvátnému textu Genese, podle kterého nepřátelství mezi ďáblem a ženou bude trvalé. A proto podle protoevangelia žena, která s ďáblem v trvalém bude žíti nepřátelství, musí býti prosta každého hříchu, nejen osobního, nýbrž i dědičného. Že ženou, která v nepřátelství bude s ďáblem žíti, nemůže býti ani Eva, ani žádná jiná žena mimo Blahoslavenou Pannu, patrno z toho, že o žádné jiné ženě nelze podle svědectví Zjevení Božího tvrditi, že žila ve stálém nepřátelství s pekelným hadem, poněvadž mimo Marii Pannu nebylo, není a nebude ani jediné ženy, která by byla jak hříchu dědičného, tak i každého hříchu osobního prosta. Nevyplnilo-li se proroctví protoevangelia na Marii Panně, pak se dosud ještě nevyplnilo, ačkoliv druhá část jeho se již splnila: „Nepřátelství položím... mezi semenem tvým (stoupenci ďáblovými) a mezi semenem jejím (Kristem), onať potře hlavu tvou a ty budeš úklady činiti patě její". Jako mezi Blahosl. Pannou a ďáblem, tak i mezi semenem jejím (Kristem) a semenem ďáblovým stálý zuří boj, což jest zcela přirozeno. Mezi Kristem, Bohem a člověkem, jenž s naprostou nutností ze sebe vylučuje nejen každý hřích, nýbrž každou mravní poskvrnu a nákazu s hříchem souvislou, a mezi ďáblem, jehož každá myšlenka, každý úmysl, každé předsevzetí, jakož i každý skutek vždy směřuje jen k hříchu, není naprosto nic společného, a proto musí mezi nimi nutností jejich mravní přirozenosti trvati stále nepřátelství, musí zuřiti nepřetržitý boj. A boj tento skončí s naprostou porážkou ďáblovou a s úplným vítězstvím Kristovým. Než toto vítězství jinak vyjadřuje Vulgata a jinak text hebrejský a řecký. Vulgata praví, že žena potře hlavu hadovu, tedy že ona dobude vítězství nad hadem pekelným a všemi přívrženci a stoupenci jeho. Ale poněvadž Bl. Panna jen ochrannou milostí Kristovou zůstala prosta hříchu dědičného a uchována všech hříchů osobních, nezvítězila nad ďáblem svou vlastní mocí, nýbrž jen mocí od Krista Pána jí udělenou. Podle Vulgaty jakož i podle textu hebrejského (a překladu řeckého) vede boj proti ďáblu Blahosl. Panna a Kristus a proto také vítězství náleží oběma. Vulgata však připisuje toto vítězství Bl. Panně (ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo ejus), kdežto text hebrejský zní: זרעה הוא (zareach hu, semen tuum ipsum conteret), což znamená,

že sémě Bl. Panny, t. j. potomek její potře hlavu hadovu. Podohně má text řecký: „αὐτός σου τηρήσει κεφαλὴν καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν". Podle tohoto dvojího textu (hebrejského a řeckého) náleží vítězství nad ďáblem Kristu. Ale poněvadž Kristus a Maria syn a matka vedli společně boj proti ďáblu, proto také vítězství nenáleží výlučně jen Kristu, nýbrž i matce jeho, Bl. Panně, i když se Kristu před matkou připisuje. V boji proti ďáblu stojí na obojí straně dva vojínové: na jedné straně ďábel a sémě jeho, totiž jeho pomocníci, na druhé straně však Maria a Kristus. Jako obě strany proti sobě bojují, tak také přísluší jak porážka, tak i vítězství oběma členům v tomto boji proti sobě stojícím. Proto jako jest porážka ďáblova zároveň také porážkou jeho semene, tak jest vítězství Bl. Panny vítězstvím Syna jejího, Ježíše Krista, ať již toto vítězství na prvém místě se připisuje podle Vulgaty Matce Boží, aneb podle textu hebrejského a Septuaginty jejímu Synu, Kristu Ježíši.

Kdyby Bl. Panna jen jediný okamžik byla podrobena hříchu dědičnému, jako i některému hříchu osobnímu, již by její vítězství nad ďáblem nebylo úplné a dokonalé. Neboť v okamžiku hříchu nebyla by vítězkyní, nýbrž otrokyní jeho. A poněvadž Matka Boží zvítězila nad ďáblem jen mocí a milostí Syna svého, pak by každý hřích Bl. Panny, dědičný i osobní, vrhal svůj stín i na Krista Pána, jenž připustil, aby Matka jeho podlehla moci toho, proti němuž měla s ním bojovati a vítěziti. Jelikož protoevangelium nemůže se mimo Marii Pannu vztahovati k jiné ženě, nebyla by předpověď pravdiva, kdyby Bl. Panna nebyla hned v prvém okamžiku svého početí uchována od hříchu dědičného.[1])

β) Nového zákona:

Ve Zjevení Božím Nového zákona nejjasnější doklad neposkvrněného Početí Bl. Panny obsahuje pozdrav andělský, kterým bylo jí zvěstováno, že počne a porodí Syna Božího.

Pozdrav tento obsahuje tři věty: 1. „Zdráva's buď, milosti plná"; 2. „Pán s tebou" a 3. „Požehnaná's ty mezi ženami".[2]) (Χαῖρε κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ, εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν.)

1. „Zdráva's buď, milosti plná".

V pozdravení andělském jsou obzvláště významná a význačná slova úvodní: „Zdráva's buď, milosti plná". Anděl nepraví, jak se nyní Církev sv. k ní modlí: „Zdráva's Maria „milosti plná", nýbrž jednoduše: „Zdráva's buď, milosti plná", bez připojení jejího vlastního jména „Maria", takže toto jméno zastupují slova: „milosti plná", „κεχαριτωμένη" = omilostněná. Omilostněná jest tedy pravým a vlastním jménem jejím. I Kristus sluje milosti plný,[3]) rovněž také sv. Štěpán.[4]) Než jiným způsobem jest Kristus pln

[1]) Cf. Lépicier, l. c. p. 149 sqq.
[2]) Luk. 1, 28.
[3]) Jan 1, 14.
[4]) Skut. ap. 6, 8.

milosti, jiným sv. Štěpán a zase jiným Bl. Panna. Kristus jest zdrojem a původem vší milosti, jednak jako všemohoucí Bůh a dárce všech milostí a darů, kterých se všem tvorům, obzvláště tvorům rozumným, andělům a lidem v řádu přirozeném a nadpřirozeném dostává, jednak jako Vykupitel, jenž svou smrtí nám všech milostí potřebných k životu věčnému zasloužil. Sv. Štěpán jest milosti plný, pokud se mu dostalo všech milostí, kterých mu jako mučedníku bylo třeba, aby hrdinně smrt za Krista podstoupil. Avšak Bl. Panna jest milosti plná pro důstojnost Božského Mateřství, kterou byla nejen nade všecky světce a světice Boží, nýbrž i nad nejvyšší kůry andělské, Cheruby a Serafy povýšena.

Bůh každého tvora upravuje k cíli, který mu vytkl. To platí jak v řádu přirozeném, tak i nadpřirozeném. Jinak by byl tvor neschopen dojíti cíle Bohem sobě určeného. A poněvadž Bůh povolal Bl. Pannu k Mateřství Syna svého, nad něž pro pouhého člověka není důstojnosti vyšší, proto ji také opatřil všemi přirozenými a nadpřirozenými dary, aby veškeren život její od prvého okamžiku jejího početí až do posledního dechu byl přiměřen této nevystihlé důstojnosti. Bůh na ní takořka vyčerpal poklady svých nebeských milostí a darů, jimiž může pouhého člověka obmysliti. Toť smysl slov andělských: „Zdráva's, milosti plná", „χαῖρε κεχαριτωμένη".[1])

Podle Vulgaty nazývá anděl Páně Blahoslavenou Pannu „gratia plena" (milosti plnou) dříve, než se stala Matkou Páně. Tato slova nevystihují přesně smyslu řeckého passivního participia času minulého „κεχαριτωμένη" (od časoslova χαιροτοω, χαιροτοῦν, těšiti, radovati se). Plnosti milosti mělo se však Blahoslavené Panně dostati teprv Mateřstvím Božským. Proto slovo „κεχαριτωμένη" znamená v pozdravu andělském jen milosti, kterými byla obdařena ještě před tímto Mateřstvím, a to jsou její věčné předurčení k Božskému Mateřství a všechny ostatní milosti z tohoto předurčení plynoucí, jako její neposkvrněné početí a všechny skutkové milosti, kterými po celý svůj dosavadní život rozmnožovala stav milosti posvěcující jí při neposkvrněném početí vlité. A již pro tyto milosti nazývá ji anděl „Omilostněnou".

Ale vrcholu milosti měla teprv dojíti v okamžiku, až po jejím svolení se na ní vyplní nebeská blahověst: „Aj, počneš a porodíš Syna a nazveš jeho jméno Ježíš". Teprv svým Božským Mateřstvím měla se v nejdokonalejším smyslu státi „milosti plnou" čili plně a zcela omilostněnou. Neb plnost tato neměla záležeti toliko v milostech stvořených (in gratiis creatis), nýbrž hlavně a povýtečně v milosti nestvořené, v samém původci milostí, v Synu Božím, jenž v jejím přesvatém lůně měl se státi člověkem a s ní se spojiti, jako syn s matkou při svém početí se spojuje. Vulgata proto do pozdravu andělského klade

[1]) Cf. Lépicier l. c. p. 153 sqq.

již milost Mateřství Božského, kdežto řecký text slovem „κεχαριτωμένη" vyjadřuje skutečně jen milosti, kterých se Blahoslavené Panně dosud dostalo, a naznačuje toliko vrchol, na který ji Bůh teprv vtělením Syna Božího, resp. jejím Božským Mateřstvím povznese.

Tím ovšem nechceme říci, že Blahoslavená Panna po dosažení důstojnosti Božského Mateřství nestala se účastnou žádných dalších milostí. Vždy ji Bůh po celý její život při všech jejich skutcích doprovázel milostmi skutkovými a korunoval ji po její smrti korunou slávy, jaké se žádné jiné bytosti stvořené nedostalo. Ale všechny tyto milosti byly jen nutným sousledkem, plynoucím z jejího Božského Mateřství, v němž jí byly již zaručeny.

Sv. Tomáš plnost milostí, kterých se Bl. Panně jako Matce Boží dostalo, vysvětluje ještě jiným způsobem.

Čím jest bytost bližší nějakému principu, tak učí, tím má větší účast v jeho činnostech. Tak na př. čím blíže jest kdo světlu, tím lépe vidí, a čím blíže kdo přistupuje k ohni, tím více se jím ohřívá. Čím blíže stojí kdo ku svému panovníku, tím bohatší měrou požívá jeho blahovůle, přízně a štědrosti. Avšak žádná bytost stvořená, ani člověk ani anděl, nebyl Kristu, Bohu a člověku, tak blízký, jako jeho Matka. Vždyť Duch Sv. utvořil v lůně jejím z její nejčistší krve tělo Syna Božího. Proto Syn Boží člověkem učiněný měl tělo, které bylo částí těla Bl. Panny. A jako mezi matkou a synem jest nejtěsnější spojení, které přirozeně lze jen mysliti, tak i Bl. Panna a Syn Boží stojí na nejbližším stupni příbuzenství a pokrevenství. A jako přirozeně každý hodný syn miluje matku, a jak jen může jí činí dobře, tak i Kristus Pán Bl. Pannu miluje láskou převyšující každou lásku jeho, kterou miluje všechno ostatní tvorstvo: anděly i lidí. A poněvadž láska Syna Božího jest jako každá jiná láska, jak praví theologové: „sui diffusiva", proto také Syn Boží obohacuje a takořka zasypává Matku svou všemi možnými milostmi a dary.

A nyní jest se tázati: Jest možno, aby Bl. Panna jen jediný okamžik byla poskvrněna hříchem dědičným? Jak jest možno srovnati i jediný okamžik tohoto hříchu s jejím budoucím Božským Mateřstvím? Jak jest možno jen pomysliti, že Syn Boží dopustil, aby ta, z níž se měl počati a naroditi, byla podrobena jen jediný okamžik hříchu? Jak jest možno připustiti, že nekonečná svatost Syna Božího strpěla Matku Boží jen jediný okamžik ponořenou do hříchu a hříchem do moci a vlády ďáblovy? Kristus jako Bůh a člověk nekonečně svatý byl, abychom tak řekli, sám sobě své důstojnosti povinen, postarati se, aby i jeho Matka této jeho důstojnosti v ničem nezadala. A byla by zadala, kdyby třeba jen na jediný okamžik hříchem dědičným byla poskvrněna.

2. „Pán s tebou".

Ale anděl Páně nepřestal na tom, že nazval Bl. Pannu mi-

losti plnou, nýbrž zvěstoval jí ještě dvě další milosti, kterých se jí mělo dostati, slovy: „Pán s tebou“ a „požehnaná's ty mezi ženami“.

„Pán s tebou“. Nepraví: „Pán byl s tebou, aneb bude s tebou“. Tím že praví: „Pán s tebou“, vyjadřuje, že Pán byl, jest a bude s Bl. Pannou po veškeren její život. Je-li však Bůh s nějakou bytostí, pak nemůže jeho společnost býti neúčinná. Proto také společnost Boží s Marií Pannou musí se jeviti stálým udílením milostí a darů, jichž její vznešená důstojnost žádá. Anděl praví: „Pán s tebou“. Proto jest „Pán s tvou duší a s tvým tělem“. Jest s tvou duší, an ji již v prvém okamžiku, ve kterém ji stvořil a s tělem spojil, chránil hříchu dědičného a vyzdobil milostí posvěcující a všemi ctnostmi a dary Ducha Sv. a v této výzdobě pokračoval, až ji dovršil největší ze všech jí udělených milostí, Mateřstvím Božským. Pán jest stále nejen s její duší, nýbrž i s jejím tělem, an v něm zbudoval chrám pro vtělení Syna Božího.

Bůh jest sice ve všech a se všemi tvory svou bytností, svou vševědoucností a svou všemohoucností, obzvláště s tvory rozumnými, kteří vůli Boží plní. Tak byl Bůh s Abrahamem a Josefem[1]), s Gedeonem[2]), s Jeremiášem[3]) a se sv. Pavlem[4]). Ale ve smyslu nekonečně vyšším jest Pán s Bl. Pannou, Kristus Bůh a člověk, jest s Bl. Pannou jako Syn s Matkou. Bl. Panna dala mu lidskou přirozenost a za to vzala od něho účast v důstojnosti jeho přirozenosti Božské v míře, která převyšuje míru této účasti u všech rozumných tvorů.

A poněvadž páska, která ji s Kristem spojuje, převyšuje svou přirozeností každou pásku, která ostatní tvory s ním slučuje, proto jest také Bůh s Matkou Boží způsobem nejdokonalejším a nejúčinnějším, který (mimo hypostatické spojení lidské přirozenosti s Božskou osobou Kristovou) lze vůbec pomysliti.

3. Dále pravil anděl k Marii Panně: „požehnaná's ty mezi ženami“.

Židovské ženy pokládaly četné potomstvo za největší požehnání, kterého se jim mohlo od Boha dostati. Každá žena neplodná byla považována za ženu Bohem jaksi zapomenutou a zavrženou. Důvodu, pro který četná rodina byla Židům zvláštním projevem přízně Boží, jest hledati jednak v naději, že se synové a dcery o jejich stáří postarají, jednak také v touze po příštím Messiáši, jenž se měl naroditi z národa vyvoleného. A proto čím měli rodiče četnější potomstvo, tím větší měli naději, že z rodu jejich vzejde budoucí Messiáš, jenž vysvobodí národ israelský z moci jeho nepřátel a vyvýší slávu jeho nade všecky národy světa. A proto

[1]) Jos. 1, 5.
[2]) Soud. 6, 12.
[3]) 1, 8.
[4]) Skut. ap. 18, 10.

praví-li anděl k Blahoslavené Panně: „požehnaná's ty mezi ženami", zvěstuje jí především, že se stane Matkou toho, jenž byl očekáváním nejen Židů, nýbrž všech národů. A poněvadž Syn její přijde na svět, aby z hříšných lidí učinil zase adoptivní syny Otce svého nebeského a své spolubratry ve všem sobě rovné, proto požehnání, kterého se jí přede všemi ženami lidskými mělo dostati, nezáleželo toliko v jejím Mateřství vzhledem k Synu Božímu, který z ní měl se státi člověkem, nýbrž také v Mateřství vzhledem k nesčetnému počtu vyvolenců Kristových.

Slova: „požehnaná's ty mezi ženami" byla také řečena k Taheli, jež Sisaru usmrtila[1]) a k Juditě, jež národ svůj Holoferna zbavila.[2]) Ale ve smyslu mnohem vyšším byla pravena k Marii a to Bohem samým, jenž ústy andělovými k ní mluvil. Co však Bůh praví, není pouhým blahopřáním, pouhou tužbou, jíž lidé sobě různých dober žádají, ani není pouhou zdvořilůstkou, jakých často užívají lidé ve svém společenském obcování, aby sobě přátelství a přízeň projevili, nýbrž jest čirá a pouhá pravda, čirá skutečnost, kterou Bůh slovy svými, žehnajícími některé rozumné bytosti to, v čem jí žehná, také působí. A proto nazývá-li anděl Páně Marii Pannu jménem Božím požehnanou mezi ženami, pak také skutečně nade všecky ženy vyniká. V ní jsou soustředěny přednosti všech žen: panen, manželek a vdov, t. j. celé ženské trojice, a to netoliko v míře, v jaké ostatní panny, manželky a vdovy se vyznamenávají, nýbrž v míře nevýslovně vyšší a dokonalejší. Slova: „požehnaná's mezi ženami", vyjadřují způsobem hebrejským superlativ požehnání, kterého se od Boha Panně Marii nade všecky ostatní ženy dostalo, a znamenají: ty jsi nejvýtečnější, nejblaženější, nejvelebnější, nejvznešenější, nejslavnější a nejšťastnější mezi ženami. Nazval-li anděl Bl. Pannu napřed „milostí plnou" a nyní „požehnanou mezi ženami", pak obsah slov těchto má se k sobě jako důvod k následku. Poněvadž jest milosti plná, jest také požehnána mezi ženami. A toto požehnání, jímž vyniká nade všecky ženy, ještě více vynikne, postavíme-li Bl. Pannu jako druhou Evu a matku všech v Kristu ospravedlněných a posvěcených proti první Evě, matce všech hříšníků. Tuto antithesi jadrnými výrazy líčí obzvláště papež Inocenc III., když praví: „Zdráva's, poněvadž tebou bude změněno jméno Evino; ona byla plna hříchu, ty jsi plna milosti, ona se odvrátila od Boha, s tebou jest však Pán, ona byla zlořečena mezi ženami, ty jsi blahořečena, skrze onu přišla smrt na svět, skrze tebe vrátil se život na okršlek zemský".[3]) Tento ostrý protiklad mezi Evou a Pannou Marií neměl by však smyslu, kdyby Bl. Panna jen jediný okamžik byla hříchem dědičným poskvrněna.

[1]) Jud. 5, 24.
[2]) Judit 16, 11.
[3]) Serm., de Virg. purif. Cf. Pohle, l. c. S. 285f.

Přihlédneme-li k logické souvislosti tří vět, jimiž anděl Páně Blahoslavenou Pannu pozdravil: 1. „Zdráva's, milosti plná", 2. „Pán s tebou", 3. „požehnaná's ty mezi ženami", pak jest jejich hlavní obsah vyjádřen slovy: „Pán s tebou". V nich jest vyjádřen důvod, pro který ji nazývá „milosti plnou" a „požehnanou mezi ženami". Zvláštní omilostění a požehnání, jehož se jí mezi ženami dostalo, jest logickým následkem čili účinem slov: „Pán s tebou".

Jako s Pannou Marii nebyl Bůh se žádnou jinou ženou. A poněvadž každá přítomnost Boží ve stvořené bytosti jeví se především láskou, kterou Bůh k ní chová, proto také miloval Bůh Blahoslavenou Pannu tak, jak nemiloval žádné jiné ženy lidské. A z této zvláštní lásky vyvolil ji beze všech jejich zásluh k důstojnosti Matky svého jednorozeného Syna, ozdobil ji všemi milostmi, jakých žádala tato její nebeská důstojnost, a učinil ji zdrojem požehnání pro všecko člověčenstvo, ano i pro všecko tvorstvo.

Sv. Tomáš praví, že Bůh nemohl pouhé bytosti lidské, jakou byla a zůstala Blahoslavená Panna, k vyšší ještě důstojnosti povznésti než k důstojnosti Matky Boží. Udělením této důstojnosti, praví dále Učitel andělský, vyčerpal Bůh takořka svou všemohoucnost. A vyčerpal-li svou všemohoucnost na Matce Boží, pak můžeme vším právem také říci, že na ní vyčerpal studnici svých Božských milostí. Ačkoliv vtělený Syn Boží byl pln milosti v daleko vyšším a svrchovanějším smyslu, než Božská Matka jeho, přece se nedá mysliti větší a dokonalejší míra milosti pouhé bytosti lidské udělené nad milost, kterou Blahoslavená Panna jako Matka Boží byla Bohem obdařena. A v tomto smyslu jest Bůh s Matkou Boží jako se žádným jiným tvorem, a Matka Boží jest milosti plná tak, jak žádný jiný tvor není a nemůže býti milosti plný.

b) Neposkvrněné Početí Bl. Panny dosvědčuje také Tradice.

V ústním církevním podání týkajícím se tohoto dogmatu jest rozeznávati dvě doby či periody: první, v níž byla Církev sv. v klidném držení tohoto věročlánku, a druhou, v níž vznikly o smyslu a významu jeho mezi theology spory. Prvá doba trvala od nejstarší doby až k sv. Bernardu (r. 1140), druhá pak od tohoto sv. Učitele až do definice této nauky papežem Piem IX. r. 1854 skrze bullu: „Ineffabilis Deus".

1. Doba I. V době této jest jistý rozdíl pozorovati mezi ss. Otci a Učiteli řecké a latinské Církve. Kdežto řečtí Otcové nauku o Neposkvrněném početí zcela jasně a určitě hlásali, učili jí mnozí Otcové latinští více méně jen virtuálně, či implicite, připisujíce Bl. Panně ctnosti a dokonalosti, jimiž sice formálně a zřejmě neprohlašovali Bl. Panny za počatou bez poskvrny hříchu dědičného, jimiž však nicméně tuto výsadu její předpokládali.

α) Na důkaz tento stačí nám uvésti jen některé doklady. Výslovně nazývá Blahoslavenou Pannu prostou hříchu dědičného z řeckých učitelů na př. Origenes, jenž píše: „Slyšte, že Panna v životě počne a to nikoliv ze žádosti po porodu, neboť ona nebyla lží hadovou oklamána ani jeho jedovatým duchem nakažena".[1])

Podobně praví sv. Jan Damašský: „Ostatně mohu (pro neposkvrněné početí) uvésti ještě vyšší a vznešenější důvod. Přirozenost ustupuje před milostí... Poněvadž Rodička Boží, Bl. Panna, měla se naroditi ze sv. Anny, neodvážila se přirozenost předejíti plod milosti, zůstavši bez plodu, kdežto milost vydala svůj plod... O, blahohoslavený Jáchime a Anno, vám jest veškero tvorstvo k díkům zavázáno, neboť skrze vás přineslo Tvůrci dar ze všech darů nejvzácnější, Matku totiž čistou která jediná byla Tvůrce hodna (μητέρα σεμνὴν, μόνην ἀξίαν τοῦ κτίσαντος)".[2])

Podle těchto slov, neodvážila se přirozenost Jáchima a Anny vydati plodu prostého milosti; nebyl-li však tento plod prost milosti, pak nemohl býti ani jediného okamžiku poskvrněn hříchem dědičným.

A nazývá-li Bl. Pannu Matkou čistou, jedinou, která byla svého Tvůrce hodna, pak ji rovněž vyjímá úplně a zcela z hříchu dědičného.

β) Ss. Otcové latinští užívají často o Bl. Panně výrazů, které vylučují z ní každou poskvrnu. Nemá-li však na sobě žádné skvrny, nemůže míti ani hříchu dědičného. Tak sv. Augustin, jednaje o všeobecnosti hříchu dědičného, praví: „Vyjímaje však Bl. Pannu Marii, o které pro čest Páně nechci, aby se o ní, kdykoliv je řeč o hříchu, vůbec činila zmínka. Odkud však víme, že té, která počala a porodila toho, jenž neměl žádného hříchu, byla udělena taková míra milosti, aby úplně a zcela každý hřích překonala? A vyjmeme-li tuto Pannu, pak všichni světci a světice, kdybychom se jich mohli otázati, zda-li byli bez hříchu, co myslíme, že odpovědí? Všichni zajisté zvolají: „Kdybychom řekli, že nemáme hříchu, pak se sami klameme a není v nás pravdy".[3])

Ale ss. Otcové praví nejen negativně, že Bl. Panna byla prosta vší poskvrny hříchu, nýbrž velebí ji i positivně jakožto svatou, nazývajíce ji lilií mezi trním, zemí úplně panenskou, celou svatou, nejskvělejším a nejlíbeznějším rájem nevinnosti, založeným samým Bohem, plodem milosti vždy kvetoucím, chráněným od

[1]) Hom. I. in Diversa.
[2]) Hom. I. in Nativ. B. Marine Virg. Opp. tom. II. (edit. Venet. 1748) n. 2, p. 842.
[3]) De nat. et grat. cap. 36, n. 42.

každého porušení zvláštní prozřetelností Boží mimo všeobecný zákon všechny ostatní lidi zavazující.[1])

Stačí uvésti na důkaz jen některé výroky sv. Jana Damašského. V homilii II., na slavnost Narození Panny Marie, velebí ji narážkou na její jméno Maria jako nekonečnou (μυρία),[2]) poněvadž jest předmětem nekonečných chval, velebí ji jako Pannu, která pro mateřskou autoritu svou nabyla panství nad pánem všehomíra, jako keř, jenž hořel, ale neshořel, jako archu Bohem samým vzdělanou, jíž se stala příbytkem Krista, nového Noëma, jako prut, jenž beze všeho semene vydal ze sebe Boha a Pána veškerenstva, Syna Božího, jako stan, v němž Bůh sám obcoval s lidmi, a z něhož se dostalo smíru veškerému lidstvu, jako zlatou kaditelnicí, chovající v sobě živý úhel Božský, Syna Božího a vydávající vůni Ducha sv., jež ničí každou světskou nákazu, jako nejčistší chrám, z něhož Syn Boží zbudoval sobě chrám těla svého a nás smrtelné lidi učinil chrámy Boha živého, jako pramen, z jehož nejčistších vod vyšel Svatý Svatých, aby zbavil svět všech nepravostí, jako dům Boží, jehož nebeský lesk převyšuje krásu samých Serafů, jako nebesa, v nichž září všecky ctnosti jako nebeské hvězdy. A nebesa tato vydala slunce spravedlnosti a spásy, které nikdy nezapadá a člověčenstvu stále svítí, jako trůn do výšin nebeských povznesený, na němž sám Bůh zasedá, jako královskou pečeť, vyrážející samého Krista, krále veškerenstva, jenž z ní přijal tělo své, jako knihu zapečetěnou, v níž může čísti způsobem, jaký se na panny sluší, jen ten, jenž jest znalcem písma Bohem v ní vepsaného, jako knihu nového tajemství, v níž jest štětcem lidské přirozenosti zobrazen ten, jenž z ní vzal své tělo a stal se nám ve všem mimo hřích podobným, jako pramen uzavřený, původ a zdroj vší neporušenosti, jenž ze sebe vydal Krista, tok života, aniž tím něčeho utrpěl na své moci a síle, jako zahradu uzamčenou, jejíž vůně rovná se vůni širé nivy, a jíž požehnal Pán, který z ní vyšel, jako růži nikdy nevadnoucí, v jejíž přelíbezné vůni kochal se ten, jenž v ní spočinul, jako vonné jablko Božskou krásou oblité, jehož chuti požil Kristus, ačkoliv se líbeznosti jeho vůně nedotkl, jako květ barvami všech ctností zářící, z něhož vypučel květ jemu podobný, květ matku dokonale obrážející, jako tekoucí nard, jenž ze sebe vydává přelíbeznou vůni, Krista, jako kadidlo, jež povznáší modlitby za veškeré pokolení lidské k trůnu Boha nejvyššího. Mimo to nazývá ji čirým zlatem, purpurovým královským pláštěm, hyacintem, rounem, z něhož mystickým způsobem bylo vytvořeno roucho lidské přirozenosti Syna Božího, lehkým oblakem, na němž podle proroctví Isaiášova sám Syn Boží s nebe sestoupil, nazývá ji čirou a neposkvrněnou, která jediná byla hodna, aby Bůh

[1]) Ineffabilis Deus, § 16. et 17.
[2]) Hom. I. in Nativ. B. Mariae Virg. l. c. n. 2.
[3]) μυρίος = nekonečný.

jenž žádným tvorem nemůže býti omezen a ohraničen, v ní přebýval, zlatým svícnem a nádobou panenství upevněnou milostí Ducha Sv., jejíž olej vydal ze sebe Krista, světlo světa, jež nezná západu, a jež svítí všem národům ve tmě sedícím, rájem, v němž roste stromoví všelikých ctností a z něhož vypučel strom života, Kristus, jenž nás uvedl zase k původnímu rajskému životu, který jsme vinou prvních rodičů ztratili.[1])

Ačkoliv tu sv. Jan Damašský nikde neprav zřejmě a výslovně, že Bl. Panna byla počata bez poskvrny hříchu dědičného již v prvém okamžiku svého života, přece ze všech těchto vznešených vlastností a dokonalostí, které jí připisuje, jest zcela patrno, že Bl. Pannu prohlašuje za prostou nejen každého osobního, nýbrž i dědičného hříchu. Jinak by celá tato chvalořeč na Bl. Pannu neměla smyslu. A z nadšení, s jakým Matku Boží velebí, jest souditi, jak hluboce byla za jeho časů (v VIII. století) víra v naprostou neposkvrněnost a čistotu Bl. Panny v mysl a srdce veškerého východního křesťanského světa vryta.

Že Církev nejen východní, nýbrž i západní od nejstarších dob věřila v neposkvrněné Početí Bl. Panny, o tomto svědčí také liturgie obou církví, jako liturgie sv. Jakuba, liturgie Římská, jejíž původ se připisuje samému sv. Petru, pak liturgie alexandrinská, sv. Basilia a sv. Marka, které vesměs velebí Bl. Pannu nejen jako neposkvrněnou a neporušenou, nýbrž také jakožto vždy čistou. Na důkaz této pravdy lze uvésti také slavnost neposkvrněného početí, která na východě byla zavedena již v V. století a o něco později také v Církvi západní. Ve Španělích, nebyla-li zavedena již v VII. století sv. Ildefonsem, pak se tak jistě stalo ve století X., v Anglii slavil se svátek ten již na počátku století XII., a o něco později také v Gallii a od století XIII., jak sv. Tomáš svědčí, nenamítala ničeho ani římská církev proti této slavnosti, kdekoliv se slavila.[2])

V periodě II. od polovice XII. století počíná strany nauky o Neposkvrněném početí mezi theology Církve západní jisté kolísání. Příčinu k tomu zavdal sv. Bernard listem svým r. 1140 zaslaným kanovníkům lyonským, v němž jim vytýkal, že o své ujmě bez svolení a schválení Apoštolské Stolice zavedli ve svém chrámu svátek Neposkvrněného početí tenkráte v Gallii ještě neznámý.

Sv. Bernard pokládal zcela správně, jak z jeho listu patrno, za nemožné, aby uchování Bl. Panny hříchu dědičného stalo se před jejím početím. Z toho však nesprávně uzavíral, že mohla býti posvěcena a posvěcením zbavena hříchu dědičného teprv po svém početí. A poněvadž podle jeho mínění byla Blahoslavená Panna počata ve hříchu dědičném a

[1]) Cf. Hom. II. in Nat. B. Mariae Virg. I. c. p. 853 sqq.

[2]) Katschthaler Theologia dogmat. cath. specialis. Lib. II. (edit. Ratisb. 1878), p. 89 sqq.

teprv později byla ho milostí posvěcující zbavena, podobně jako prorok Jeremiáš a sv. Jan Křtitel, proto se táže kanovníků lyonských, zda-li měli nějakou rozumnou příčinu zavésti svátek Neposkvrněného početí, které nejsouc vzhledem k smyslné pochoti s ním spojené dílem Ducha Sv. nemůže slouti svatým, i když ho nenazýváme hříchem.[1])

Sv. Bernard patrně nadsazoval ve svém názoru o povaze hříšnosti nezřízené žádostivosti, jevící se hlavně v pohlavním obcování a proto se domníval, že není možno při početí Bl. Panny, aby smyslná pochoť rodičů jejích a ochránění její od hříchu dědičného co do času spadaly v jeden okamžik. Tím byl uveden v mylný názor, že Bl. Panna byla počata sice ve hříchu dědičném, ale že od něho po svém početí ještě v lůně mateřském byla očistěna zvláštní výsadou Boží, kterou také po svém narození byla ochráněna od každého hříchu osobního. A tento omyl sv. Bernarda stal se osudným přemnohým theologům pozdější doby, kteří uvažujíce o Neposkvrněném početí Bl. Panny, stále jen dokazovali, že Panna Maria nemohla býti hříchu dědičného uchována před svým početím, nýbrž že této zvláštní výsady mohla se státi účastnou teprv po svém početí. Že se tak mohlo státi při čili v samém početí, tato myšlenka zůstala jim cizí a proto se stále pohybovali v kruhu, jehož nedovedli překročiti, domnívajíce se, že nemohla býti hříchu dědičného ochráněna před svým početím, a následovně, že se tak mohlo státi teprv po tomto početí, při čemž zapomínali na možnost třetí, že totiž mohla býti hříchu tohoto uchována v samém početí.

Také ještě jiný důvod je v tomto mylném názoru utvrzoval. Poněvadž Bl. Panna, jak Církev sv. všeobecně učila a učí, potřebovala ku své záchraně od hříchu dědičného výkupné milosti Kristovy, myslili mnozí theologové, že Bl. Panna byla Kristem právě tak vykoupena, jako všichni ostatní lidé a proto že musila býti počata ve hříchu dědičném, od kterého toliko na rozdíl od ostatních lidí byla očistěna ještě v lůně mateřském.

Bohoslovci tito neznali nauky nyní v Církvi obecné, že Bl. Panna byla Kristem vykoupena nevýslovně vyšším a skvělejším způsobem, než všichni potomci Adamovi, poněvadž byla milostí Kristem jí zvláště zaslouženou a udělenou chráněna, aby do hříchu dědičného vůbec neupadla. Kdyby byli znali nauku o tak zv. preraedempci Bl. Panny, možná, že by byl ani sv. Bernard listu svého na kanovníky lyonské nenapsal, a kdyby ho byl napsal, že by byl jeho nesprávný názor o Neposkvrněném početí na pozdější theology neměl zhola žádného vlivu.

Poněvadž však sv. Bernard ve svém listu jinak zcela určitě praví, že jest ctíti neporušenost těla Bl. Panny, svatost jejího života, že jest úctyhodna andělům, toužebně očekávána všem národům, vyvolena ze všeho pokolení lidského, předpovídána od

[1]) Cf. Epist. 174: Opp. tom. I. (edit Paris. 1658), p. 75 sq.

patriarchův a proroků, vyvýšena nade všecko tvorstvo, že jest nálezkyní milosti (gratiae inventrix), prostřednicí spásy (salutis mediatrix) a opravitelkyní všech věků (saeculorum restauratrix), že jest povznesena nade všecky kůry andělské, ano nad samo Království nebeské (samá to epithata, která z jejího života každou skvrnu hříchu vylučují), — mínili někteří pozdější theologové, jako Alexander Halensis, Albert Veliký, sv. Tomáš a sv. Bonaventura, že sv. Bernard nepopíral neposkvrněného početí Bl. Panny ve smyslu výstižném či adekvatním, a že opačné mínění u pozdějších theologů vzniklo jen tím, že sv. Bernad nelišil přesně činného a začátečného trpného početí od početí dokonaného a osobního. Popíral prý jen neposkvrněnost početí prvého a druhého (conceptionem activam et conceptionem passivam inchoatam), nikoliv však početí třetího (passivam adaequatam, personalem). Poněvadž předpokládal, že oživení tělesného zárodku následovalo teprv nějaký čas po činném či semenném početí, proto prý zcela správně učil, že Bl. Panna byla v hříchu dědičném počata, maje na zřeteli činné početí záležející v pohlavním spojení rodičů a účin tohoto početí, tělesný plod oživený principem vegetativně-animálním (conceptionem passivam inchoatam). Neboť nikde prý v listu nepraví, že Bl. Panna v okamžiku, ve kterém její duše byla stvořena a se zárodkem tělesným spojena, byla také hříchem dědičným poskvrněna. Tak praví na př. sv. Bonaventura: „Nauce o neposkvrněném početí neodporují slova sv. Bernarda, jenž chce spíše předejíti bludu, aby snad někdo nevěřil v posvěcení Panny v početí (totiž v početí činném, předcházejícím před vdechnutím duše, o němž zde jedná) než snížiti k ní naši úctu". A na námitku v samých slovech sv. Bernarda obsaženou, že Bl. Panna nemohla býti v činném početí samém posvěcena pro hřích, jímž bylo toto početí poskvrněno, odpovídá, že sv. Bernard nemíní hříchu dědičného z rodičů na ni přišedšího, nýbrž toliko příčinu tohoto hříchu, jež byla obsažena v těle jejich t. j. ve smyslné pochoti, s kterou ji rodiče její zplodili.[1])

Ale pozorný čtenář listu sv. Bernarda bezděčně nabývá přesvědčení, že zmínění slavní theologové tento příznivý výklad do něho jen vkládají. O nějakém rozlišování mezi trojím početím ve smyslu uvedeném a o popírání neporušenosti toliko činného a začátečně trpného početí Bl. Panny podle našeho skromného soudu v listu samém není řeči. Že sv. Bernard skutečně mínil, že Bl. Panna byla ve hříchu dědičném počata a teprv později milostí Boží ho zbavena, plyne také odtud, že její posvěcení přirovnává k posvěcení proroka Jeremiáše a sv. Jana Křtitele, kteří podle všeobecného mínění Církve sv. byli v hříchu počati a ještě v lůně mateřském posvěceni. Také nelze předpokládati, že by se byl

[1]) In III. lib. Sent. dist. 3. art. 1. qu. 1. ad. 4. tom. III. (edit. ad Claras Aquas a. 1887), p. 61 sqq.

domníval, že kanovníci lyonští ve svém chrámu zavedli svátek neposkvrněného činného a začátečně trpného početí, které s dědičným hříchem jako u všech lidí, tak i u Bl. Panny nemá nic společného. Kdyby výklad uvedených slavných theologů byl správný, pak by nebylo možno vysvětliti, proč přemnozí theologové pozdější doby, popírající Neposkvrněné početí a připouštějící pozdější posvěcení Bl. Panny v lůně mateřském, domněnku svou podpírali hlavně také autoritou sv. Bernarda.

Po založení řádu dominikánského a františkánského přiklonili se theologové obou řádu k mínění, že Bl. Panna byla teprv po svém (osobním) početí hříchu dědičného zbavena. Tento souhlas v otázce této trval mezi nimi až do Duns Scota, jenž dal první podnět, že sporná otázka, jak a kdy byla Bl. Panna bez poskvrny hříchu dědičného počata, znenáhla počala se řešiti ve smyslu ss. Otců a učitelů církve východní i západní, kteří vesměs Matce Boží naprostou neposkvrněnost připisovali. Kdyby „Doctor subtilis" († 1308) a jeho škola nebyli sobě o vědu theologickou získali jiných zásluh, než že zjevené nauky o Neposkvrněném početí Bl. Panny proti všem jejím odpůrcům vítězně obhájili, již tím byli by vykonali veliké dílo prozřetelnosti Božské. Již z této příčiny zasluhuje řád františkánský vděčného uznání veškerého křesťanského světa.

Duns Scotus byl první, jenž upozornil na podstatný rozdíl mezi vykoupením Bl. Panny a mezi vykoupením, jakéhož se ostatním lidem dostává. Všichni lidé byli poskvrněni hříchem dědičným a dosáhli milostí Kristovou jeho odpuštění, kdežto Matka Boží byla touto milostí v takové míře obdařena, že hříchu dědičného byla vůbec uchována (praeservata, praeredempta).

Duns Scotus o této praeredempci Bl. Panny takto argumentuje: „Nejdokonalejší prostředník musí míti moc, konati svůj prostřednický úřad nejdokonalejším způsobem aspoň vzhledem k osobě, pro niž jest prostředníkem. Kristus jest však prostředníkem nejdokonalejším... Avšak pro žádnou jinou osobu nevykonal tohoto úřadu tak skvělým způsobem, jako pro Pannu Marii... To by se však nebylo stalo, kdyby ji svou zásluhou nebyl uchoval hříchu dědičného (nisi meruisset eam praeservari a peccato originali)".[1])

Také se mu podařilo vystihnouti a vyvrátiti námitku, kterou tenkráte theologové činili proti Neposkvrněnému početí Bl. Panny, tvrdíce, že Panna Maria musila býti napřed dcerou Evinou hříchem dědičným stíženou, a že teprv potom mohla milostí Boží se státi přisvojenou (adoptivní) dcerou Boží. Za tím účelem rozeznával Scotus při jejím početí řád přirozený či logický (ordo naturae) od řádu časového (ordo temporis). Podle řádu logického jest ji ovšem napřed mysliti jakožto dceru Evinu a teprv potom jakožto adoptivní dceru Boží milostí od hříchu

[1]) In. lib. III. Sent. dist. 3 qu. 1, n. 4.

dědičného ochráněnou, co se však týká řádu časového, tu spadá její stvoření a posvěcení v jeden okamžik. A současnost obojího tohoto Božského úkonu vysvětluje přirovnáním, podle něhož všichni lidé padli do kalu hříchu dědičného a Kristem byli z tohoto pádu zase pozdviženi. Tu ovšem se liší časem pád a pozdvižení po pádu. Bl. Panna však byla milostí Kristem jí zaslouženou držána, aby neklesla. A proto u ní stvoření její duše, spojení s tělem a zachování od pádu hříchu dědičného stalo se v jednom a témže okamžiku.

Po příkladě Duns-Scotově hájili téměř všichni jeho pozdější stoupenci Neposkvrněného početí ve smyslu, ve kterém byla pravda tato papežem Piem IX. za článek víry prohlášena, kdežto synové sv. Dominika stáli jednomyslně na stanovisku opačném. Ačkoliv úplně ve smyslu ss. Otců a Církve vůbec učili, že Bl. Panna jest prosta vší skvrny hříchů, že svou svatostí překonává nejen všechny sbory světců a světic Božích, nýbrž i všechny kůry andělské atd., přece z těchto všeobecných vlastností a dokonalostí nevyvíjeli naprosto nutné konsekvence, že musila již v prvém okamžiku býti také prosta i hříchu dědičného. Že theologové řádu sv. Dominika odmítali nauku o Neposkvrněném početí, lze také částečně vysvětliti z řádového antagonismu proti Františkánům, kteří po Duns-Scotovi hájení této nauky pokládali jaksi za povinnost řádovou. V obou řádech trval po staletí o toto dogma tuhý spor, který konečně vedl k úplnému vítězství nauky františkánské. Že theologové řádu dominikánského tak dlouho se vzpírali proti Neposkvrněnému početí Bl. Panny, příčinou byli hlavně první a slavní representanti theologické vědy v jejich řadě, jako Albert Veliký a snad také sv. Tomáš, kteří měli přemocný vliv na směr a vývoj filosoficko-theologické vědy všech jejích pozdějších řádových pěstitelů.

Bl. Albert Veliký, slavný učitel ještě slavnějšího žáka sv. Tomáše, tak byl jist, že Bl. Panna teprv po svém početí byla od hříchu dědičného očistěna, že pokládal nauku tu za článek víry,[1]) jen který den a kterou hodinu se tak stalo, o tom prý nemůže žádný člověk bez zvláštního zjevení Božího nic určitého věděti. Více však jest prý pravdě podobna domněnka, že Blahoslavená Panna brzo po oživení svého těla byla zvláštní milostí Boží očistěna od hříchu dědičného, než aby na toto očistění dlouho čekala.

§ 121.

Neposkvrněné početí Blahoslavené Panny a sv. Tomáš.

Další vývoj této nauky až do jejího prohlášení za článek víry r. 1854.

Zda-li také sv. Tomáš v této nauce následoval učitele svého, jest dosud otázka mezi bohoslovci sporná. Neboť výroky jeho

[1]) In III. Lib. Sent. dist. 3, art. 4.

o tomto předmětu jednak sobě odporují, jednak nejsou tak jasné, že by zcela přesně a určitě vyjadřovaly jednu neb druhou nauku. Theologové, kteří Učiteli Andělskému připisují nauku pravověrnou v otázce této, uvádějí na důkaz výroky jeho, které jsou buď jistě nepravé aneb aspoň pochybné. Zajisté podvržené jest místo v jeho kommentáři k listu ke Galatským,[1]) kde sv. Tomáš z výroku knihy Kazatel: „Muže z tisíce jednoho nalezl jsem, ženy ze všech nenalezl jsem",[2]) dokazuje, že všichni lidé mimo Krista byli ve hříchu dědičném, a pak dodává: „Vyňata jest Maria Panna, nejčistší a vší chvály nejhodnější (Excipitur purissima et omni laude dignissima Virgo Maria)". Že toto místo v původním textu uvedeného kommentáře není obsaženo, nýbrž později teprv do něho bylo vsunuto, dokázal Remigius Florentinus, jenž v benátském vydání kommentáře sv. Tomáše k listu ke Galatským z r. 1562, poznamenává: „Upozorňuji tě milý čtenáři, že již v některých knihách v Benátkách r. 1555 vytištěných po výkladu výroku Šalomounova (Eccl. 7, 19) byla připojena věta: „Excipitur purissima etc." Nepochybuji však, že věta ta zcela bezdůvodně byla někým do textu vsunuta. Neboť není jí ani v původním rukopisu ani v tištěných knihách (ačkoliv jsem jich mnoho viděl)... A nejjasnějším důkazem, že věta ta nepochází od sv. Tomáše, jest ta okolnost, že ji sám ve svých spisech na nesčetných místech vyvrací".

K textům pochybným náleží také výrok sv. Tomáše v jeho krátkém výkladu pozdravení andělského, kde praví: „Onať byla nejčistší i co do viny, neboť nebyla ani dědičným, ani těžkým, ani všedním hříchem poskvrněna".[3]) Než slova „ani dědičným" (nec originale) jsou jen v některých rukopisech, v jiných chybějí. Neboť neprostředně před uvedenou větou praví sv. Tomáš, že Kristus vyniká nad Bl. Pannou tím, že byl počat a se narodil bez hříchu dědičného, kdežto Bl. Panna byla v hříchu dědičném sice počata, ale v něm se nenarodila. A na jiném místě: „Hřích jest buď dědičný, a od tohoto hříchu byla Bl. Panna očištěna v lůně mateřském, aneb (osobní) těžký neb všední, a od toho byla uchována bez poskvrny". Proto také přemnozí kritikové, jako Turrecremata a de Rubeis[4]) pokládají slova „nec originale" ve větě uvedené za nepravá a teprv později do textu vložená.

Jinými výroky připisuje sice sv. Tomáš Bl. Panně svrchovanou čistotu, nepraví však, že jí tato čistota přináležela od prvého okamžiku jejího početí. Tak píše ve výkladu žalmu 14: „V Kristu a v Bl. Panně nebylo vůbec žádné vinny" a žalmu 18: „Maria neměla na sobě žádné temnosti hříchu".

[1]) Cap. 3, art. 6.
[2]) 7, 29.
[3]) Opusc. 6, vel. 8, cap. 1.
[4]) De gestis et scriptis S. Thomae. Diss. 8, cap. 2.

A v kommentáři páté prosby Otčenáše: „Poněvadž byla ode všeho hříchu očistěna, proto dosáhla nejvyšší čistoty, ovšem jen působností Boží. Neb Bůh není schopen hříchu, kdežto každý jiný rozumný tvor, pokud na něm jest, této schopnosti jest podroben". A ve svém kommentáři k Sentencím Lombardovým praví: „Bl. Panna byla před svým narozením v lůně mateřském posvěcena, což již z toho plyne, že byla jako vyvolená Matka Božské Moudrosti nade všecky světce čista. A poněvadž tato svatost i na některých jiných svatých se jeví, jako na sv. Janu a Jeremiášovi, nelze pochybovati, že se jí Bl. Panně dostalo měrou mnohem svrchovanější".[1]) Podobně se vyjadřuje sv. Tomáš také ještě na jiných místech.[2])

Jen na jednom místě, jak se zdá, hájí zcela rozhodně Neposkvrněného početí. Tak píše v kommentáři k Petru Lombardovi: „Čistota každé rozumné bytosti jest tím větší, čím jest vzdálenější hříchu. A proto lze mysliti stvořenou bytost, nad níž není ve tvorstvu druhé čistotnější, a tou jest ona bytost, která není žádnou nákazou hříchu poskvrněna. A bytostí touto byla Bl. Panna, jež byla prosta hříchu dědičného i skutkového".[3]) Výrok tento může se na prvý pohled pokládati za zcela jasný důkaz, že sv. Tomáš skutečně učil Neposkvrněnému početí Bl. Panny. Nicméně i tu lze vzhledem k ostatním místům, kde dává výraz opačnému mínění, pochybovati, zda-li připisoval Bl. Panně tuto výsadu již od prvého okamžiku jejího života aneb teprv před jejím narozením. A tato druhá alternativa zdá se býti pravdě podobnější, poněvadž sám na jiných místech v tomto smyslu vysvětluje Neposkvrněné početí. Ačkoliv ve své Summě theologické rovněž zcela určitě praví, že „Bl. Panna již ve svém původu (in suo ortu) byla prosta hříchu dědičného", přece ve větě předchozí zase to popírá řka: „Kristus nebyl žádným způsobem podroben hříchu dědičnému, poněvadž již ve svém početí byl svatý. Bl. Panna byla sice hříchu tomuto podrobena, avšak byla od něho očištěna dříve ještě, než se z lůna mateřského narodila".[4]) Ano její Neposkvrněné početí ještě rozhodněji popírá, když na témže místě praví, že Bl. Panna nemohla býti v prvém okamžiku svého početí uchráněna hříchu dědičného, poněvadž by to bývalo na újmu důstojnosti Syna Božího, jenž by pak nebyl již Spasitelem veškerého lidského pokolení. I sv. Tomáš se tedy domníval, že i Bl. Panna nemohla býti jiným způsobem Kristem vykoupena, než že jako všichni ostatní lidé byla napřed hříchem dědičným poskvrněna a že teprv potom mohla býti milostí

[1]) In lib. I. Sent. dist. 17, qu. 2, art. 4.
[2]) In lib. III. Sent. dist. 3, qu. 1, art, 1, sol. 3; dist. 4, qu. 3, art 1, ad. 6; qu. 27, art. 1, art. 5 et 6, ad 1.
[3]) In lib. I. Sent. dist. 44, qu. 1, art. 3.
[4]) III. qu. 27, art. 2, ad. 2.

Kristem jí zaslouženou od něho očištěna. Jen v tom se lišilo její vykoupení od vykoupení ostatních potomků Adamových, že byla již v lůně mateřském posvěcena a zvláštní milostí Boží zbavena nezřízené smyslnosti a chráněna všech osobních i sebe menších hříchů. A poněvadž myšlenka uchování Bl. Panny od hříchu dědičného již v prvním okamžiku jejího osobního početí zůstala úplně mimo obzor, v němž se nazírání jeho na tuto otázku pohybovalo, proto nemohl podobně jako sv. Bernard a mnozí jiní theologové doby pozdější pochopiti, jak by bylo možno všeobecného děje vykoupení člověčenstva z hříchu dědičného hájiti a z tohoto děje vyjímati Matku Boží a tak její vykoupení skrze zásluhy Kristovy buď bráti v pochybnost aneb zhola popírati.

Ačkoliv z uvedených textů sv. Tomáše někteří theologové dovozovali nauku svědčící pro Neposkvrněné početí Bl. Panny, přece přihlédneme-li místněji jak k jejich vlastnímu smyslu, tak i k souvislosti jejich s ostatní naukou sv. Tomáše, nelze nám nikterak s nimi souhlasiti. Tolik jest jisto, že sv. Tomáš na prvý pohled na některých místech strany otázky této sám sobě odporuje. Při jasnosti a určitosti, s jakouž Anděl školy ve všech svých spisech přednáší, vysvětluje a určuje nauky své, kterým učí, nelze předpokládati, že by byl se tak nejistě a dvojsmyslně vyjadřoval o Neposkvrněném početí Bl. Panny, kdyby byl chtěl ho hájiti.

Mimo to jsou v jeho spisech obsažena místa, na kterých zcela zřejmě a jasně Neposkvrněné početí popírá. Tak na př. v Summě theologické nejen tvrdí, že tělo Bl. Panny nebylo posvěceno před vdechnutím duše její, a stran posvěcení duše dodává: „Bl. Panna byla teprv tenkráte posvěcena, až byly obě součásti její přirozenosti, totiž tělo a duše, s sebou spojeny... Avšak Bl. Panna byla podrobena hříchu dědičnému a teprv před svým narozením byla od něho očištěna". Co se týká svátku Neposkrněného početí, praví Učitel Andělský, že se nemusí zavrhovati, ačkoliv ho Církev římská ještě neschválila. Neboť zavedením tohoto svátku není prý ještě řečeno, že Bl. Panna již v prvém okamžiku početí svého byla svatá. Poněvadž však není známo, ve kterém okamžiku byla posvěcena, proto prý svátkem tím se neslaví její početí, nýbrž spíše její posvěcení. Nevíme-li však, ve kterém okamžiku stalo se její posvěcení v lůně mateřském, pak již tím jest řečeno, že se nestalo v prvém okamžiku jejího početí, poněvadž tento okamžik jest jen jeden, totiž ten, ve kterém Bůh duši její stvořil a s tělem spojil. Stalo-li se však po jejím trpném či osobním početí, pak jest možno těchto okamžiků mysliti celou řadu. Mimo to na témž místě[1]) se táže, zda-li posvěcení Bl. Panny jest jen jí mezi všemi lídmi vlastní, a odpovídá záporně a praví, že podobným způsobem v lůně mateřském byl posvěcen též

[1]) III. qu. 27, art. 6.

prorok Jeremiáš a sv. Jan Křtitel, jak všeobecně podle svědectví samého Písma sv. Církev sv. se domnívá. Není-li však podstatného rozdílu mezi jejím posvěcením a mezi posvěcením uvedených světců, pak nemůže býti ani řeči, že by byla již v prvém okamžiku svého života bez poskvrny hříchu dědičného počata.

I ve svém kommentáru k „Sentencím" Petra Lombarda, kde se touto otázkou zvlášť zabývá, zcela rozhodně popírá Neposkvrněné početí Bl. Panny. Tak na námitku, kterou Magister Sententiarum činí: „Zajisté by Bl. Panna byla větší čistotou ozdobena, kdyby byla nikdy neměla na sobě poskvrny dědičného hříchu, než aby tuto skvrnu nějaký čas na sobě měla a potom teprv aby byla od ní očistěna", odpovídá: Tato čistota náleží jen samému Bohu... A proto Bl. Panna neměla této čistoty, ale pod touto čistotou musila Bl. Panna, Matka Páně, míti čistotu nejsvrchovanější.[1])

Také v ostatních jeho spisech naskytají se časté výroky proti Neposkvrněnému početí, z nichž uvedeme jen ještě jeden a to z jeho „Quodlibetů", jenž se nám obzvláště zdá býti jasným. Praví tu: „Bl. Panna narodila se z Adama, jako všichni ostatní lidé, a proto byla počata v hříchu dědičném a zahrnuta ve všeobecnosti potomkův Adamových, o nichž praví Apoštol:[2]) v němž všichni zhřešili. Z této všeobecnosti byl vyňat jediný Kristus, jenž nebyl v Adamu podle semenné povahy (secundum seminalem rationem) obsažen... Ačkoliv věříme, že byla Bl. Panna počata v hříchu dědičném, přece také věříme, že byla v lůně mateřském posvěcena dříve než se narodila... Věříme však, že byla brzo po svém početí a vdechnutí duše do svého těla posvěcena".[3])

Na místě tomto odmítá sv. Tomáš Neposkvrněné početí Bl. Panny s takovou jasností a určitostí, že nelze naprosto o jeho smýšlení v této otázce pochybovati. A poněvadž žádá pravidlo hermeneutické, že se musí u každého autora vykládati místa nejasná podle míst jasných, jednajících o témže předmětu, nemůžeme při vší úctě k Učiteli Andělskému souhlasiti s theology, kteří se snaží dokázati, buď že vůbec nepopíral Neposkvrněného početí, aneb že stanovisko jeho v této otázce jest nejasné a pochybné.

---

[1]) In lib. III. Sent. dist. 3, qu. 1, art. 1, sol. 2.
[2]) Řím. 5, 12.
[3]) Quodl. qu. 6, art. 7; cf. Comp. Theol. c. 224, De malo qu. 4, art, 6, In lib. II. Sent. dist. 31, qu. 1, sol. 3; in lib. III. dist. 13, qu. 1, art. 2, sol. 1; in lib. III., dist. 43, qu. 1, art. 4, sol. 1, ad. 3; I.-II. qu. 81, art. 3; III. qu. 14, art. 3, ad. 1; cf. W. Többe, Die Stellung des hl. Thomas v. Aquin zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter. Münster 1892; Lépicier, l. c. p. 203 sqq.

Jako svědka, že sv. Tomáš popíral Neposkvrněné početí, můžeme uvésti jeho neprostředního žáka Aegidia Římského, jenž zajisté dobře znal nauku svého učitele. Ten praví: „Co se týká Bl. Panny, tvrdíme, že byla v hříchu dědičném počata právě tak, jako ostatní ženy. Jest nám však zbožně věřiti, že téměř ihned, jakmile byla ve hříchu dědičném počata, byla od něho očištěna, aby se tak mezi ní a ďáblem jevil pravý opak. Jako ďábel byl v pravdě, ale v ní nestál, poněvadž se téměř ihned hříchem od Boha odvrátil, tak byla Bl. Panna v hříchu dědičném, ale v něm nezůstala, neboť byla ihned milostí posvěcena. A poněvadž podle nauky filosofa[1]) jest málo pokládati za nic, proto jest zbožně věřiti, že uplynula jen pranepatrná chvílka mezi vdechnutím její duše čili mezi jejím početím a mezi posvěcením skrze milost posvěcující".[2])

Jako tento neprostřední žák Akvinatův tak i bezmála všichni pozdější theologové řádu dominikánského po mnohá staletí popírali Neposkvrněné početí, při čemž se stále odvolávali na nauku svého velikého učitele. Nelze mysliti, že by všichni tito theologové, jako Petrus de Tarantasia,[3]) Petrus de Palude,[4]) Hervaeus Natalis,[5]) Capreolus,[6]) S. Antoninus,[7]) Cajetanus,[8]) Henricus de Gandavo, Durandus, Durandellus, Ioannus Neapolitanus a mnozí jiní slavní učitelé řádu dominikánského, kteří celý život zabývali se naukou velikého Akvináta a za tím účelem prostudovali s pozorností a důkladností tehdejším theologům vlastní všecky spisy jeho, mohli se mýliti v tak důležité otázce, jakou bylo Neposkvrněné početí, a připisovati sv. Tomáši nauku, po které v jeho spisech by nebylo ani stopy. Teprv od šestnáctého století, když již nebylo nejmenší pochyby, že Apoštolská Stolice rozhodně se kloní k nauce o Neposkvrněném početí Bl. Panny a opačný názor, kterého se po staletí držela škola thomistická, zcela určitě zavrhuje, počali někteří theologové řádu dominikánského výroky sv. Tomáše čelící proti Neposkvrněnému početí všemožně zmírňovati a tak Anděla školy obhajovati proti výtce, že v této tak důležité otázce pochybil. Počátek učinil Seraphin Capponi a Porrecta, jenž ve svém výkladu III. části velké Summy[9]) hleděl dokázati, že sv. Tomáš, pak-li nehájil zvláštní výsady Neposkvrněného početí Bl. Panny, aspoň jí neodporoval. Za tím účelem pozdější obhájci sv. Tomáše tvrdili, že sv. Tomáš rozuměl hříchem dědičným pouhé debitum, čili pouhou dlužnost Bl. Panny,

[1]) T. j. Aristoteles.
[2]) In lib. III. Sent. dist. 3, p. 1, qu. 1, art. 1, sol. 1a.
[3]) In lib. III. Sent. dist. 3.
[4]) In lib. III. Sent. dist. 3, qu. 1.
[5]) In lib. III. Sent. dist. 3, qu. 1.
[6]) In enud. loc.
[7]) In III. qu. 27 et in lib. III. Sent. cit. loc.
[8]) In III. qu. 27. art. 2.
[9]) Elucid. ad. III. part. Summae qu. 27, art. 2.

pro kterou by byla jistě ve hřích dědičný upadla, kdyby jí byl Bůh pro zásluhy Kristovy tohoto pádu neuchoval. Než každý pokus důkazu, že sv. Tomáš nebyl odpůrcem Neposkvrněného početí Matky Boží, jest marný. Neboť vkládá do slov jeho význam, kterébo nemají. Učitel Andělský vyjadřuje se téměř všude, kde o této otázce se ve svých spisech zmiňuje, tak jasně a určitě, že o jeho nauce nemůže býti ani nejmenšího sporu.

Tím však nechceme ani zdaleka činiti výtky sv. Tomáši a ostatním theologům z 12. a 13. století, ani pozdějším thomistům, kteří následovali mistra svého nejen v jeho nauce vůbec, nýbrž v otázce o Neposkvrněném početí zvlášť. Neboť příčinou jejich odporu proti této nauce nebyl nedostatek úcty k Bl. Panně. Sám sv. Bernard byl velikým ctitelem Rodičky Boží a velebil ji způsobem právě tak nadšeným, jako všichni ostatní theologové, kteří po Duns Scotovi hájili výsady jejího Neposkvrněného početí. Všichni byli také zajedno, že Bl. Panně přísluší důstojnost, nad niž mimo důstojnost Kristovu nelze vyšší a vznešenější ani pomysliti. Než z této důstojnosti, jíž vynikala nade všecko tvorstvo, neodvážili se dovoditi poslední konsekvenci a applikovati ji také na prvý okamžik jejího početí a početí toto prohlásiti za naprosto prosté hříchu dědičného. Že tak nečinili, k tomu měli mnohé velmi vážné důvody. Předně byla nauka o této zvláštní výsadě Bl. Panny v Církvi západní něčím novým, také svátek vztahující se k této její výsadě nebyl obvyklý. Právě proto také vytýkal sv. Bernard kanovníkům lyonským, že iej ve svém chrámě zavedl o své újmě, bez vědomí a souhlasu Apoštolské Stolice (Si sic videbatur, consulenda erat prius Apostolicae Sedis autoritas et non ita praecipitanter et inconsulte paucorum sequenda simplicitas imperitorum).[1]) Nebylo také na západě známo, že východní církev všeobecně v tuto pravdu vždy věřila. Mimo to nebyly ještě tentokráte objasněny a vyvráceny všechny obtíže, které ze všeobecnosti hříchu dědičného a vykupitelského díla Kristova proti této zvláštní výsadě Bl. Panny jaksi vyplývaly. K odporu proti této nauce dávali z počátku podnět vlastní její obhájci uvádějíce pro ni mimo pravé a správné důvody také důvody nemístné. Někteří na př. tvrdili, že samo tělo Bl. Panny ještě před svým oživením skrze duši bylo milostí Boží posvěceno. Z toho by následovalo, že by byla Bl. Panna prosta nejen formálního hříchu dědičného, nýbrž i samého vzdáleného závazku či dluhu (debitum remotum) tohoto hříchu. Ale pak by byla co do hříchu dědičného stála jaksi mimo pokolení lidské a nepotřebovala vykoupení z tohoto hříchu skrze zásluhy Ježíše Krista. Že však byla Kristem vykoupena, učila vždy Církev sv. a Pius IX. konečně toto učení prohlásil slavně za článek víry.[2]) A proto bylo jisté kolísání v této

[1]) Epist. 174, n. 9, l. c.

[2]) Cf. Scholion na str. 64. svazku III. spisů sv. Bonaventury (edit. ad Claras Aquas 1887).

nauce zcela přirozeno, ano nezbytno. Církev sama nezasahovala do sporů těchto, ponechávajíc vědě theologické úplnou svobodu, aby svými vlastními prostředky smysl sporných pojmů a otázek vystihla, určitě vymezila a přiměřenými terminy vyjádřila. Až věda theologická jsouc právě těmito spory mezi thomisty a scotisty nucena, počala stále jasněji dokazovati, že jak všechna svědectví Písma sv. a Tradice, která jednají o poměru Matky Boží ke Kristu a k dílu spásy naší, tak i spekulativní konkluse z těchto svědectví dovozené nezbytně žádají jejího Neposkvrněného početí hned v prvém okamžiku, kdy její duše byla Bohem stvořena a s tělem spojena, teprv tehda uznala Církev sv. za nutné, ze své reservy naproti sporům školy thomistické a scotické vystoupiti a svou autoritou nauku o Neposkvrněném početí Bl. Panny podepříti. A to neučinila ihned slavným prohlášením této nauky za článek víry, nýbrž postupovala k její dogmatické definici krok za krokem více cestou disciplinární.

Jelikož ve století XV. veškera Církev ctila již Bl. Pannu jakožto bez poskvrny hříchu dědičného počatou a slavila slavnost této její Božské výsady, udělil papež Sixtus IV. (1471—1484)[1]) hojných odpustků jak kněžím tak i věřícím, kteří by mši sv. ke cti Neposkvrněného početí Bl. Pany sloužili a hodinky se modlili, resp. této bohoslužbě byli přítomni. Zároveň také předepsal tento papež zvláštní mši sv. a officium pro tuto slavnost, kde se Bl. Panna nazývá netoliko bez poskvrny počatou, nýbrž také pro předvídanou smrt Syna svého ode vší nákazy hříchu uchovanou.

V následujícím století XVI. nahradil Pius V. (1566—1572) r. 1570 officium předepsané Sixtem IV. officiem „de Nativitate B. Mariae Virginis", zaměniv toliko slovo: „Nativitatem" slovem „Conceptionem". V officiu tomto prosí Církev Bl. Pannu, aby všichni zakusili její pomoci, kteří slaví její svaté početí (ut sentiant tuum juvamen, quicumque celebrant tuam sanctam conceptionem). Mimo to zapověděl, že nesmí žádný kazatel v kázáních pro obyčejný věřící lid konaných o této otázce ani „pro" ani „contra" disputovati a svého názoru hájiti a opačný vyvraceti. Také nedovolil, aby někdo v populárních, pro nižší kruhy věřícího lidu určených spisech jedné neb druhé dosud sporné nauky hájil a opačnou zavrhoval.

Ve století XVII. Pavel V. (1605—1621) obnovil[2]) dekret Sixta IV. a Pia V., ale při tom postoupil o krok dále zakázav ve veřejných přednáškách a projevech týkajících se tohoto předmětu tvrditi, že Bl. Panna byla počata ve hříchu dědičném.[3]) Dekret tento prohlásil opět jeho nástupce Řehoř XV. (1621—1623), zároveň však připojil, že nesmí nikdo ani v soukromých řečích a spisech tuto nauku hlásati neb popírati.[4]) Toliko bratřím řádu

[1]) Constit.: Cum praexcelsa z 1476. Denzinger 734.
[2]) Constit. Regis pacifici z r. 1616.
[3]) Decret. ze dne 31. srpna 1618.
[4]) Constit. Exemii atque singul fructus z r. 1622.

dominikánského dovolil, že mohou beze vší censury mezi sebou své nauky hájiti.

Alexander VII. (1655—1667) obnovil všechny dekrety od jeho předchůdců Sixta IV., Pavla V. a Řehoře XV. ve prospěch nauky o Neposkvrněném početí vydané a zároveň zapověděl, že nesmí nikdo nařízení v těchto dekretech obsažených v jiném smyslu vykládati, ani úcty a slavnosti Neposkvrněného početí jakýmkoliv způsobem v pochybnost bráti aneb pod jakoukoliv záminkou proti ní mluviti aneb psáti. Zároveň také zakázal, že sporné strany pro různost názorů v této otázce nesmějí se mezi sebou kacеřovati. A aby mezi bohoslovci, kteří se stále touto otázkou zabývali, bylo úplně jasno, v jakém smyslu Církev věří v Neposkvrněné početí Bl. Panny, postoupil mimo to ještě o důležitý krok dále, prohlásiv, že Církev sv., slaví-li svátek Neposkvrněného početí, neslaví ho, že duše Bl. Panny byla po prvém okamžiku svého početí posvěcena, nýbrž že byla hned v prvém okamžiku svého stvoření a vdechnutí do těla hříchu dědičného uchována (immunis praeservata)[1])

Klemens XI. (1700—1721) zavedl svátek Neposkvrněného početí de praecepto pro celou Církev. Za Řehoře XVI. (1831—1846) dovolila Congregace Ritů mnohým diecesím v Italii, Gallii, Germanii, v Anglii a Americe, aby do preface mše sv. na slavnost Neposkvrněného početí směla se vsunouti vložka: „Et te in Conceptione immaculata" a do litanie lauretanské: „Královno bez hříchu počatá o. z. n."[2])

Tak se konečně stalo, že po dlouhých sporech mezi theology, ku kterým sice Církev s velikým zájmem přihlížela, ale z počátku do něho ani „pro" ani „contra" nezasahovala, věda theologická znenáhla rozptýlila všechny temné mraky, které po dlouhou dobu zastiňovaly jasnou zář této zvláštní výsady Bl. Panny. Tolik však jest jisto, že by věda theologická sama nebyla dospěla k jednotnému názoru a přesvědčení o této zjevené pravdě, kdyby neomylná autorita římských papežů nebyla jí opět a opět ukazovala směrnice, jíž se říditi musí, aby zbavíc se konečně všech pochybností a předsudků, pojala pravdu tuto s celým přesvědčením jako pravdu Bohem zjevenou, obhájila proti všem námítkám a ve jménu samé Církve doporučovala lidu věřícímu.

A tak znenáhla hlásala Církev učící pravdu tuto jako pravdu Bohem zjevenou a lid věřící, který vlastně o ní nikdy nepochyboval, ji přijímal jako pravdu samozřejmou, jsa pevně přesvědčen, že Matka Boží jest nade všecko tvorstvo tak vysoko povznesena, že důstojnost její vylučuje nejen každý hřích, ale i každý jeho stín, jenž by mohl nebeský lesk její čistoty jen poněkud zatemniti.

Tak byla pravda Neposkvrněného početí před Bullou Pia IX. „Ineffabilis Deus" vlastně již „dogma formale" a stala se touto

[1]) Constit. Sollicita de omnium Ecclesiarum z. 1661.

[2]) Cf. Schwetz Theol. dogmatica catholica Vol. 2. edit. 5. Viennae 1869, p. 172 sq.

definicí pouze „dogma formale declaratum". A lesk a sláva, s jakouž Pius IX. tuto pravdu r. 1854 prohlásil za článek víry, byl důkazem, s jakou vroucí úctou a láskou lne veškera Církev, učící i věřící k té, kterou Bůh od věčnosti vyvolil, aby se stala Matkou Syna jeho a potřela skrze něho a s ním hlavu toho pekelného hada, jenž svou úskočnou lží chtěl připraviti pokolení lidské o všechno blaho a štěstí, které mu Bůh hned při stvoření pro čas i věčnost přichystal.[1])

Slavným prohlášením Neposkvrněného početí Bl. Panny postavila Církev sv. pevnou hráz proti dvojímu bludu, jenž v poslední době se šíří ve světě moderním. Nevěra pořád více útočí hlavně na dvě nejzákladnější pravdy nauky křesťanské, na Božství Kristovo a na skutečnost hříchu dědičného. Tím, že Církev sv. prohlásila Neposkvrněné početí Bl. Panny za pravdu Bohem zjevenou, dala výraz své víře, že Kristus jest jednorozený a pravý Syn Boží. Neboť Bůh Bl. Pannu jen proto uchoval každé skvrny hříchu dědičného, že ji vyvolil za Matku Syna svého. Vždyť každá skvrna, která by kalila lesk její svatosti, vrhala by svůj stín i na jejího Syna, jenž jako Božská osoba, která přijavši z ní lidskou přirozenost, stala se člověkem, nemá s hříchem nic společného. A poněvadž Církev sv. prohlásila jedinou Matku Páně za prostou hříchu dědičného, prohlásila tím zároveň všecky ostatní lidi za poskvrněné hříchem tímto. Ale poněvadž prvý člověk nemohl vyjíti jako hříšník z rukou Božích, klesl sám svou vinou s výše původní svatosti a spravedlnosti do nynějšího stavu hříchu a všech jeho neblahých následků.

Kdežto moderní evoluční věda vesměs tvrdí, že původní člověk, jenž se vyvinul z tvaru zvířecího, stál na nejnižším stupni života náboženského a mravního, v němž se mnoho nelišil od zvířete, a teprv se povznesl znenáhla k dokonalejším názorům mravním a náboženským, učí Církev sv. právě naopak, že původní člověk byl od Boha obdařen svatostí a spravedlností převyšující veškeru jeho přirozenost a síly její, a že člověčenstvo jeho vinou kleslo s této téměř závratné výše mravní dokonalosti do propasti hříchu a duševní a tělesné bídy, ve které by bylo zahynulo, kdyby se Bůh nebyl nad ním smiloval a k jeho spáse neposlal vlastního Syna svého. Tak jest nauka o rajské svatosti a spravedlnosti prvého člověka o hříchu dědičném, jenž mimo Bl. Pannu přešel na všecko jeho potomstvo, zároveň již také slavným protestem proti každé filosofické a přírodovědecké theorii, podle které člověčenstvo nenáhlým vývojem vystupovalo ve svém životě se stupně zvířecí surovosti, až se konečně povzneslo k nynějším svým názorům náboženským a mravním. — Nauka o Neposkvrněném početí souvisí co nejtěsněji se všemi ostatními pravdami zjevenými. V jaké záři jeví se nám tu svatost Božská, jež ne-

[1]) Cf. Wilmers Hontheim S. J. Lehrbuch der Religion 2. Bd. 7. Aufl. Münster 1910 S. 261.

strpěla, aby Matka Syna Božího byla poskvrněna nejen sebe menším hříchem osobním, nýbrž ani hříchem dědičným!

V této výsadě Bl. Panny jeví se také všemohoucí působnost vykoupení člověčenstva Kristem vykonaného. Neboť Kristus svou smrtí zasloužil odpuštění hříchu nejen člověčenstvu, které po něm, nýbrž také před ním žilo.

Ale Bl. Pannu vykoupil, jak nevykoupil žádného jiného člověka. Neboť Kristus zasloužil a udělil jí takové míry milosti, že nedopustil, aby jako ostatní lidé klesla do hříchu dědičného, nýbrž chránil jí, aby hned v prvém okamžiku svého početí zůstala od tohoto hříchu čista. A proto Bl. Panna již pro tuto zvláštní a jen sobě vlastní výsadu, které se jí jediné dostalo mezi všemi syny a dcerami Adamovými, zaujímá jaksi střední místo mezi Bohem a pokolením lidským. A již pro tuto naprostou čistotu od každého hříchu, která žádnému jinému člověku nepříslušela, nepřísluší a nebude nikdy příslušeti, jest Bohu podobnější, a proto také Bohu bližší, než každý jiný člověk. A poněvadž Bůh každého tvora miluje podle míry a stupně podobnosti, kterou se mu přizpůsobuje, proto miluje Bl. Pannu již pro výsadu jejího Neposkvrněného početí a svobodu od každého osobního hříchu více, než všecky ostatní světce a světice Boží. Z toho lze již také souditi, jak mocná a účinná jest u Boha její přímluva za nás. Proto jest zcela přirozeno, že věřící v plné důvěře v její mocnou přímluvu brali a berou k ní ve všech potřebách své útočiště. Zde nehledíme ani k jejímu Božskému Mateřství, příčině a zdroji všech milostí a darů, kterých se Bl. Panně od Boha dostalo.

§ 122.

Důvody kongruenční.

Neposkvrněné početí doporučují také mnohé důvody kongruenční:

1. Se strany samého Krista.

a) Poněvadž Kristus jako Božská osoba jest podstatná svatost, slušelo se, aby jeho Matka, z níž vzal svou lidskou přirozenost, vynikala svatostí podobnou svatosti jeho. A proto žádá již důstojnost jeho Božské osoby, aby i Matka jeho byla prosta každé poskvrny hříchu. Důstojnost synova povznáší i Matku, jakož i naopak, důstojnost otcova a matčina vrhá svou záři také na syna, jak sám Duch Sv. v knize Přísloví praví: „Sláva synů otcové jejich“.[1]) Proto také praví Pius IX. v Bulle „Ineffabilis“: „Jako Jednorozený měl na nebesích Otce, jehož svatost velebí Serafíni, (slušelo se), aby na zemi měl Matku, která nikdy lesku svatosti nebyla prosta, ano

[1]) 17, 6.

která přede všemi stvořenými bytostmi zářila největší milosti.

Kniha Exodus[1]) vypravuje, když Bůh chtěl vzdělati stánek úmluvy, že Duchem Sv. naplnil Beselleela, aby dovedl vymysliti, jak by jej co nejdovedněji a nejkrásněji vybudoval ze zlata, stříbra a z mědi, z mramoru a drahého kamení a rozličného dříví. Než co byl tento hmotný stánek starozákonný proti Blahoslavené Panně, v jejímž lůně zbudoval Bůh stánek pro Syna svého, člověkem učiněného? A proto se nejen slušelo, ano bylo nezbytno, aby Bůh tento přesvatý stánek Syna svého vyzdobil všemi nebeskými dary, přiměřenými jeho svatosti. Proto bylo takořka přirozeno, že nemohl krásy a velebnosti tohoto nebeského stánku Syna Božího ani nejmenší mráček hříchu zastíniti. Svatost Kristova nemohla proto připustiti, aby jeho Božská Matka jediný toliko okamžik byla poskvrněna hříchem prvopočátečním.

b) Neposkvrněného početí Bl. Panny žádala také všemohoucnost Kristova.

Ďábel, nepřítel člověčenstva od počátku, zničil skrze Evu veškeren řád nadpřirozený, do něhož byli první naši rodiče a všichni jejich potomci v ráji postaveni. A poněvadž Kristus přišel na svět, aby nadpřirozený řád v lidském pokolení vinou Evinou zrušený zase obnovil, musil svou Matku, v jejímž lůně první a hlavní základ obnoveného řádu nadpřirozeného položen, chránit každého i sebe menšího stínu hříchu. Jinak by byl Kristu nenapravil všeho, co ďábel pokazil, a jeho moc by byla menší než moc ďáblova, čehož nelze naprosto ani pomysliti.

c) Neposkvrněného početí žádala také synovská úcta Krista Pána k jeho nebeské Matce.

Kristus jako Bůh a člověk miloval Matku svou láskou nekonečnou. A poněvadž láska tato jeho byla zároveň všemohoucí, není možno mysliti, aby jí byl odepřel milostí, které jí mohl uděliti. Jinak byl by býval ďábel mocnější, než Kristus. A proto nelze pomysliti, aby Syn tak mocný, tak moudrý a dobrotivý, jakým byl Kristus naproti své Matce, připustil na ni nějakou mravní skvrnu, které jí mohl uchrániti.[2])

2. Také důstojnosti Matky Boží bylo její neposkvrněné početí přiměřeno.

a) Žádná bytost stvořená není Bohu tak blízká a proto také tak milá a drahá, jako Matka Boží. A proto také jest Bohu více podobná, než nejvyšší kůrové andělští, než Cherubíni a Serafíni. A nebyli-li tito čiří duchové nikdy dotčeni skvrnou hříchu, jak lze mysliti, že nejvyšší jejich královna mohla býti nějakým hříchem poskvrněna?

[1]) 31, 1 sqq.
[2]) Cf. Sv. Frant. Sales. Theotimus lib. 2, cap. 6.

b) Pravá důstojnost každé rozumné bytosti záleží v její mravní svatosti. Čím větší její důstojnost, tím větší i svatost a naopak. Blahoslavená Panna se dotýká, jak učí ss. Otcové a bohoslovci, důstojností svého Božského Mateřství samé nekonečnosti Božské. A proto také svatost její jest svatosti Božské tak blízká a podobná, jako svatost žádné jiné bytosti stvořené. Kdyby však byla bývala jen jediný okamžik podrobena hříchu prvotnímu, pak by hluboko stála v mravním svém životě nejen pod Cheruby a Serafy, nýbrž i pod nejnižšími kůry andělskými, co však téměř nekonečná důstojnost jejího Mateřství vylučuje.

c) Ss. Otcové přirovnávají Matku Boží k Církvi sv. Sv. Pavel praví o Církvi, že ji Kristus tak miloval, že se za ni vydal, aby ji posvětil . . ., aby ji sám sobě představil jako slavnou, jako takovou, která by neměla poskvrny, ani vrásky neb něco podobného, nýbrž aby byla svatá a bezúhonná.[1]) A je-li Blahoslavená Panna jako druhá Eva matkou Církve, pak musí býti ozdobena a okrášlena ještě větší svatostí, než Církev sv. sama, jejíž svatost jest toliko slabou nápodobou a matným obrazem svatosti Matky Boží.

3. Také bylo přiměřeno lidskému pokolení, aby Blahoslavená Panna byla prosta hříchu dědičného.

a) V díle naší spásy jest Matka Boží s Kristem tak těsně sloučena, že vykoupení naše z otroctví hříchu a ďábla nedá se bez ní ani pomysliti. Když Nejsvětější Trojice odvěčným svým úradkem ustanovila vykoupení člověčenstva skrze Syna Božího, pojala do tohoto úradku již také Blahoslavenou Pannu. Neboť toto vykoupení mohl Syn Boží vykonati jen jako člověk, náležející k lidskému pokolení jako přirozený jeho zástupce. Za tím účelem musil na sebe přijati naši lidskou přirozenost, což se nemohlo jinak státi, než že se musil naroditi ze ženy lidské, podobně jako každý jiný člověk. A proto vtělení Syna Božího, jímž se stal člověkem, souvisí co nejtěsněji s jejím Božským Mateřstvím. A poněvadž Kristus měl nás vykoupiti z hříchů našich, nemohl připustiti, aby Blahoslavená Panna, jež se stala Matkou jen za tím účelem, aby k tomuto vykoupení člověčenstva se Synem svým spolupůsobila, mohla býti podrobena právě tomu hříchu, ze kterého Kristus měl nás na prvém místě vysvoboditi.

b) Přiměřenost, ba i nutnost Neposkvrněného početí plyne již také z příkré antithese, ve které Blahoslavená Panna stojí jako druhá Eva k Evě prvé. Jako byla prvá Eva Adamovi družkou a pomocnicí k naší mravní zkáze, tak byla Blahoslavená Panna Kristu družkou a pomocnicí k naší spáse. K tomuto úkolu byla by však naprosto neschopna, kdyby byla poskvrněna týmž hříchem, kterým nás Eva s Adamem do záhuby uvrhla.

c) Adam a Eva svým hříchem ztratili nejen nadpřirozený obraz Boží milosti posvěcující duši jejich hned při stvoření

[1]) Efes. 5, 25—27.

Bohem vštípený, nýbrž porušili a pokazili i přirozený obraz Boží jim vtisknutý. Po pádu prvých rodičů zbaveno člověčenstvo nábožensko-mravního ideálu, podle něhož mělo život svůj vytvářeti. Tento ideál a to mnohem vyšší a vznešenější, než mu jej představovali prví jeho rodiče, dán mu zase v Kristu a jeho Božské Matce. Kdyby však Blahoslavená Panna nebyla prosta hříchu prvopočátečného, pak by byla nestála ani na té výši mravní dokonalosti, na které byla Eva při stvoření v ráji postavena, a pak nemohla také napraviti a nám vrátiti, co nám Eva pokazila a ztratila.

Mimo to jest „status naturae per Christum reparatae" stavem dokonalejším, než sám stav „primigeniae justitiae et sanctitatis".[1]) A byla-li prvá Eva ve stavu milosti posvěcující stvořena, jak mohla druhá Eva svým Božským Mateřstvím nevýslovně vysoko nad prvou Evu povznesená jen jediný okamžik v životě svém hříchu třeba jen prvotnímu býti podrobena? Hřích prvotný vylučuje u Blahoslavené Panny nejen důstojnost jejího Božského Mateřství, nýbrž i úkol, který jí v díle vykoupení člověčenstva skrze Krista byl vytčen.

§ 123.

O svatosti Marie Panny.

Svatost Krista člověka a svatost Blahoslavené Panny.

O svatosti Matky Boží nabudeme aspoň přibližně nejjasnějšího pojmu, přirovnáme-li ji k svatosti Krista jako člověka.

Jak jsme již dříve v tomto traktátu dokázali,[2]) byla duše Syna Božího mimo milost hypostatické unie (praeter gratiam unionis hypostaticae) opatřena milostí posvěcující s veškerým doprovodem jejím, s nadpřirozeně vlitými ctnostmi, pokud se dají s dokonalostí a důstojností Syna Božího jako člověka srovnati, a s dary Ducha Sv.

Pro hypostatickou unii musil Bůh duši Krista Pána obdařiti všemi milostmi, kterými se člověk vůbec může státi bohumilým, svatým a spravedlivým a účastným přirozenosti Božské a dědicem blaženosti nebeské. A tato nebeská výbava duše Kristovy musila se státi v míře tak svrchované, kterou vůbec lze jen pomysliti. Neboť duše Kristova jsouc s prazdrojem všech milostí, s druhou Božskou osobou, tak těsně spojena, že těsnějšího spojení nelze si vůbec představiti, musila z něho čerpati všechny milosti tak bohatě, jako žádná jiná bytost na světě, a to tím více, poněvadž Kristus měl se státi nikdy nevyčerpatelným zdrojem milostí pro všecky lidi.[3]) Proto praví theologové, že milosti duši Krista Pána nadpřirozeně vlité byly od počátku jeho vtělení tak

[1]) Cf. staf: „O felix culpa" v traktátu „De Christo Redemptore", p. 441.
[2]) Str. 92.
[3]) Sv. Tom. III., qu. 7, art. 1, 2, 5, 9.

dokonalé, že rozmnožení a zvýšení nebyly vůbec schopné a v tomto smyslu že byly „secundum quid" nekonečné.

Poněvadž však duše Krista Pána jako bytost stvořená jest sama v sobě konečná, proto všechny její milosti jakožto případné vlastnosti její mohou býti podle své jestoty rovněž jen konečné. Ale „secundum quid" v řádu milosti stvořené (in ratione gratiae creatae) jsou nekonečné, obsahujíce v sobě vše, co vůbec náleží k pojmu milosti stvořené. Poněvadž Bůh milostí duši Krista Pána udělenou takořka vyčerpal poklady milostí svých, proto jest tvrditi, že ji opatřil a okrášlil milostí nekonečnou, ovšem jen „secundum quid", a nikoliv „per se". Neboť milost stvořená (gratiae creata), třeba by svou dokonalostí a svrchovaností převyšovala všecky naše pojmy, jest vždycky bytně konečná.

Přirovnáme-li k této svatosti duše Kristovy svatost Blahoslavené Panny, tu se nám jeví ihned na prvý pohled podstatný rozdíl. Panna Maria, ačkoliv jako Matka Syna Božího, dotýká se svou důstojností takořka, jak praví bohoslovci, samého Božství, přece přese vši svou vyvýšenost nade všecko tvorstvo zůstává pouhou bytostí lidskou, tedy pouhým tvorem, a proto také všechny milosti, kterými pro důstojnost svého Božského Mateřství byla Bohem opatřena, jsou jen konečné, třeba by všecky naše pojmy převyšovaly. Přihlížíme-li však k samému Synu Božímu jako milosti nestvořené a původci a dárci všech milostí stvořených, jenž s těmito milostmi daroval Blahoslavené Panně sama sebe tím, že do jejího lůna sestoupil a stal se jejím Synem, pak můžeme vším právem tvrditi, že se Blahoslavené Panně dostalo milosti nekonečné.

Než tím není ještě Boží přítomnost v Marii Panně a plnost milosti, kterou měla za následek, vyčerpána.

Všecka milost, kterou Kristus jako člověk byl obdařen, proudila z jeho Božské osoby a vylévala se z ní na jeho přirozenost lidskou. Důvodem a pramenem všech těchto milostí jest unie hypostatická, kterou Kristus i jako člověk byl povýšen k důstojnosti své Božské osoby. Matka i po početí a narození Syna Božího zůstala ovšem jen lidskou osobou. A proto jest mezi ní a Synem Božím z ní podle lidské přirozenosti počatým a narozeným rozdíl nekonečný. Nicméně jest s Kristem podle jeho člověčenství a skrze toto člověčenství s jeho Božstvím tak úzce a těsně spojena, jako žádná jiná bytost stvořená. A poněvadž Blahoslavená Panna jako každá jiná matka poskytla Božskému Synu svému část své vlastní přirozenosti lidské, ze které Duch Sv. vzdělal jeho člověčenství, jest a zůstane s ním na věky v této části přirozenosti své jednou a touže bytostí. Dokud Kristus dlel v přesvatém lůně jejím, neměl jako člověk svého samostatného vegetativně animálního života, nýbrž žil tento život jen v ní a skrze ni a i po svém narození živil se delší dobu jako každé novonarozené dítě jen jejím životem. Ale i když povyrostl

a nabyl schopnosti, žíti svůj vlastní život, zůstal vždy člověkem, jenž člověčenství své vzal z přesvaté Matky své. A poněvadž toto člověčenství stalo se přirozeností jeho vlastní Božské osoby, proto přeblažená Panna, jako Matka Kristova, jest co nejtěsněji spojena nejen s jeho člověčenstvím, nýbrž i s jeho Božskou osobou. Není toliko Matkou jeho přirozenosti lidské, odloučené od jeho osoby Božské, což po okamžiku jeho vtělení jest naprosto nemožno, nýbrž jest Matkou Krista Pána jako Boha a člověka. A právě proto, že jest v pravém a vlastním smyslu Matkou Syna Božího, ovšem jen podle jeho přirozenosti lidské, jest Božství jeho tak blízká, jako žádná jiná žena lidská a proto nade všecky ženy nekonečně povýšena a povznesena. Vše to jest obsaženo v nevýslovném důstojenství jejího Mateřství Božího. A pro to Mateřství miluje ji Bůh nejen nade všecky lidi, nýbrž i nade všecky kůry andělské, tedy nade všecko tvorstvo.

Co do přirozenosti stojí sice Matka Boží pod kůry andělskými, avšak co do milosti nevýslovně je převyšuje. A mezi těmito milostmi — zde odmýšlíme od jejího Božského Mateřství — stojí na prvém místě milost posvěcující, kterou jest její panenská duše Bohu tak připodobněna, že mimo duši Krista Pána jest nejdokonalejším, nejvznešenějším a nejkrásnějším obrazem samého Boha, který se v ní jako ve svém nejčistším zrcadle obráží. Tento milosti plný obraz jest ideálem a cílem vší svatosti lidské, ku kterému člověčenstvo může se sice pořád více přibližovati, ačkoliv ho nikdy úplně nedosáhne.

Milost posvěcující, jakož i všechny ostatní milosti, kterých se Blahoslavené Paně dostalo, již při jejím Neposkvrněném početí, ale hlavně v okamžiku, když se stala Matkou Boží, nezůstaly v ní mrtvým kapitálem. Matka Boží v milosti a svatosti stále až do okamžiku své smrti rostla, což obzvláště platí o hrůzyplné chvíli, když pod křížem stála. Vždyť všecky muky svého Božského Syna, všechen posměch jeho nepřátel atd. cítila Matka Boží ve svém srdci tak ano i více, než kdyby byla sama místo něho na kříži pněla. Proto Církev sv. pokládá Matku Boží za mučednici, jejímž mukám se nedá ani zdaleka přirovnati žádné jiné sebe krutější a bolestnější mučednictví. A v nevýslovném bolu, který jí bylo pod křížem snášeti, rostla a se rozmnožovala v milosti posvěcující a všech ostatních milostech tou měrou, že její svatost dostoupila výše, která převyšuje nejen svatost všech sborů světců a světic Božích, nýbrž i kůrů andělských. Kdežto milost jejího Neposkvrněného početí, kterou sv. Tomáš nazývá prvním jejím posvěcením, byla v naprostém smyslu „gratia gratis data“, které se Blahoslavené Paně dostalo z čiré lásky Boží beze všech jejích předchozích zásluh, stalo se druhé posvěcení její při vtělení Syna Božího jednak „ex opere operantis“, jednak také „ex opere operato“. Ex opere operantis“, jelikož od okamžiku, když dospěla do rozumu, až do projevu svého souhlasu, státi se Matkou Boží, spolupůsobila se všemi skutkovými milostmi a tak třeba nevědomě se

připravovala na důstojnost Božského Mateřství svého, a „ex opere operato", poněvadž po projevu jejího souhlasu[1]) Duch Sv. sám v přesvatém lůně stvořil lidskou přirozenost Kristovu a ji hypostaticky spojil s jeho osobou Božskou.[2]) Že Matka Boží se stala milosti plnou obzvláště při vtělení Syna Božího, učí jednomyslně ss. Otcové.

Na důkaz uvedeme jen některé doklady:

Tak oslavuje Blahoslavenou Pannu sv. Athanáš: „Stalo se, že nazvána jsi milosti plnou, poněvadž všemi milostmi oplýváš zastíněním Ducha Sv. a proto obličeje tvého žádati budou všichni bohatí národové (žalm 44, 13). Duch Svatý sestoupil v Pannu se všemi podstatnými ctnostmi, obléknuv ji v milost, aby byla milostiplnou".[3]) A v 3. řeči, která se připisuje sv. Řehoři Divotvorci, praví autor: „Maria se nazývá milostiplnou, poněvadž všecky poklady milosti jsou v ní skryty a ona sama ze všech pokolení lidských byla svatá duší i tělem, sama nesouc toho, jenž všecko nese. A anděl Páně nepodivuje se toliko její kráse, nýbrž i ctnostem duše její, a proto ji nazval milosti plnou."[4])

A sv. Basilius: „Kdož by se nedivil, jak vysoko vyniká Maria nade všecky svaté, které ctíme? Udělil-li Bůh sluhům svým tolik milostí, mnoho-li teprv udělil své Matce? Zda-li jí neudělil mnohem větších milostí, než těm, kteří jsou jí podřízeni? Byl-li Petr nazván blahoslaveným, a byly-li mu svěřeny klíče království Božího, proč by neměla přede všemi jinými svatými býti blahořečena jediná Blahoslavená, jíž bylo dáno poroditi toho, jehož onen (sv. Petr) ústy svými (za Syna Božího) prohlásil. A byl-li Pavel nádobou vyvolenou, že zvěstoval velebné jméno Kristovo a rozšířil je po veškerém světě, jakou teprv nádobou bude Matka Boží?"[5])

A sv. Augustin praví o plnosti milosti Blahoslavené Panny, jak stručně, tak výstižně: „Víme, že jí bylo uděleno více milosti, (než všem ostatním svatým), aby všestranně překonala hřích, poněvadž zasloužila sobě počati a poroditi toho, o němž víme, že neměl žádného hříchu".[6])

Theologové uvádějí a vysvětlují různé důvody pro plnost milosti, kterou byla Blahoslavená Panna ozdobena. Stačí uvésti jen některé. Tak píše Anděl školy: „Čím blíže přistupuje kdo v principu kteréhokoliv řádu, tím bohatěji čerpá z účinu jeho". Proto praví Dionysius (de eccl. Hier. c. 4.), že

[1]) III. qu. 30 art.
[2]) III. qu. 27. art. 3.
[3]) Serm. in Evangel. apud. Alb. a Balsano l. c. p. 763.
[4]) l. c.
[5]) Or. 39, in 5. Dep. ananunis Alb. a Balsano l. c. p. 763.
[6]) De nat. et grat. cap. 36.

andělé, kteří jsou bližší Bohu, mají hojnější účast v jeho Božské dobrotě, než my lidé. Kristus jest však principem (zdrojem, původem) milosti, podle svého Božství autoritativně a podle člověčenství nástrojně (instrumentaliter). Proto praví sv. Jan, že milost a pravda se stala skrze Ježíše Krista. (11, 17). Blahoslavená Panna byla však Kristu podle jeho člověčenství nejbližší, poněvadž přijal z ní svou přirozenost lidskou. A proto musila od něho přijati větší míru milosti, než všichni ostatní rozumní tvorové... Bůh uděluje každé rozumné bytosti míru milosti podle úkolu, který jí uložil... Avšak Blahoslavenná Panna Maria obdržela plnost milosti, aby byla co nejbližší původci milosti, a tak přijala ve své lůno toho, jenž jest pln milosti, a zrodivši jej, přenesla tuto plnost takřka na všecky lidi.[1]) A sv. Bonaventura praví: „Veliká byla milost, jíž byla Maria plna. Veliká nádoba nemůže býti plna, leč když obsah, kterým jest plna, jest rovněž něčím velikým. Maria byla však nádoba převeliká od okamžiku, když v sobě pojala toho, jenž jest větší než nebesa. Ty tedy převeliká Maria jsi obsáhlejší (capacior) než nebe, poněvadž jsi toho, jehož nemohou nebesa obsáhnouti, pojala ve své lůno. Ty jsi obsáhlejší než svět, poněvadž ten, jehož celý svět nemůže pojati, jako člověk se ukryl ve tvé útroby. A byla-li Maria obsáhlejší (než nebe a země) svým lůnem, čím více ještě svým srdcem? A byla-li tato tak nesmírná obsáhlost plna milosti, musila zajisté i milost, která ji mohla vyplniti, býti nesmírná“.[2])

Sv. Bernardin Sienský a po něm mnozí jiní theologové učí, že milost Boží sestupuje na svém pochodu od Boha ke tvorstvu po třech stupních. Předně sestupuje z Boha v Krista, za druhé z Krista v Marii Pannu a za třetí z Marie Panny v nás lidi. První stupeň: Dárce vší milosti stvořené jest milost nestvořená, jest Bůh sám, jak praví sv. Jakub: „Každé dání dobré a každý dar dokonalý jest s hůry sestupující od Otce světel.[3])

Veškera milost vytryskuje z Boha a vylévá se na Krista, jenž se jí podle své přirozenosti lidské stal principem a pramenem veškeré milosti, která se z něho vylévá na veškero tvorstvo. Ačkoliv unie hypostatická a všecky ostatní milosti duši jeho vlité jsou „gratiae gratis datae“ v přesném smyslu slova, přece nám těmito milostmi zasloužil všech nebeských milostí a darů, které Bůh podle odvěčného úradku svého nám dáti ustanovil k naší spáse, jak praví sv. Jan: „Z plnosti jeho jsme všichni vzali a to milost za milost (1, 16). A milost z Krista vylévá se na druhém stupni na jeho Božskou Matku, v níž se jeví plnost a svrchovanost vykupitelského díla Kristova v nejvyšší míře. Od okamžiku, kdy věčné Slovo bylo v ní učiněno tělem, nabyla ve

[1]) III. qu. 27, art. 5.
[2]) In spec. B. M. V. cap. 5.
[3]) 1, 17.

všech dílech Ducha sv. takové pravomoci či autority, že žádná bytost lidská nedochází milosti, leč prostřednictvím Marie Panny. Je-li Kristus hlavou, z níž všechna milost plyne na jeho mystické tělo, jest Matka jeho krkem, kterým každá milost z hlavy na jednotlivé údy prochází. Proto praví sv. Bernard, že ani jediná milost nepřichází s nebe na zemi, která by neprošla rukama Blahoslavené Panny. A proto vším právem sluje milostí plnou, ze které všecky milosti se vylévají na Církev bojující".[1])

A tak na třetím stupni přechází milost z Marie Panny na veškero tvorstvo. Proto jest zcela přirozeno, že bohoslovci připisují Blahoslavené Panně nejen plnost tak zvané „gratiae gratum facientis", nýbrž i „gratiae gratis datae" (milodarů charismatů).

Sv. Tomáš praví o milodarech, kterými Matka Boží byla obdařena: „Nelze pochybovati, že Blahoslavená Panna ve výtečné míře přijala od Boha dar moudrosti, dar zázraků, jakož i dar proroctví. Než těchto darů neobdržela v míře, jako Kristus, nýbrž jen tak, jak se slušelo na její mateřskou důstojnost. Darem moudrosti byla obdařena jen za účelem kontemplace o pravdách Bohem jí zjevených, podle slov sv. Lukáše, jenž píše, že „zachovávala všecky věci tyto, rozjímajíc o nich v srdci svém",[2]) neobdržela však tohoto daru také k tomu, aby konala úřad učitelský, který podle nařízení Božího náleží jen mužům, nikoliv však také ženám, jak výslovně píše sv. Pavel k Timoteovi: „Neboť ženě nedopouštím učiti".[3]) Daru zázraků, aspoň dokud žila, nepoužívala, poněvadž tento dar měl za poslední účel potvrditi pravdu Božské nauky Kristovy a příslušel proto jediné Kristu Pánu a jeho učedníkům. Za to měla dar proroctví, jak patrno z jejího nebeského chvalozpěvu: „Velebí duše má", jenž se stále pořád více vyplňuje".[4])

§ 124.

Obdoba mezi Kristem a jeho Božskou Matkou.

Mezi Kristem a jeho Božskou Matkou pozorujeme jistou obdobu. Jako Kristus vtělením se takořka zmařil, vzav na sebe přirozenost lidskou, podle které po třicet let žil před světem v úplném úkrytu, a po tříletém veřejném působení zemřel na kříži a pak teprv vstal z mrtvých a vstoupil ve slávě a velebnosti na nebesa, podobně i Božská Matka jeho musila v životě svém napřed nastoupiti cestu ponížení a touto cestou teprv dojíti slávy

[1]) Cf. Bernardin, Sen. Serm. de Annunt. V., cf. a Bunlsano l. c. p. 767 sq.
[2]) Luk. 2, 19.
[3]) I. Tim. 2, 12.
[4]) III. qu. 27 art. 5.

jako Královna nebes a země. O ní učí všichni bohoslovci, že žádná bytost stvořená neobráží boholidského života Kristova tak věrně a dokonale, tak zářně a velebně, jak Matka jeho. Veškeren její život, od okamžiku, ve kterém byla bez poskvrny hříchu prvotního počata v lůně matky své sv. Anny, až do smrti své, byl nejúčinnějším a nejdokonalejším účinem vykupitelského díla Kristova. Na Blahoslavené Panně vidíme nejkrásnější a nejvzácnější ovoce vykoupení člověčenstva skrze Krista. A poněvadž v životě jejím září nebeským leskem milost, které jí Kristus svým spasitelským dílem zasloužil, jest také všechna nebeská krása jejího života dílem milosti Kristovy. A proto velebíme-li Matku Boží pro její vyvýšenost nade všecko tvorstvo, velebíme vždy samého Krista, jemuž jako příčině účinkující a záslužné (tanquam causae efficienti et meritoriae) náleží vše, čím Matka jeho vyniká nade všecko tvorstvo. A proto také úcta, kterou jí vzdáváme, a kterou bohoslovci nazývají „cultum hyperduliae", není nikterak na újmu a závadu Božské úctě Kristu nejen jako Bohu, nýbrž také jako člověku povinné. Ctíme-li a oslavujeme-li Matku Boží, ctíme a oslavujeme vždy také jejího Božského Syna. Neb čest matčina jest vždy také ctí synovou. Jen Božských vlastností nesmíme jí připisovati. Ale poněvadž nemůžeme rozumem svým vystihnouti nekonečné důstojnosti jejího Božského Mateřství, proto také nikdy v úctě Blahoslavené Panně nenalezneme nejen příslušné, nýbrž ani povinné míry, které bychom nesměli překročiti. Vytýkají-li někteří moderní theologové katolickému lidu, že jde v úctě k Matce Boží snad příliš daleko, pak jest tato výtka důkazem, že nemají o důstojnosti jejího Mateřství ani přibližně jasného a správného názoru, a že katolický věřící lid svým vroucím náboženským citem důstojnost a podíl její na naší spáse hlouběji vystihuje, než onino bohoslovci vší svou učeností.

Tito theologové odporují ss. Otcům a Učitelům církevním, kteří nenalézají výrazů, aby důstojnost Matky Boží aspoň poněkud vylíčili.

Na důkaz uvedeme jen sv. Jana Damašského a sv. Bernarda. Prvý praví ve své druhé řeči: „In gloriosam dormitionem Ss. Dei genetricis": „Žádný smrtelník, i kdyby měl nesčetný počet jazyků a tolik také úst (οὐδ' εἰ μυρίαι γλῶσσαι, τοσαῦτα δ' αὐτῷ στόματα εἴη), ano i kdyby jazyky všech lidí po veškerém světě rozptýlených se spojily v jeden jazyk, nemohl by ji tak velebiti, jak zasluhuje".[1]) A v témže smyslu praví sv. Bernard o Blahoslavené Panně: „Pomni, její velebnost (magnificentia) jest vyvýšena nade všecka nebesa a sláva její nade vši zemi, tak že ani na nebi není tvora, jenž by důstojně mohl chváliti její velebnost, ani na zemi, jenž by mohl přiměřeně oslaviti její chválu. Nikdo ani na nebi ani na zemi nebyl za hodna uznán, aby ote-

[1]) Opp. tom. II., p. 868.

vřel knihu jejích výsad a rozvázal sedm pečetí jejich". A nyní vypočítává tyto její výsady: plnost milosti, sestup Ducha Svatého v její lůno, její zastínění mocí Nejvyššího, početí Slova, její těhotenství beze všech obtíží jinak s ním spojených, porod bezbolestný, Panenství spojené s Mateřstvím a pak se táže: „Kdo vysloví a vylíčí všecky tyto její výsady".[1]) Na to se snaží aspoň přibližně vylíčiti vznešenou její důstojnost. Za tím účelem uvádí přemnohé její přednosti, o kterých jsme se již dříve zmínili a končí slovy: „Pro Marii byl učiněn veškeren svět, onať byla milosti plná a člověk byl skrze ni vykoupen. Slovo Boží učiněno v ní člověkem, Bůh ponížen, člověk povýšen".[2])

Ale nejen jednotliví Učitelé církevní, nýbrž sama Apoštolská Stolice ve svém neomylném orakulu (Bulla: Ineffabilis Deus 1854) nazývá Matku Boží „nevýslovným divem, ano vrcholem všech divů!" „Všichni ss. Otcové", tak praví Pius IX. v této bulle, „a církevní spisovatelé učí souhlasně, že přeslavná Panna, které učinil veliké věci ten, jenž jest mocný, stkvěla se takovou silou všech nebeských darů, takovou plností milosti a takovou nevinností, že se takořka stala nevýslovným divem, ano vrcholem všech divů a důstojnou Matkou Boží. A poněvadž podle povahy své stvořené přirozenosti přistoupila ze všeho ostatního tvorstva nejblíže k Bohu samému, jest nade všecky andělské i lidské chvalozpěvy povznesena". A nemohou-li ani andělé Matky Boží důstojně velebiti, jak jest možno nám lidem, kteří nemůžeme důstojnosti její ani tou měrou pochopiti, jakou ji andělé chápou — ačkoliv ani oni jí úplně nevystihují — v úctě a chvále Matky Boží překročiti pravou míru? Úcta tato má sice míru konečnou, neb Matka Boží při vší své nevystihlé důstojnosti a velebnosti jest jen bytostí stvořenou a proto také konečnou, avšak tato konečná její důstojnost jest tak veliká, že přesahuje všecky naše pomysly. A proto modlí-li se Církev sv. k Nebeské Panně „Dignare me laudare te, virgo sacrata", prosí ji, aby ona sama naše prosby a chvály, které k ní chceme vysílati, vložila do srdcí a úst našich a tak nás učinila způsobilými aspoň přibližně tak ji ctíti a velebiti, jak jest toho hodna a důstojna.

Třetí a poslední posvěcení či omilostění dostalo se Blahoslavené Panně jejím nebeským oblažením v království Božím.

Ačkoliv Blahoslavená Panna již zde na zemi žila život více než andělský, přece dokud byla „in statu viae" nepatřila neprostředně na Boha tváří v tvář. A proto také nenazírala na Syna

[1]) Serm. II. in Antiph. „Salve Regina". Opp. tom. V. Edit. Lugd. 1658, p. 290.

[2]) Serm. III. in Antiph. „Salve Regina" l. c. p. 291.

svého jako na Boha, nýbrž jen jako na člověka, podobně jako patří každá jiná matka na syna svého.

Teprv v okamžiku, když při smrti se oddělila duše její od těla, stala se účastnou blaživého patření na tvář Boží, byla zbavena všech útrap pozemských a naplněna ve světle slávy (in lumine gloriae) rozkoší přiměřenou své mateřské důstojnosti a svatosti. Míra nebeské blaženosti řídí se podle míry zásluh. A jako za svého pozemského života převyšovala svou milostí a svatostí nejen všecky lidské, nýbrž i andělské bytosti, tak záře její slávy v blaženosti nebeské zastiňuje všecky nebešťany. Proto ji Církev sv. velebí jako Královnu nebes i země, jako Královnu andělů a všech světců a světic.[1])

§ 125.

O nebeské slávě Blahoslavené Panny.

Stupeň věčné slávy každé bytosti stvořené závisí na stupni posvěcující milosti, jakož i na zásluhách, které si spolupůsobením s milostmi skutkovými získala. Sláva věčná obsahuje v sobě dvojí moment, jeden podstatný, jenž záleží v blaženém požívání Boha, jakožto nejvyššího dobra. Toto požívání závisí na neprostředním nazírání na Boha a na úplném ukojení všech tužeb a potřeb ducha stvořeného. K podstatné slávě druží se moment druhotný, jenž k ní jaksi přistupuje a ji rozmnožuje. Tento druhotný moment slávy nebeské vyjadřují bohoslovci tak zvanými korunkami (aureolis), které některým svatým připisují. A korunkami těmito rozumějí zvláštní krásu duše a po vzkříšení také těla, kterou si svými zásluhami v pozemském životě získali a pro kterou také zvláštní úcty naší zasluhují.

Poněvadž Blahoslavená Panna svým Božským Mateřstvím se takořka dotýká samého Boha, vyniká nade všecko tvorstvo jak milostí posvěcující, kterou pro toto Mateřství byla od Boha obdařena, tak i svými zásluhami, kterých si přesvatým životem dobyla. A proto také její věčná sláva převyšuje slávu všech blažených duchů.

Blahoslavená Panna patří na Boha a patříc na něho poznává ho dokonaleji, než všichni andělé a světci a světice Boží. Ačkoliv tímto patřením nevystihuje nekonečné dokonalosti jeho Božské podstaty a jednotlivých vlastností jejích, přece svým rozumem tak hluboko se ponořuje do nekonečných hlubin Božských, že Boha poznává tak dokonale, jak jen stvořený duch může jej poznati. Nemůžeme-li si učiniti ani přibližného pojmu o poznání Boha se strany nejvyšších kůrů andělských, jak můžeme pochopiti vědy Matky Boží, které patřením na Boha se stává účastnou. A poněvadž poznání Boha jest přiměřena láska, kterou blažení duchové Boha objímají, jest láska Matky Boží k Bohu Trojjedinému tak

[1]) Cf. Dr. Fr. Diekamp. Kath. Dogmatik. II. Bd. S. 344. Münster 1918.

veliká a mocná, že ji neodolatelnou silou k němu nejen pudí, nýbrž v nejvniternějších jejích útrobách k němu uchvacuje.

Láska však pudí ke spojení osoby milující s osobou milovanou. A jako si nemůžeme utvořiti ani přibližné představy o rozsahu a hloubce jejího poznání Boha, tak nemůžeme ani přibližně tušiti nevystihlé vroucnosti jejího spojení s Bohem jedním v podstatě a trojjediným v osobách. Slávou a blažeností svou převyšuje Matka Boží všecky bytosti, které požívají a požívati budou slávy a blaženosti nebeské.

Abychom nebeskou slávu Matky Boží mohli si aspoň poněkud představiti, pokusme se přirovnati ji k slávě jednotlivých tříd duchů blažených.

1. Blahoslavená Panna vyniká slávou svou nad anděly.

Ačkoliv žila v těle, přece žila svým ustavičným panenstvím životem světějším, než jest život všech i nejvyšších kůrů andělských. Proto ji také Církev sv. nazývá a velebí jako „Královnu andělů".

2. Jest povznesena nad patriarchy.

Zásluha a sláva patriarchů záleží v jejich živé víře, s jakou Božské zásliby od Boha přijímali a svůj život jí přizpůsobovali. Avšak víra Blahoslavené převyšovala hloubkou a vroucností víru všech patriarchů. Abraham nechtěl ze začátku Bohu věřiti, že mu manželka jeho při svém pokročilém věku počne a porodí syna. Jak vypravuje Genese, zasmál se při slovech, kterými mu Bůh sliboval, že mu Sara porodí syna, jenž se stane otcem velikého národa, a pravil v srdci svém: „Zda-li stoletému narodí se syn a zda-li Sara devadesátiletá porodí".[1]) A i Sara když uslyšela slova andělů zvěstujících Abrahamovi, že mu porodí syna, zasmála se slibu tomu. A oba uvěřili teprv tenkráte, když andělé jim připomněli, že Bohu není nic nemožného.[2]) Jak velebně září víra Blahoslavené Panny proti víře Abrahama a manželky jeho, kteří o možnosti narození syna pochybovali toliko pro pokročilý věk svůj! Blahoslavená Panna však ihned uvěřila slovům archanděla Gabriela, že se stane Matkou Syna Božího, jakmile byla jím poučena, že svým Božským Mateřstvím neporuší panenství, kterým se Bohu po celý život svůj zaslíbila. A proto ji nazývá sv. Alžběta Blahoslavenou, že uvěřila, že se vyplní na ní ty věci, které jí byly pověděny od Pána.[3]) Její Božské Mateřství jest zázrakem, který převyšuje svou tajůplnou velikostí všecky zázraky, které Bůh nejen ve Starém zákoně působil, nýbrž i které vůbec může působiti. A ačkoliv si byla vědoma velikosti tohoto zázraku, převyšujícího veškeru přirozenost lidskou a mohutnosti její, přece andělskému poselství uvěřila a svůj souhlas

[1]) 17, 17.
[2]) 18, 14.
[3]) Luk. 1, 45.

projevila slovy: „Aj já dívka Páně, staniž mi se podle slova tvého“,[1]) kterými se zcela a úplně podrobila vůli Boží. A proto vším právem velebí ji Církev sv. jakožto Královnu patriarchů.

3. Matka Boží převyšuje svou slávou všecky proroky.

Neboť všecka proroctví starozákonná nedají se ani zdaleka přirovnati k proroctví, kterým předpověděla budoucí svou slávu, které bude požívati u veškerého pokolení lidského. „Neboť aj“, tak pravila k sv. Alžbětě, „od této chvíle blahoslaviti mě budou všecka pokolení“.[2]) Duchem Sv. byvši osvícena, viděla před sebou zcela jasně a určitě celý budoucí náboženský život národů křesťanských. Viděla všechny chrámy, které k její úctě a chvále budou stavěti, všecky svátky, které jí budou zasvěcovati, všechny řády a bratrstva, které Církev sv. na její památku bude zakládati, viděla všecky prosby a modlitby, kterými věřící budou se k ní o její přímluvu u Boha obraceti. A proto jest zcela přirozeno, že ji Církev sv. uctívá jakožto Královnu proroků.

4. Blahoslavená Panna převyšuje svou slávou všecky apoštoly a evangelisty.

Vždyť byla jejich učitelkou, která je nejen o všech událostech týkajících se narození a mládí Kristova poučovala, nýbrž je také ve víře v Božské poslání Kristovo a v plnění povinností apoštolského úřadu slovem a příkladem utvrzovala. Ale nebyla toliko jejich učitelkou, nýbrž i přemocnou paní a vládkyní. Vždyť byla Matkou toho, jenž jako Bůh a člověk vykoupil člověčenstvo z poroby hříchu a ďábla, a tak splnil všecka proroctví Zjevení starozákonného. A proto bylo zcela přirozeno a nutno, že ss. apoštolé poslušnost a úctu, kterou byli oddáni Božskému Spasiteli, vzdávali i Matce jeho podle míry důstojnosti, kterou vynikala nade všecky rozumné bytosti stvořené. Z toho důvodu velebí ji Církev sv. jako Královnu apoštolů.

5. Také si zasloužila slávu mučedníků.

Představme si bol matky, která stojí u lože, na němž umírá její jediný milovaný syn. Srdce její puká nad jeho bolestmi, ve kterých umírá. Blahoslavená Matka stála pod křížem, na němž umíral v nejhroznějších mukách nejlepší Syn, jakého kdy některá matka porodila. A tento Syn její nebyl pouhým člověkem, nýbrž zároveň také Bohem, kterého proto také nejen jako lidského Syna svého, nýbrž i jako Boha milovala láskou, jakouž jen Bůh může srdce mateřské roznítiti. A poněvadž míra lásky k osobě milované jest vždy také mírou bolu nad její smrtí, proto Matka Boží stojící pod křížem a patřící na umírajícího Syna svého trpěla bolesti sice jen duševní, ale tak hrozné, že převyšovaly všecky tělesné muky mučedníků. Neboť duševní bol krušící vyšší a

[1]) Luk. 1, 38.
[2]) Luk. 1, 48.

dokonalejší součást lidské přirozenosti, jakou jest duše, jest vždy intensivnější, hlubší a prudší, než jest bolest tělesná. A proto vším právem zasloužila si Matka Boží pod křížem, aby ji Církev sv. a věřící oslavovali jako Královnu mučedníků.[1])

6. Matka Boží převyšuje svou slávou také všechny vyznavače. Slovo „vyznavač" má v Církvi dvojí význam užší a širší. V užším smyslu sluli vyznavači křesťané, kteří za časů pronásledování víru v Krista před soudci statečně vyznali, jsouce ochotni za ni i krev vycediti. A vycedili-li ji, pak sluli mučedníky. Brzo se však pojem vyznavače rozšířil a znamenal pak mužského světce, jenž se vyznamenal neobyčejnou silou víry, obzvláštní zbožností a mravní dokonalostí, ale pak také neobyčejnými zásluhami o Církev sv. a katolické náboženství. V tomto smyslu zobecněl v Církvi název vyznavače. Církev ctí ve vyznavačích muže dokonalé a svaté, kteří vynikali heroickými ctnostmi a stali se tak vzory křesťanského života všem věřícím.

K vyznavačům náležejí 1. ss. apologeté a ss. Otcové a Učitelé církevní, kteří zbraněmi rozumu a vědy hájili nauky Církve sv. proti různým bludům a tak spolupůsobili k rozšíření a upevnění království Kristova na zemi, 2. nadšení hlasatelé slova Božího, kteří s nasazením všech svých duševních a tělesných sil světlem víry Kristovy osvítili národy ve tmě pohanství sedící a zahřáli žárem jeho lásky srdce jejich, a 3. ss. muži, kteří svými heroickými ctnostmi dali Církvi zářný vzor, jímž zaplašili nepravosti zakořeněné v životě křesťanských národů a povznesli je zase k výši náboženského života, s níž více méně poklesli. K těmto vyznavačům počítá Církev: Pontifices, Doctores, et non Pontifices.

Že Blahoslavená Panna zahrnuje ve svém životě vlastnosti a zásluhy všech vyznavačů, ano že je ještě nesmírně překonává, jest takořka samozřejmo.

Přináleží jí sláva vyznavačů v užším i širším smyslu. Neboť víru v Krista, Boha a člověka, a v jeho messiánské poslání vyznala hrdinně pod křížem, pod nímž ho vyznati neměli odvahy ani apoštolové, ačkoliv jejich hlava, sv. Petr, několik hodin před tím ho slavně ujišťoval: „Byť se všichni pohoršili nad tebou, já se nikdy nepohorším", a „bych měl umříti s tebou, nezapru tebe". A podobně pravili také ostatní učedníci.[2])

Ale měla také slávu vyznavačů i v širším smyslu: apologetů, hlasatelů slova Božího a světců ozdobených heroickými ctnostmi. Zásluhu všech těchto vyznavačů získala sobě hlavně pod křížem, pod nímž nedbajíc urážek a posměchů surových vojáků a židovského davu Farisey a zákonníky poštvaného proti Kristu způsobem heroickým vyznala víru v Krista jako Messiáše světa Z toho patrno, proč ji Církev sv. nazývá Královnou vyznavačů.

[1]) Cf. Zevrubný traktát o mučednictví Bl. P. M. u Lépiciera l. c. p. 365 sqq.
[2]) Mat. 26, 36.

7. Konečně požívá Blahoslavená Panna slávy panen.

V ní jediné jest spojeno ustavičné panenství s Mateřstvím. Jako její Mateřství jest vyvýšeno nad mateřstvím všech matek lidských, tak i její panenství vyniká nad panenstvím všech panen lidských. Panenství její zůstalo nejen po celý život její neporušeno, nýbrž nebylo ani jedinou nepřístojnou myšlenkou, nerci-li hříchem třeba sebe lehčím dotknuto. Všechna mravní dokonalost, krása a velebnost panenské čistoty byla v jejím panenství soustředěna. A proto jest Panna Maria jako Panna nejvznešenější ideál všech panen. A jako Bůh jest nejen vševědoucí, svatý atd., nýbrž jest sama vševědoucnost, svatost, tak jest Matka Boží nejen ustavičnou[1]) Pannou, nýbrž panenstvím samým, jak ji také Církev sv. nazývá.

A tak Blahoslavená Panna jako vyniká nade všecko tvorstvo svou mateřskou důstojností, posvěcující milostí a svými zásluhami, tak se povznáší nad ně svou nebeskou slávou a blažeností. A proto ji Církev sv. a s ní všichni věřící velebí jako Královnu andělů, patriarchů, proroků, apoštolů, mučedníků, vyznavačů a panen.

§ 126.

Blahoslavená Panna a korunky (aureolae) slávy věčné.

Slovo korunka (aureola) jest diminativum slova koruna (aurea), která jest podstatnou vlastností slávy věčné záležející v nebeské blaženosti andělů, světců a světic Božích, plynoucí z neprostředního patření na Boha trojjediného a věčného jejich s ním spojení.

Korunkou rozumějí bohoslovci případnou slávu, která ke koruně některých světců a světic Božích přistupuje a ji dodává zvláštního karakteristického lesku, kterým se světci tou neb onou korunkou ozdobení liší od ostatních světců a světic Božích této korunky pohřešujících.[2])

Obyčejně rozeznávají theologové tři druhy korunek: 1. mučedníků, 2. učitelů a 3. panen. Tyto korunky a rozdíl mezi nimi závisí, jak sv. Tomáš učí, na trojím různém způsobu boje, který jest věřícím proti trojímu nepříteli věčné jejich spásy bojovati podle slov sv. Jana, jenž ve svém druhém listu píše: „Všecko, co jest na světě, žádost těla a žádost očí a pýcha života, není z Otce, nýbrž jest ze světa“.[3]) A tomuto trojímu boji odpovídá také troje různé vítězství a následovně také trojí korunka. Prvá náleží podle slov apoštolových pannám, které se zdržují všech tělesných pochotí; druhá mučedníkům, kteří svou víru v Krista proti zlobě tohoto světa krví zpečetili; třetí korunka patří učitelům, kteří naukou Kristovou vypudili ďábla

[1]) Commune Festor. B. M. V. Respons. ad. Lect. 1 Noct.
[2]) Cf. sv. Tom. Suppl. qu. 96, art. 1.
[3]) I. Jan 2, 16.

nejen ze srdcí svých, nýbrž i ze srdcí věřících a život svůj a život věřících podrobili sladkému jhu pravdy a milosti Kristovy. Mezi těmito korunkami převyšuje korunka mučedníků leskem svým obě ostatní korunky.[1])

Nastává otázka, zda-li tyto tři korunky náležejí také Blahoslavené Panně? Obyčejně theologové na tuto otázku odpovídají záporně a uvádějí tyto důvody: Ačkoliv jest Blahoslavená Panna Královnou mučedníků, učitelů a panen, přece tato její sláva není něčím případným, co by k podstatné její slávě teprv přistoupilo a ji zvlášť karakterisovalo. Všechna sláva její jest eminentně obsažena v důstojnosti jejího Božského Mateřství. Toto Mateřství nezbytně žádalo jejího ustavičného panenství. Jako svatost Syna Božího na něm žádala, aby si vyvolil za Matku Pannu, žádným hříchem neposkvrněnou, tak nemohla připustiti, aby její panenství při porodu a po porodu jeho utrpělo jakéhokoli porušení. Panenství její bylo již v jejím Božském Mateřství obsaženo. A podobně sláva korunky mučednické a učitelské.

Matka Boží, jak později ještě obšírněji vysvětlíme, měla zvláštní účast ve spasitelském díle Syna svého, které záleželo hlavně v hlásání pravdy a zákona Božího a vyvrcholila v jeho smrti na kříži. A v obojím tomto díle se Blahoslavená svým způsobem zúčastnila. Nebyla sice učitelkou v obyčejném slova smyslu, (neboť ženám, nebylo ani v Starém a není dovoleno, jak praví sv. apoštol Pavel,[2]) ani v Novém zákoně úřad kazatelský zastávati), přece úřad tento do jisté míry konala naproti samým apoštolům, kterým odkryla mnohá tajemství hlavně z ukrytého života svého Božského Syna, než svůj veřejný úřad nastoupil. A poněvadž pod křížem krvavou obět Syna svého duchovním způsobem Bohu také sama přinesla, velebí ji Církev jako Královnu mučedníků.

Ačkoliv koruna její věčné slávy byla ozdobena leskem korunky mučedníků, učitelů a panen, přece praví theologové, že jí nelze připisovati těchto tří korunek ve vlastním a formálním smyslu, poněvadž lesk těchto korunek nerozmnožoval jen případně podstatné slávy její, nýbrž byl již v ní samé eminentně obsažen.[3])

§ 127.

O tělesné kráse Matky Boží.

O povaze zevnějšího tělesného tvaru Matky Boží platí obdobně všecky důvody, které jsme uvedli v traktátu christologickém pro tělesnou sličnost Krista Pána.

1. Poněvadž lidská přirozenost a v ní také tělo Krista Pána bylo hypostatickou unií povýšeno na nejvyšší vrchol lidské do-

[1]) Sv. Tom. Suppl. art. qu. 96, art. 11.
[2]) I. Kor. 14, 34, 26.
[3]) Cf. Fr. Alex. Mariam Lépicier l. c. p. 335 sqq.

konalosti, jaký vůbec jest možno pomysliti, vylučuje tato dokonalost z jeho těla každou vlastnost, která se této dokonalosti příčí, tedy každou neúhlednost, nesličnost, nerci-li každou šerednost. Jako duše Krista Pána od prvého okamžiku svého stvoření a vlití do těla v lůně Blahoslavené Panny, Duchem Sv. vytvořeného, byla opatřena všemi milostmi a dary, které jí pro její spojení s Božskou osobou přináležely, tak i tělo jeho musilo býti ozdobeno ideální sličností, nad níž větší nelze pomysliti. A poněvadž toto své tělo přijal Kristus z těla své Blahoslavené Matky, jest nezbytno souditi, že i tělo její bylo, obdobně jako její duše, ozdobeno vší sličností a krásou tělesnou. A neslynulo-li již při narození touto sličností, pak je musil Duch Sv. učiniti sličným a krásným v okamžiku vtělení Syna Božího, jenž se s Blahoslavenou Pannou tak úzce spojil, že její tělo stalo se tělem jeho. Nelze však mysliti, že by Duch Sv. bez zvláštního zázraku z nesličného těla vytvořil v lůně jejím sličné tělo Krista Pána. A poněvadž rozumně není možno zázraky připustiti tam, kde přirozené příčiny stačí, proto jest nezbytno souditi, že tělo Blahoslavené Panny již od narození bylo sličné a krásné.[1])

2. Také jest na zřeteli míti, že Blahoslavená Panna byla bez hříchu prvotného počata. A poněvadž všecka nesličnost, zrůdnost a ošklivost tělesné stránky lidské jest následkem hříchu dědičného, jenž nejen připravil duši lidskou o všechen nadpřirozený lesk milosti posvěcující, nýbrž také seslabil přirozenou svěžest a sílu jejích duševních i tělesných vloh a mohutností, nemohla Blahoslavená Panna bez hříchu počatá těmto neblahým vlivům hříchu prvotního na tělesnou stránku přirozenosti lidské býti podrobena.

Všecka díla Bohem neprostředně vytvořená, poněvadž jsou úplně přiměřena jeho ideám, jsou také vždy dokonalá. Nelze pochybovati. že Eva, pramáti naše, jejíž tělo Bůh sám vzdělal z těla Adamova, vynikala neobyčejnou krásou tělesnou. A proto nelze připustiti, že by tělo druhé Evy, Blahoslavené Panny, která nad prvou Evu byla nevýslovně povýšena, mohlo býti zastíněno tělesnou vnadou a lepostí prvé Evy. Bůh nestvořil sice neprostředně Rodičky Boží, jako tělo Evino, ale poněvadž neprostředně zasáhl při jejím početí do její duše, ochrániv ji hříchu prvotného, nemohl připustiti, aby prvotní hřích měl nějaký neblahý vliv na výtvar jejího těla. A poněvadž tak nejen její duše, nýbrž i tělo bylo zcela přiměřeno idei, kterou Bůh o ní od věčnosti jako o Matce Syna pojal, proto musila býti podle obou těchto částí lidské přirozenosti úplně dokonalá, tedy i podle těla ideálně sličná a krásná.

Avšak Blahoslavená Panna byla v prvém okamžiku svého početí prosta nejen prvotního hříchu, nýbrž již také obdařena

[1]) Cf. Dyonis. Cartus. De laudibus Virg. lib. I., n. 35 opp. tom. XXXVI., p. 63.

všemi nadpřirozenými milostmi, jimiž se měla připravovati na důstojnost Božského Mateřství, k níž byla od Boha od věčnosti určena. A poněvadž nadpřirozená milost zdokonaluje, šlechtí a povznáší přirozenost a všechny její části a vlohy, proto milost tato, jíž Blahoslavená Panna již v prvém okamžiku svého života převyšovala nejen všecky lidi, nýbrž i anděly, musila zdokonalovati, zjemňovati, okrašlovati, ušlechťovati také tělo její. A proto bylo zcela přirozeno, ano naprosto nutno, že vnitřní krása duše Blahoslavené Panny probleskovala i jejím tělem, dodávajíc mu nadpřirozené vnady, leposti a sličnosti. A poněvadž duše její byla krásná krásou Matky a Panny, jevila se tato dvojí krása i na jejím těle, oblévajíc a ozařujíc je něhou matčinou a sličností panenskou.

Ačkoliv Církev sv. dosud o tělesné kráse Blahoslavené Panny, podobně jako o kráse těla Kristova, neučinila dogmatického prohlášení, přece lid křesťanský nemůže si tělesný zjev její jinak představiti, než jako nejsličnější a nejkrásnější. Že by krása jejího těla nebyla přiměřena kráse jejího mravního života, jest myšlenka, která se příčí nejvniternějšímu citu každého věřícího křesťana. Jinak si nemůžeme Matku Boží představiti, než jako překrásnou nejen podle duše, nýbrž i podle těla. A nenalézají-li ss. Otcové a učitelé církevní, jakož i theologové a Církev sama výstižných výrazů, jimiž by mohli krásu její aspoň poněkud vylíčiti a vyjádřiti, nikdy nemají na zřeteli toliko její krásy duševní, nýbrž velebí osobu její také podle těla.

Stalo se zajisté zvláštním řízením prozřetelnosti Božské, že křesťanský svět nemá pravého obrazu ani Krista Pána, ani jeho Božské Matky. Že by obraz sv. Lukáše, umístěný ve vatikánské obrazárně a tak zvaný obraz: „Dobrý pastýř", nalezený v římských katakombách zachoval nám pravou podobu Krista Pána jak někteří znalci starokřesťanského umění, v poslední době anglický malíř sir Wyk-Bayliss ve svém díle: „Rex regum" tvrdí,[1]) nezdá se, že se zakládá na pravdě, poněvadž jest bezmála jisto, že obraz sv. Lukáše není dílem evangelisty Páně, nýbrž nějakého jiného malíře z pozdější doby. O obrazu Blahoslavené Panny, starobylost křesťanská vůbec mlčí. A úmysl prozřetelnosti Božské byl zajisté ten, aby výtvarné umění církevní, malířské i sochařské, mělo úplnou svobodu znázorňovati Krista a jeho Božskou Matku tak velebně a vznešeně, jak jen duch lidský dovede k těmto nebeským ideálům se povznésti a do jejich nevýstižné krásy a velebnosti se ponořiti. Kristus jako Bůh a člověk v jedné Božské osobě a Blahoslavená Panna jako Božská Matka a ustavičná Panna poskytují umělcům křesťanským tak vznešené náměty, že mohou se sice k nim pořád výše povznášeti, ačkoliv jejich nebeské krásy nikdy nevystihnou. Neboť jest a zůstane vždy holou nemožností aby umělec i nejnadanější a nejgeniálnější dovedl v hmotě spo-

[1]) Viz „Vlast", ročník XXXVII., leden 1922, č. 4., str. 176 sl.

jiti kontrasty sobě z konců protivné, jako jest Božství a člověčenství a Božské Mateřství a ustavičné panenství. Spojení těchto kontrastů dovedla jen Božská vševědoucnost vymysliti a všemohoucnost v osobě Kristově a v těle Blahoslavené Panny uskutečniti. A oboje toto spojení obsahuje v sobě zázrak tak veliký, že jimi, jak učí theologové, Bůh takořka vyčerpal svou všemohoucnost, poněvadž nemůže přirozenosti lidské povýšiti k vyšší důstojnosti, než povýšením svým k důstojnosti druhé Božské osoby. A podobně nemůže pouhé osoby lidské větší milostí obdařiti, než že ji učinil Matkou Syna svého, kterého podle jeho přirozenosti lidské v čase počala a porodila, podobně jak ho Bůh Otec podle jeho přirozenosti Božské počíná a plodí od věčnosti.

Ačkoliv Blahoslavená Panna byla i tělesně tak krásná, jako žádná jiná žena lidská, přece tato její tělesná krása nebudila v nikom, kdo na ni patřil, neslušných myšlenek a nezřízených žádostí, ano, jak praví sv. Tomáš z Villanovy, činila ze všech svých pozorovatelů panice a panny. Z jejího panenství klíčilo a rodilo se zase jen panenství.[1])

§ 128.

O Nanebevzetí Marie Panny.

Tento nadpřirozený děj, aneb lépe řečeno, tato Bohem zjevená pravda obsahuje v sobě takořka závěr a svorník všech milostí a výsad, kterými byla Blahoslavená Panna od Boha jako Matka Syna jeho obdařena. Nanebevzetím svým dokončila svou pozemskou pouť a od tohoto okamžiku požívá nebeských radostí, které jí jako Matce Boží náležely a kterých si svou součinností s milostmi Božími po celý svůj život zasloužila.

Nauka o Nanebevzetí Blahoslavenné Panny zahrnuje v sobě tři momenty: 1. že skutečně zemřela a její přesvatá duše ihned se stala účastnou slávy věčné, 2. že tělo její bylo brzo po smrti k novému životu vzkříšeno a s duší její spojeno, a 3. že s duší s oslaveným tělem spojenou byla pak vzata na nebesa.

Podle toho jest rozeznávati dvoje Nanebevzetí Blahoslavené Panny, předně podle její duše a pak podle duše a těla. V nauce o Nanebevzetí Marie Panny míní Církev sv. její přijetí do nebeské slávy nejen podle oslavené duše, nýbrž také podle oslaveného těla.

Že Blahoslavená Panna byla ihned při smrti podle duše vzata na nebesa, jest „de fide". Přijde-li duše každého spravedlivého, jenž nemá při smrti k odpykání časných trestů, ihned do nebe a stane-li se účastnou blaživého nazírání na tvář Boží, co jest teprv říci o duši Blahoslavené Panny, která ve svém pozem-

[1]) Serm. 2. De Annunc.

ském životě nebyla poskvrněna ani hříchem dědičným, ani nejmenším hříchem osobním, a nebyla podrobena ani nejslabšímu hnutí nezřízené žádostivosti a při tom byla ještě ozdobena všemi milostmi, jaké Matka Boží vůbec může přijati?

Proto také nebylo v Církvi nikdy nejen žádných sporů, ale ani žádných pochybností, že přesvatá duše Blahoslavené Panny, jakmile se od těla odloučila, se stala ihned účastnou nebeské slávy neprostředním patřením na Boha Trojjediného.

Otázka tato těsně souvisí se skutečnou smrtí Matky Boží. Mezi ss. Otci a Učiteli církevními pochyboval jediný sv. Epifanius[1]) o skutečné smrti a pohřbu Blahoslavené Panny, a to hlavně z té příčiny, že Písmo sv. o tomto ději v jejím životě úplně mlčí. A ještě v poslední době popíral italský theolog Arnaldus skutečnost smrti Marie Panny.[2]) Avšak obojí Církev, jak západní, tak i východní, vždy učila, a věřící vždy také věřili, že Blahoslavená Panna, podobně jako Kristus, smrtí zemřela, i když o čase, kdy zemřela, o místě, kde její přesvaté tělo bylo pohřbeno, jakož i jiných bližších okolnostech smrti a pohřbu jejího nedá se historicky nic jistého dokázati a zjistiti.

Že Blahostavená Panna skutečně zemřela, vyznává Církev sv., ana se v sekretě na slavnost jejího Nanebevzetí modlí: „Quam pro conditione carnis migrasse cognoscinus".

Avšak smrt její podstatné se liší od smrti, které každý jiný potomek Adamův jest podroben. Poněvadž Blahoslavená Panna byla zvláštní milostí Boží uchráněna hříchu nejen prvopočátečného, nýbrž každého i sebe menšího hříchu osobního, nebyla podrobena kletbě, kterou Bůh pro hřích Adamův nad jeho potomstvem vyřkl slovy: „V potu tváři své chléb budeš jísti, dokud se nevrátíš do země, ze které jsi vzat, neboť prach jsi a v prach se navrátíš".[3]) Proto nebyla pro ni smrt trestem za hřích ve smyslu formálním, jak tvrdil Bajus,[4]) nýbrž ona sama se materiálně smrti podrobila, poněvadž chtěla Synu svému v díle vykoupení člověčenstva jako ve všem, tak i v smrti býti podobna a to z různých důvodů:

1. Ačkoliv jako Panna počatá bez hříchu prvotného a všemi milostmi obdařená neměla žádné povinnosti podrobiti se smrti, přece tak učinila dobrovolně, poněvadž se stala Matkou Syna Božího za tím účelem, aby s ním k našemu vykoupení z poroby hříchu spolupůsobila. Zemřel-li Kristus, aby smrtí svou za hříchy naše učinil Otci nebeskému zadost, nemohla Matka jeho se vyhnouti smrti, kterou zásluhy smrti Kristovy takořka dovršila a nám pro jeho smrt mnohé milosti získala.

[1]) Haer. 98, 4.
[2]) Super transitu b. Mariae Virginis Dei parae. Genuae 1879.
[3]) Gen. 3, 19.
[4]) Cf. Denzinger 1673.

2. Smrt její měla býti jasným důkazem, že i ona potřebovala vykoupení, které nám Syn její utrpením a smrtí svou zjednal.

3. Ačkoliv smrt v nynějším řádu světovém, který platnosti nabyl hříchem Adamovým, jest následkem a trestem jeho hříchu, podle slov samého Boha: „Ze všelikého stromu rajského jez; ze stromu pak vidění dobrého a zlého nejez: neb v kterýkoliv den bys z něho jedl, smrtí umřeš“,[1]) přece naprosto řečeno, nemusila býti trestem hříchu, a nebyla by jím, kdyby byl Bůh stvořil pokolení lidské „in statu naturae purae“, k cíli pouze přirozenému.

Proto smrt, které se Matka Boží dobrovolně podrobila nemohla býti na závadu a újmu její důstojnosti mateřské. Ano touto smrtí, kterou z lásky k nám lidem utrpěla, aby se připodobnila Synu svému, ještě „cumuli instar“ rozmnožila zásluhy jeho.

Někteří ss. Otcové a theologové se domnívali, že Blahoslavená Panna zemřela předčasně násilnou smrtí mučednickou. Na doklad svého mínění dovolávají se slov Simeonových pronesených k ní za příležitosti jejího očišťování v chrámu jerusalémském: „A tvou vlastní duši pronikne meč“.[2])

Ačkoliv Blahoslavená Panna pod křížem vytrpěla všecky muky Syna svého a tak duševně se stala nejen mučednicí v obyčejném smyslu, nýbrž Královnou mučedníků, poněvadž její bol, který pod křížem rozrýval a drtil její mateřské srdce, převýšil trýzeň a bol všech mučedníků, přece neprolila krve své, jako Božský Syn její. A toho nebylo ani potřebí. Neboť zadostučinění, které Kristus svou smrtí na kříži přinesl Otci svému nebeskému, a zásluhy, které nám získal, převyšovaly daleko urážku, které člověčenstvo svými hříchy Bohu učinilo. A proto stačilo, když Matka Kristova pod křížem duševně procítila všecky muky, které Božskému Synu jejímu bylo na těle a na duši snášeti, i když sama neprolila krve své.

Ale smrt Blahoslavené Panny nebyla také čiře přirozená, jak jí všichni smrtelníci podléhají. Nebyla tedy způsobena ani nemocí ani sešlostí věkem, nýbrž byla účinkem její nadpřirozené, celou její bytost pronikající a stravující lásky, kterou prahla po svém Božském Synu a po věčném spojení s ním v blaženosti nebeské. A tato láska strávila a vyčerpala všecky její tělesné síly a byla konečně příčinou, že se duše její oddělila od těla úplně touto toužebnou láskou vyprahlého a stráveného.

Poněvadž o smrti Blahoslavené Panny nečiní zmínky ani Písmo sv. ani nejstarší ss. Otcové a Učitelé církevní, nelze se diviti, že v pozdější době snažily se různé legendy a báje nahraditi to, co tomuto ději na jeho historicky dokazatelné jistotě chybělo. Neboť v pravdu, že Blahoslavená Panna zemřela, ačkoliv

[1]) Gen. 2, 11, 17.
[2]) Luk. 2, 35.

pamět, kdy a kde zemřela, z mysli věřícího lidu později vymizela, věřil od počátku Církve sv. veškeren křesťanský svět. A báje, které se později zmocnily tohoto děje, nejen nejsou na újmu všeobecné víře křesťanstva v její skutečnou smrt, nýbrž právě naopak ji jen potvrzují. A věřil-li namnoze křesťanský lid v tyto báje, pak tato jeho víra, třeba ve vedlejších okolnostech nesprávná a nepravdivá, jest nezvratným důkazem jeho všeobecného přesvědčení, že Blahoslavená Panna skutečně zemřela, ale brzo po smrti jak podle duše, tak i podle těla byla vzata na nebesa. K těmto bájím jest počítati apokryfní spisy, jako spis: „Transitus B. Mariae" z konce IV. století, pak domnělý list sv. Jeronýma: „De assumptione Virginis", a tak zvaná: „Historia Euthymiaca", na kterou se pozdější spisovatelé církevní rádi odvolávali. Tyto dva poslední spisy jsou padělky z 8. a 9. století. Nejstarší církevní spisovatel, jenž o smrti a Nanebevzetí Blahoslavené Panny vydává zcela jisté svědectví, jest Řehoř Turonský († 594).[1]) Ale i on ještě pokládá uvedené spisy apokryfní za prameny zcela historické. Na těchto apokryfech byl také závislý Dionysius Areopagata, jenž ve svém díle: „De divinis nominibus"[2]) vypravuje jako děj historický, že před smrtí Blahoslavené Panny z Božského popudu se sešlo z celého světa do Efesu, kde před smrtí v domě sv. Jana žila, všech dvanáct apoštolů, kteří byli smrti její přítomni a její tělo za chvalozpěvů andělských pochovali. Tyto chvalozpěvy trvaly tři dni. Po třech dnech nalezli však hrob, do kterého její tělo pochovali, prázdný až na prostěradla, kterými její svaté tělo před pohřbem obalili.

Tentýž děj, jen poněkud jinak vypravuje také tak zvaná „Historia Euthymiaca".[3]) Podle zprávy této „Historie" postavila prý císařovna cařihradská sv. Pulcheria v Cařihradě, choť císaře Marciána (450—457), několik chrámů, a mezi nimi také ve čtvrti města zvané: „in Blachernis" chrám věnovaný úctě Blahoslavené Panny, ve kterém chtěla uložiti její přesvaté tělo. Za tím účelem obrátila se na biskupa jerusalémského Juvenala, jenž právě za příležitosti sněmu chalcedonského (451) se náhodou nějaký čas zdržoval v Cařihradě, prosíc ho, aby ostatky těla Blahoslavené Panny, uložené v jeskyni nedaleko zahrady Gethsemanské, odtud vyzvedl a nově vystavenému chrámu „in Blachernis" věnoval. Na to jí Juvenal vyprávěl, co jsme již z Dionysia Areopagity o pohřbu Blahoslavené Panny slyšeli. Jen k tomu dodal, že při tomto pohřbu v Jerusalémě byl přítomen také žák sv. Pavla Timotheus a Dionysius Areopagita. Na to císařovna žádala prý biskupa Juvenala, aby aspoň svatý hrob Blahoslavené Panny dobře zapečetěný s prostěradly v něm uloženými zaslal jí do

[1]) In gloria mart. 4.
[2]) Cap. 3. Opp. edit. Antverp. 1633, p. 536 sq.
[3]) Lib. 3, cap. 40.

Cařihradu. Což když učinil, byl hrob uložen v chrámě „in Blachernis", nově zbudovaném.[1])

Že by tato zpráva biskupa jerusalémského Juvenala, jak ji vypravuje „Historia Euthymiaca", se zakládala na pravdě, nelze připustiti, poněvadž po hrobě Blahoslavené Panny již dříve pátral sv. Epifanius (315—403) a nic jistého nemohl zjistiti. Ba ani hrobu jejího v zahradě Gethsemanské nenalezl a proto počal pochybovati, zda-li vůbec zemřela, jak sám praví: „Ani netvrdím, že zůstala nesmrtelnou, ani že zemřela... Nevíme tedy ani zda-li zemřela, ani byla-li pochována".[2])

Z těchto zpráv vidíme, že ani z Písma sv. ani ze starých, historicky spolehlivých pramenů nedá se o smrti Blahoslavené Panny nic jistého dokázati. A proto ani o místě smrti její nedá se s jistotou nic tvrditi. Samé apokryfy v této otázce nesouhlasí. Některé praví, že zemřela v Efesu, jiné zase, že v Jerusalemě nedaleko zahrady Gethsemanské, asi v nynější podzemní kapli náležející Armenům. A spor tento není vědecky dosud rozřešen a urovnán. Ale tolik jest přece jisto, že víra ve smrt a Nanebevzetí Matky Boží aspoň od pátého století byla již v Církvi obecná.

Tak se praví již v sakrementáři Řehoře I. (590—604) výslovně: „Ctihodna jest nám, o Pane, slavnost dnešního dne, na který svatá Boží Rodička podstoupila časnou smrt, ale při tom následků jejích na sobě nezakusila (nec tamen mortis nexibus deprimi potuit), ta, která zrodila Syna svého Pána našeho ze sebe vtěleného".[3])

Tolik o smrti Blahoslavené Panny.

Nedá se popírati, že v prvých pěti stoletích ani Církev sv. učící zřejmě a výslovně nehlásala Nanebevzetí Blahoslavené Panny, ani Církev slyšící si nebyla této pravdy jasně vědoma, což ostatně nemůže býti s podivením, uvážíme-li, že se tak dělo i s mnohými jinými pravdami zjevenými, jako na př. s naukou o Neposkvrněném početí Blahoslavené Panny. Ačkoliv Zjevení Boží Kristem a ss. apoštoly bylo naprosto skončeno a dovršeno, tak že novým pravdám podle slov apoštolových nesmí nikdo věřiti, i kdyby je anděl s nebe hlásal, přece tím není řečeno, že Církev sv. hned od počátku všem pravdám zjeveným také formálně jasně a zřejmě učila, kterým nyní učí. Zjevení Boží podobno jsouc zrnu hořčičnému, bylo od prvého okamžiku podrobeno stálému vývoji, jenž potrvá až do skonání světa. A jako v zárodku jest potenciálně celá rostlina již obsažena, ale přece v něm nejeví určitě všech svých jednotlivých organických tvarů, tak jest i se Zjevením Božím. Mnohé pravdy jsou takořka zavinuty v jiných pravdách a proto jest potřebí pravdy tyto rozvinouti a co v nich

[1]) Cf. Sv. Jana Damaš. Hom. 2. in Dormitionem B. M. V. 1. c. 879 sqq.
[2]) De haeres 78, n. 11.
[3]) Apud. Migne P. L. 78, 133.

zavinuto, vyvinouti. To se však neděje při každé zavinuté pravdě najednou, nýbrž tento vývoj pokračuje často znenáhla a trvá často několik století, než pravda zbavená veškerého svého obalu a závoje v celé své jasnosti zazáří a stane se předmětem všeobecné víry Církve sv.

V prvých stoletích bylo Církvi sv. hájiti jednak naproti pohanům přirozených základů, které víra ve Zjevení nadpřirozené nutně předpokládá, jako jest nauka o Bohu, Stvořiteli nebe a země, o vlastnostech Božích, o stvoření světa z ničeho, o stvoření člověka podle těla i duše, o nesmrtelnosti duše, její svobodě atp., a jednak zase naproti kacířům dokazovati nejzákladnější tajemství víry křesťanské, jako jest víra v Nejsvětější Trojici, v Krista, Syna Božího člověkem učiněného, pravého Boha a pravého člověka v jedné osobě Božské atd. A poněvadž v této době ani úcta k Blahoslavené Panně neměla vlivů na veškeren náboženssko-mravní život světa křesťanského, jako v době pozdější, neměla Církev sv. dostatečné příčiny, aby nauce o slavném Nanebevzetí Blahoslavené Panny věnovala touž pozornost a píli, jak činila později, když tato nauka pořád více se uplatňovala ve všeobecném vědomí lidu katolického zároveň s důstojnosti Matky Boží.

Předmětem a obsahem této nauky jest nadpřirozený a zázračný děj jejího tělesného vzkříšení a vzetí na nebesa. Než na tento děj jest patřiti s dvojího stanoviska: předně jako na děj, který se udál všemohoucí působnosti Božskou ve vnější přírodě a který proto lze z pramenů historických dokázati právě tak, jako každý jiný děj zcela přirozený, a pak jako na pravdu Bohem samým do „deposita fidei" vloženou a v tomto depositu Církvi odevzdanou za tím účelem, aby ji věřícím podle jejich chápavosti k jejich spáse hlásala, podobně jako hlásala i jiné evangelické děje, na př. narození Páně, útěk do Egypta atd. Plyne-li nějaký nadpřirozený děj Zjevení Božího nutně z některé jiné pravdy jasně v něm obsažené, pak nepadá na důkaz pravdy tohoto děje na váhu, zda-li jest v pramenech Zjevení Božího jako historický děj tak jasně doložen, že nelze o jeho historické pravdě vůbec pochybovati, nýbrž vše záleží na tom, zda-li jest v nauce zjevené materiálně obsažen a zda-li jej Církev sv. dříve nebo později věřícímu lidu také hlásala jako pravdu k „depositu fidei" náležející. A tak jest také patřiti na nauku Církve sv., že tělo Blahoslavené Panny bylo brzo vzkříšeno, s duši její spojeno a na nebe vzato. I když této pravdy z Písma sv. a z nejstarších pramenů Tradice jako děje historického nelze dokázati, přece jest nade vši pochybnost postaveno, že slavného Nanebevzetí Blahoslavené Panny žádá s naprostou nutností její Mateřská důstojnost a její ustavičné panenství a že také Církev sv., kdykoliv se k tomu naskytovala příležitost, věřícímu lidu hlásala a k věření představovala tuto výsadu Matky Boží jako pravdu samým Bohem zjevenou.

Toho důkazem jsou nejstarší liturgie církevní jak na Východu, tak i na Západu.

Ačkoliv nelze s naprostou jistotou určiti, kdy svátek Blahoslavené Panny na nebe vzaté byl v jednotlivých zemích křesťanských zaveden, jest přece pravděpodobno, že byl v Řecké církvi ustanoven a na 15. srpna položen císařem Mauricem (582—602), jak tvrdí dějepisec Tillemont.[1]) Z Východu šířil se pak svátek ten na Západ, a zaujal pak mezi všemi svátky mariánskými první místo. Neb Církev západní slaví jej s postem v jeho svatvečer a doprovází jej celou oktavou. A Církev tato používala ve své liturgii každé příležitosti, aby věřícímu lidu vložila na srdce, že Blahoslavená Panna byla na nebe vzata nejen podle duše, nýbrž i podle těla. Tak praví „Missale gothicum", kterého se v Gallii až do 8. století užívalo, „in Collectione post nomina": „Fratres carissimi, fasis precibus Dominum imploremus, ut ejus indulgentia illuc defuncti liberarentur a Tartaro, quo Beatae Virginis translatum corpus est de sepulcro". (Modleme se, drazí bratři, a prosme Boha, aby duše zemřelých byly jeho milosrdenstvím vysvobozeny z očistce a uvedeny tam, kam bylo tělo Blahoslavené Panny z hrobu přeneseno).[2])

A Missál mozarabský, jenž byl ve Španělích již po 5. století zaveden a jehož se tam bezmála aspoň v některých kostelích dosud užívá, má na slavnost Panny Marie na nebe vzaté, připadající na 15. srpna, v oraci tohoto dne tuto prosbu: „Ingenite Pater summe, qui tanta ac talia beneficii munera Virgini gloriosissimae Mariae contulisti . . ., sicut illa hodie inter angelorum virginumque choros meruit assumi sive dono illibatae carnis feliciter jocundari, sic nos stimulo perfecte exstirpato carnali beatiores ibidem misericorditer admitte" (Nezrozený nejvyšší Otče, jenž jsi přeslavné Marii Panně udělil tak velikých a zvláštních nebeských darů . . . a jako ona dnes sobě zasloužila, že byla vzata mezi kůry andělů a panen, a že z daru neporušenosti svého těla se raduje v blaženosti nebeské, tak i v nás úplně potlač osten těla našeho a přijmi nás v radost věčnou).[3])

A nahlédneme-li do Missálu a Breviáře vydaného Piem V., jímž svátek Nanebevzetí Panny Marie k svěcení byl předepsán všem věřícím, pak nemůže býti nejmenší pochybnosti, že Církev sv. slaví a věřícím slaviti poroučí svátek Nanebevzetí Panny Marie nejen podle duše, nýbrž i podle těla. Ale nejen Církev východní a západní, nýbrž i všecky sekty od Církve katolické již v prvých stoletích odloučené světí svátek Nanebevzetí Panny Marie právě tak, jako Církev všeobecná. A poněvadž „lex orandi est lex credendi", proto ze všeobecného svěcení svátku tohoto jest nutně

[1]) Tillemont. Memoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, tom. I. Notes sur la Sainte Vierge n. 18, p. 476.
[2]) Martène, De antiq. Eccl. ritibus. (edit. 1788), lib. 3, p. 201.
[3]) Migne P. L. tom. 85, p. 822.

souditi na všeobecnou víru veškerého křesťanského světa v Nanebevzetí Blahoslavené Panny jak podle duše, tak i podle těla.

Ale nejen liturgie, nýbrž i různí spisovatelé církevní svědčí, že svátek Nanebevzetí byl v Církvi slaven již aspoň od šestého století. Tak praví Nicephorus Callisti (syn Callistův), řecký dějepisec z druhé polovice 13. a z první polovice 14. století, že svátek tento kázal v řecké Církvi 15. srpna slaviti již císař Mauritius (582—632). Z toho však neplyne, že svátek tento teprv zavedl. Císař Mauritius přikázal toliko, aby i tam, kde se dosud neslavil, se zachovával.[1])

Svátek tento vyjadřován různými jmény, jako: Dormitio, Depositio, Pausatio (odpočinek), Transitus. Řekové jmenovali jej obyčejně: „Κοίμησις“ (sesnutí, spánek). A jak Řekové rozuměli tomuto svátku, vysvětluje zcela jasně Theodorus Studita, když praví: „Putuje pravá hora Sionská z těchto pozemských pahrbků a přibližuje se k pahrbkům věčným. Dnes se přenáší pozemské nebe oděné oděvem neporušenosti v lepší a věčný příbytek. Dnes se spojuje duchovní, Bohem osvícená luna se sluncem spravedlnosti, při čemž pozbývá sice přítomného života časného, avšak nabývá za to lesku nesmrtelné důstojnosti. Dnes přechází pozlacená, Bohem samým zbudovaná archa svatosti z příbytků pozemských ve věčný Jerusalém“[2])

V témže smyslu vysvětlují slavnost Nanebevzetí Blahoslavené Panny také spisovatelé latinští. Tak praví sv. Řehoř Tourský († 563): „Bůh přenesl svaté tělo Blahoslavené Panny na nebesa, kde spojené s duší požívá nyní blaha nekonečného“.[3])

V Římě slavil se svátek Nanebevzetí Panny Marie ne-li již v 6. století za papeže Řehoře Velikého (590—604), pak jistě ve století 7. za papeže Sergia (687—707), který při slavném proceství, konaném 15. srpna ke cti Blahoslavené Panny na nebe vzaté, zpíval oraci: „Aby ctihodná slavnost dne tohoto přinesla nám, o Pane, spasitelnou pomoc, neboť dnes přesvatá Matka Boží, která darovala světu tvého vtěleného Syna, podstoupila sice smrt tělesnou, nemohla však jejími svazky k tomuto světu býti připoutána“.[4]) Za papeže Lva III. kolem r. 816 byla slavnost tato spojena s oktavou, půst však v její svatvečer drželi věřící již dříve, neboť papež Mikuláš V. (1447—1455) v odpovědi své na různé dotazy Bulharů praví, že půst tento jest již prastarým zvykem v Církvi zachovávaným.[5])

Od této doby přibývá pořád více svědků, hájících Nanebevzetí Marie Panny nejen podle duše, nýbrž i podle těla, takže

[1]) Cf. Gretier, De festis christian. lib. 2, cap. 3.
[2]) Migne, P. G. tom. 99, p. 719 sq.
[3]) Migne, P. L. tom. 71, p. 708—713.
[4]) Migne, P. L. tom. 78, p. 133.
[5]) Labbe, Concil. Collectio tom. 8, p. 518.

pravda tato stala se ve středověku již předmětem nauky bezmála všech theologů a víry veškerého křesťanského světa.[1]) Uvedeme na doklad jen svědectví Alberta Velikého, sv. Bonaventury a sv. Tomáše. Slavný učitel sv. Tomáše praví: „Z těchto důvodů a výroků (které jmenovitě uvedl) a ještě z mnoha jiných jest zřejmo, že Blahoslavená Matka Boží byla podle duše i těla vzata na nebesa a povznesena nad kůry andělské".[2])

A sv. Bonaventura dí: „Ss. Učitelé nejen věří v tuto pravdu, nýbrž snaží se ji také dokázati a věřící ji také zbožně přijímají, totiž že Blahoslavená Panna Maria byla také podle těla vzata na nebesa a že tělo její bylo i s duší oslaveno".[3])

Sv. Tomáš jedná sice o této pravdě na pěti místech, ale jen mimochodem. Nejjasněji však ve výkladu pozdravení andělského, kde praví, že různé kletby stihly hřích Adamův, a že jedna z nich jest společna mužům a ženám, kteří se vesměs musí navrátiti v prach, z něhož vyšli. Od této klatby byla však uchráněna Blahoslavená Panna, která podle duše i těla byla vzata na nebesa. Věříme totiž, že po smrti byla vzkříšena a vzata na nebesa".[4])

Do nového stadia vstoupila nauka tato za posledního všeobecného sněmu vatikánského, jemuž 204 biskupů ze všech končin katolického světa předložili prosbu, aby slavně prohlásil tělesné Nanebevzetí Blahoslavenné Panny za formální článek víry[5]) a uvádějí pro toto prohlášení hlavně dva důvody, totiž její vítězství, které s Kristem dobyla nad smrtí a ďáblem, a její panenské Mateřství.

Podle sv. Pavla obsahuje v sobě vítězosláva Kristova nad ďáblem troje vítězství: 1. nad hříchem a duševní smrtí, která hřích následuje, 2. nad nezřízenou žádostivostí a 3. nad tělesnou smrtí.

Poněvadž podle protoevangelia má Blahoslavená Panna se svým Božským Synem podíl na jeho vítězství nad ďáblem, musila také zlomiti okovy smrti a vstáti z mrtvých s tělem oslaveným a vstoupiti na nebesa, podobně jako on sám vstal z mrtvých a vstoupil na nebesa.

Tělesné Nanebevzetí příslušelo Blahoslavené Panně též jako Matce Boží, která ze svého těla poskytla Božskému Synu svému látku k vytvoření a vzdělání jeho vlastního těla. A pro tuto jednotu těla Matky Boží a Krista Pána nemohl Bůh vydati těla jejího následkům a účinům tělesné smrti, nýbrž musil je brzo po smrti zase vzkřísiti a s dusi její spojiti a tak Blahoslavenou Pannu

[1]) Doklady viz u Pavla Renaudina L'Assomption de la Sainte Vierge, 4. vyd., Paříž 1908, str. 34 sq. a u Pesche l. c. p. 300 sq.
[2]) Mariale 132.
[3]) Ct. Specul. B. Mariae V. lect. 12.
[4]) Cf. Pesch. l. c. p. 303.
[5]) Cf. Martin. Concil. Vatic. doccem. Collectio p. 112, Paderb. 1873.

podle duše i těla vzíti do slávy věčné, podobně jako do ní vstoupil Kristus po svém vzkříšení nejen jako Bůh, nýbrž i jako člověk podle obou části lidské přirozenosti.

Tak učila již nejstarší Církev na Východě i Západě, tak od nejstarších dob lid křesťanský věřil. Ačkoliv později padělané spisy o smrti a Nanebevzetí Panny Marie co do jejich bližších okolností rozšířily v Církvi některé nesprávné názory, přece děj sám v podstatě nebyl nikdy brán v pochybnost, nýbrž byl vždy předmětem všeobecné víry ve všech církvích křesťanských. Tak odůvodňují biskupové svou prosbu sněmu vatikánskému podanou za formální prohlášení tělesného Nanebevzetí Blahoslavené Panny za článek víry.

Mimo dogmatické důvody poukazují biskupové shromáždění na sněmu vatikánském také k všeobecným poměrům nynějšího křesťanského světa, které této definice takořka žádají. Podle jejich přesvědčení bylo by prohlášení této pravdy za článek víry zářícím důkazem víry ve všeobecné vzkříšení všech lidí a účinnou odpovědí na všecky blasfemie současného racionalismu a materialismu a zároveň jasným vyvrácením všech bludů týkajících se duševního i tělesného života té, která přemohla všecky herese na veškerém světě. A proti těmto bludům potřebuje Církev v nynější době zvláštní pomoci Boží, kterou jí poskytne prohloubení a zvroucnění úcty k Panně Blahoslavené, bude-li její sláva zvýšena novou září její koruny, jejím tělesným vzkříšením a Nanebevzetím. A z této definice vzejde nepřímý hold, který vzdá katolický svět úctou Matky Boží Božství jejího Syna, od něhož se jí dostalo nesčetných milostí a darů. Definice tato měla by za následek novou oslavu Matky Boží a vyhověla by tak vroucím přáním jak pastýřů, tak i lidu věřícího.[1])

Sněm vatikánský prosby této nevyřídil, poněvadž musil býti pro vpád vojska piemontského do věčného města předčasně ukončen.

Nicméně od této doby počalo se v celém katolickém světě ozývati pořád více hlasů jak se strany biskupů a církevních spisovatelů, tak i z kruhů laických prosících Apoštolskou Stolici, aby z důvodů uvedených její tělesné Nanebevzetí prohlásila za článek víry. Theologická literatura jednající o tomto předmětu vzrostla hlavně mezi Francouzy, Španěly a Vlachy tou měrou, že jí nelze nyní dopodrobna již ani přehlédnouti.[2]) Touto literaturou jsou nadobro vyvráceny a úplně odčiněny všechny námitky činěné v dřívější době proti této pravdě zjevené, i když o ní Písmo sv. a nejstarší prameny církevní Tradice úplně mlčí a místo těchto historických pramenů spisy apokryfní vypravují o smrti a Nanebevzetí Marie Panny nemístné okolnosti. Stíny, které spisy tyto vrhaly na pravdu samu a zatemňovaly její jas,

[1]) Cf. Martin l. c. p. 106—115.
[2]) Cf. Paul Renaudin, l. c. p. 50—62.

jsou navždy vědeckou kritikou odstraněny, a pravda sama září nyní v plném svém nebeském lesku.

Podle našeho soudu není shola žádného vážného důvodu, který by stál na odpor možnosti, vhodnosti a prospěšnosti této dogmatické definice, i když ještě nyní se neodvažují někteří theologové veřejně prohlásiti, že „contra definibilitatem" této nauky nelze ničeho namítati.[1]) Jiní zase se domnívají, že naprosto řečeno pravda tělesného vzkříšení a Nanebevzetí Blahoslavené Panny neplyne nutně z její důstojnosti a Božských výsad, kterými pro své Božské Mateřství byla Bohem opatřena, nýbrž že nám pravdu tuto může zaručiti jediné Církev sv. Duchem Sv. řízená.[2])

Jest sice pravda, že dogmatické prohlášení v této příčině může učiniti jen neomylná Církev. Než tu nelze zapomínati, že Církev při každé definici řídí se vždy jasnými a nezvratnými důkazy, které svědčí pro pravdu, jíž chce za článek víry prohlásiti. Zavedla-li tedy zasvěcený svátek Nanebevzetí Panny Marie a přikázala-li věřícím pod těžkým hříchem na svátek ten od prací služebných odpočívati, předepsaným službám Božím obcovati a bohumilé skutky konati, pak musila míti k tomu zajisté dostatečné důvody. A poněvadž důvodů těchto nenalézala ani v Písmě sv. ani v nejstarších pramenech Božské Tradice, jistě je čerpala z jiného pramene. A pramenem tímto nemohly býti než zřejmě zjevené pravdy, v nichž jako v jádru a zárodku nauka o Nanebevzetí Marie Panny jest obsažena. A těmito pravdami jest hlavně její Božské Mateřství a její ustavičné panenství.

Jak známo, že Zjevení Božího neuložil Bůh původně a popředně ani do knih Písma sv., ani spisů ss. Otců a Učitelů církevnich a historických památek Božské Tradice, nýbrž že je uložil do vědomí Církve sv. A v tomto svém vědomí zachovává Církev sv. celý poklad víry (depositum fidei) a pod vlivem Ducha Sv. z něho čerpá a věřícím rozdává právě ty pravdy, které za těch neb oněch časových poměrů jsou jim buď nutny aneb aspoň užitečny. Písmo sv. a historické prameny Božské Tradice jsou takořka jen na venek projeveným a promítnutým výrazem pokladu viry, který Církev sv. ve svém nitru chová. A tak se má také s naukou o tělesném Nanebevstoupení Marie Panny. Nauku tuto chovala Církev sv. ve svém vědomí od časů apoštolských, jako každou jinou pravdu Bohem zjevenou a jako každý jiný děj dogmatický. A v tomto smyslu jest také pravdou apoštolskou a článkem víry, ovšem jen materiálním.

A poněvadž nyní celá učící Církev hlásá pravdu tuto jako pravdu Bohem zjevenou a věřící v ni Božskou vírou věří, není nejmenší pochybnosti, že tato výsada Matky Boží jest formálním článkem víry, podobně jako formálním článkem byla již před rokem 1854 nauka o Neposkvrněném jejím početí a před r. 1870

[1]) Cf. Bartmann, l. c. S. 402.
[2]) Cf. Heinrich, Dogmatische Theologie 7. Bd. Mainz 1896, S. 406.

nauka o neomylnosti římského papeže „ex cathedra loquentis". Žádají-li však nyní biskupové a přemnozí theologové a lid věřící, aby Apoštolská Stolice prohlásila nauku tuto slavně za článek víry, pak žádosti tyto mají toliko ten účel, aby toto „dogma formale, sed adhuc non declaratum" stalo se „dogma formale declaratum" a touto deklarací dosáhlo poslední autoritativní pečeti svého Božského původu. A poněvadž Církev sv. již po tolik století všeobecně hlásá tuto pravdu jako pravdu zjevenou, lze se vší důvěrou v její Božské řízení očekávati, že také, až nadejde pravý čas, přání jak svých pastýřů, tak i věřícího lidu vyhoví a ji slavně prohlásí za článek víry.

Mimo důvody, které biskupové ve svém podání na sněm vatikánský pro slavné prohlášení Nanebevzetí Blahoslavené Panny za článek víry uvádějí, jest ještě na jiné důležité momenty upozorniti.

1. Kdyby Blahoslavená Panna podle těla nebyla vstala z mrtvých a nebyla vzata na nebesa, pak musilo její přesvaté tělo zůstati v hrobě. Kde jest však nyní tento hrob se svatým tělem jejím? Církev sv. již od nejstarších dob až s úzkostlivou péčí se starala o ostatky všech svých mučedníků a mučednic, svých světců a světic a střežila jak jen mohla hrobů jejich. Nelze proto naprosto ani pomysliti, nerci-li připustiti, že by byla zapomněla na hrob a tělesné ostatky té, kterou vždy ctila nejen jako mučednici a Královnu mučedníků, jako Pannu a Královnu panen, nýbrž ji také přede všemi anděly a svatými vzývala o pomoc a ochranu ve všech svých duchovních a tělesných potřebách.

2. Kdyby Blahoslavená Panna nebyla vstala brzo po své smrti z mrtvých a nebyla vzata na nebesa i podle těla, nýbrž kdyby její tělo bylo zůstalo v hrobě, ve kterém po smrti bylo uloženo, pak by bylo nutně jen dvojí možnost mysliti: Buď by bylo tělo její zprachnivělo a setlelo, jako každé jiné tělo lidské, aneb by bylo v něm zůstalo neporušeno. První možnost jest naprosto vyloučena, poněvadž se přímo příčí důstojnosti jejího Božského Mateřství a jejího ustavičného panenství a proto také v nejvyšší míře uráží náboženský cit veškerého lidu věřícího. Myšlenka, že Bůh svatý a spravedlivý připustil, by hnilobě a rozkladu bylo podrobeno tělo té, v níž Duch Sv. zbudoval nebeskou svatyni pro Syna Božího člověkem učiněného, v níž po devět měsíců nejen jako člověk, nýbrž i jako Bůh bytoval, jest tak hrozná, že každý věřící křesťan, jenž jen poněkud si dovede uvědomiti důstojnost Matky Boží, s největší nevolí musí proti ní protestovati.

V této příčině jest zajisté úplně souhlasiti se slavným Suarezem, jenž píše: „Hniloba a červi jsou zajisté potupným údělem přirozenosti lidské. A poněvadž Kristus byl prost této potupy a úhany, byla z ní vyňata také přirozenost Marie Panny, z níž Ježíš Kristus přijal svou přirozenost lidskou. Neboť tělo Ježíšovo jest tělem Marie Panny...

A proto aby ono přesvaté tělo, z něhož Kristus vzal své tělo, bylo vydáno za pokrm červům, poněvadž nemohu pomysliti, hrozím se tvrditi".[1])

Ale hniloba a rozklad těla Matky Boží nedá se srovnati ani s jejím ustavičným panenstvím, nad jehož neporušeností sám Bůh po celý život její bděl s péčí největší. Zachoval-li tělo její při samém porodu jejího Božského Syna beze vší poruchy, jak mohl dopustiti, aby po smrti bylo podrobeno hnilobě a rozkladu a tak propadlo kletbě, kterou Bůh nad prvými rodiči a veškerým jejich potomstvem již v ráji vyřkl, když k nim pravil, že za trest hříchu promění se tělo jejich v prach, ze kterého bylo učiněno?!

Ale ani druhé možnosti, že tělo Panny Marie zůstalo v hrobě neporušené, nelze nikterak připustiti. Myšlenka, že přesvaté tělo její sice nezpráchnivělo a nesetlelo, ale nicméně zůstalo v hrobě až do všeobecného z mrtvých vstání veškerého lidského pokolení, neopírá se ani o jediný rozumný důvod a proto jest ji prohlásiti za zcela nemístnou a absurdní. Měla-li Matka Boží teprv při posledním soudu se všemi ostatními lidmi vstáti z mrtvých, jaký účel měla pak její tělesná neporušenost? Nač působil Bůh na jejím těle tento zázrak, když jej chtěl naprosto skrýti zrakům veškerého člověčenstva? Tato možnost nemá ani jediného historického ani dogmatického důvodu a proto plnou měrou platí zde pravda úsloví: quod gratis asseritur, gratis negatur.

3. Tělesného Nanebevzetí Marie Panny žádá také její nebeská blaženost. Poněvadž nebyla poskvrněna ani nejmenším hříchem, nebyla podrobena smrti jako následku a trestu hříchu. Zemřela-li nicméně, žemřela dobrovolně, poněvadž se chtěla jako veškerým svým životem, tak i koncem jeho připodobniti Synu svému a s ním k našemu vykoupení spolupůsobiti. A proto sobě veškerým svým životem, jakož i svou smrtí, podobně jako on, zasloužila svého slavného vzkříšení a Nanebevzetí. Jinak by byli blaženější Henoch a Eliáš, kteří byli i podle těla vzatí na nebesa, a požívají podle obou částí své lidské přirozenosti již nyní slávy nebeské. A přece byli oba tito muži jen lidé hříšní, aspoň počati a zrozeni v hříchu prvopočátečném, kdežto Blahoslavená Panna byla nejen prosta každého hříchu, nýbrž všemi milostmi jako Matka Boží obdařena. I z tohoto důvodu jest se vší nutností souditi, že Bůh dobrotivý a spravedlivý nemohl těla Blahoslavené Panny ponechati až do všeobecného vzkříšení v hrobě, nýbrž že byl své dobrotě a spravedlnosti takořka povinen, ji brzo po smrti (třetího dne, jako Syna svého) slavně vzkřísiti a podle duše i těla učiniti ji účastnou blaženosti nebeské.

Z této krátké úvahy zajisté patrno, že pro tělesné Nanebevzetí Blahoslavené svědčí tolik theologických důvodů, že jest co nejrozhodněji zamítnouti každé opačné tvrzení. Nauku tuto lze

[1]) Disp. 15, 2.

proto vším právem pokládati za „dogma definibile“, ačkoliv již bez této slavné definice se strany Církve učící jest formálním dogmatem třeba slavně ještě za článek víry nedefinovaným a neprohlášeným.

§ 129.

O úctě k Panně Marii.

Úcta, kterou někomu vzdáváme, záleží v úkonu, kterým mu projevujeme čest pro nějakou přednost a výtečnost jeho.

Podle sv. Tomáše obsahuje v sobě tři podružné kony: *a)* kon rozumu, kterým poznáváme přednost a výtečnost osoby a kterým uznáváme její úctyhodnost pro tuto přednost a výtečnost; *b)* kon vůle, kterým schvalujeme příslušný rozumný soud a jsme ochotni, dáti zevně na jevo přednost osoby té; a *c)* úkon zevnější, kterým dáváme na venek patřičný výraz oběma vnitřním úkonům rozumu a vůle.[1])

Při každé úctě jest předůležitý rozdíl mezi jejím předmětem materiálním a formálním. Předmětem materiálním jest osoba (neb věc), které prokazujeme úctu, předmětem však formálním jest její přednost čili výtečnost, pro kterou si jí vážíme a svou vážnost jí na jevo dáváme nějakým zevnějším skutkem. Již z tohoto rozdílu mezi předmětem materiálním a formálním jest patrno, že formální předmět, záležející v přednosti a výtečnosti, pro kterou osobu neb věc uctíváme, nedá se od předmětu materiálního odděliti.

Výtečnost, pro kterou vzdáváme úctu nějaké osobě neb věci, můžeme nazvati také příčinou či důvodem úcty její, a tato výtečnost může býti trojí: α) Buď jest Božská a nekonečná, které přísluší prvý a nejpřednější druh úcty, zvané od bohoslovců „latria“ (adoratio, cultus divinus, προσκύνησις, bohopocta, klanění); aneb β) jest čiře lidská a přirozená, která má důvod v čiře přirozených dokonalostech a přednostech lidského ducha a srdce. K těmto přednostem jest počítati na př. neobyčejnou učenost neb zvláštní nadání umělecké, věhlas státnický a vojenský, různé vynikající ctnosti občanské a hodnosti atd. Tato úcta sluje civilní či společenskou; γ) Třetí výtečnosti stojí uprostřed mezi nekonečnou dokonalostí Božskou a mezi různými čiře přirozenými přednostmi vynikajících osob lidských. K těmto přednostem náležejí různé dary a milosti nadpřirozené, jimiž andělé a lidé nabývají života nadpřirozeného, záležejícího v účasti v samé přirozenosti Božské a v důstojnosti synovství Božího z této účasti plynoucí. A úctu, kterou andělům a lidem pro tuto důstojnost vzdáváme, nazývají theologové obecně: „cultum duliae“. Dogmatika jedná jen o latreutické úctě k Bohu a o dulii, náležející andělům a světcům a světicím Božím.

[1]) II.—III. qu. 103, art. 1.

Poněvadž mezi Bohem a bytostmi stvořenými i sebe dokonalejšími jest rozdíl nekonečný, proto jest věcně lišiti jen dvojí úctu, buď „latriae" neb „duliae". Úcty, která by nebyla ani latrií ani dulií, nýbrž jaksi úctou střední nelze mysliti. Neboť Boha ctíme pro něho samého, pro jeho nekonečnou velebnost, bytosti však stvořené ctíme jen pro Boha, t. j. pro dokonalosti, kterých se jim dostalo toliko účastí v dokonalostech Božských. A poněvadž Blahoslavená Panna zůstává přese všecku plnost milostí přece jen tvorem, proto nelze jí vzdávati úcty latreutické.

Každý pokus, který někteří bludaři ve starověku učinili, vzdávati jí úctu jako bohyni a přinášeti jí oběti, ihned ss. Otcové za souhlasu Církve zavrhli. Tak praví sv. Epifanius o Kollyridiánech (od řeckého slova „κολλύρα", chléb, poněvadž obětovali Blahoslavené Panně chléb a koláče), sektě vzniklé ve 4. století v Arabii: „Nikomu není dovoleno Marii se klaněti. I když jest celá slavná a svatá a v každé příčině hodná naší úcty, přece nesmíme jí vzdávati pravé bohopocty".[1]) A na jiném místě: „V pravdě svaté jest její tělo, ale přece není Bohem, jest sice ustavičnou Pannou, ale není nám dána, abychom se jí klaněli, nýbrž aby ona sama se klaněla tomu, který z ní se stal tělem, sestoupiv s nebe z lůna Otcova".[2])

Ačkoliv v podstatě mezi latrií a dulií není úcty střední, která by byla složena z latrie a dulie, přece theologové za souhlasu samé Církve sv. učí obecně, že Blahoslavené Panně náleží úcta, která nevýslovně převyšuje každou úctu povinnou andělům a světcům a světicím Božím, a nazývají úctu tuto zcela významně a výstižně hyperdulií. Neb Blahoslavená Panna jako Matka Boží jsouc povznesena nade všechny kůry andělské a nade všecky sbory světců a světic Božích, jest Královnou a Paní naší a proto jí patří úcta, která není sice bohopoctou, ale která vyniká nade všecku úctu povinnou všem ostatním duchům blaženým. Úcta hyperdulie neliší se od úcty dulie toliko větší intensitou či vroucností, nýbrž samou přirozeností svou. Jelikož však svým rozumem v tomto vezdejším životě nikdy nepochopíme a nevystihneme nevýslovné důstojnosti Matky Boží, proto také nejsme ani nebudeme s to, abychom ji tak ctili, jak toho zasluhuje.

Pravda tato není sice dosud dogmaticky definována, nicméně jest v Písmě sv., ale obzvláště v Tradicí tak jasně a určitě obsažena, že ji lze pokládati za pravdu, která jest „fidei proxima".

V Písmě sv. není sice obsažena výslovně, ale přece jest v něm tolik typů, obrazů a stop jejích, z nichž zcela přirozeně plyne, že jest zcela za pravdu dáti sv. Bernardu, jenž praví, že

[1]) Haer. 79, 7.
[2]) Ibid. 79, 4.

Maria byla Bohem samým Otcům přislíbena, že byla mystickými divy předobrazena, proroctvími předpověděna.[1])

Že jest nám Blahoslavenou Pannu ctíti nade všecky nebešťany, plyne již z protoevangelia Genese: „Nepřátelství položím mezi tebou a ženou", pravil Bůh k pekelnému hadu, „a mezi semenem tvým a semenem jejím a ona (podle Vulgaty) potře hlavu tvou". V díle vykupitelském stojí Kristu po boku Matka jeho a proto se také stává účastnou slávy, kterou si Kristus vykoupením člověčenstva získal. Kristus však si zasloužil, aby se mu klanělo každé koleno nebešťanů, pozemšťanů a podsvěťanů. Ačkoliv Božské úcty nelze vzdávati Blahoslavené Panně, přece si nejen jako Matka Spasitelova, nýbrž i svou činnou účastí v jeho díle vykupitelském zasloužila, aby jí všecko rozumné tvorstvo vzdávalo úctu, která nevýslovně převyšuje každou jinou úctu, kterou jest nám kterémukoliv tvoru vzdávati.

Tatáž povinnost plyne také z proroctví Isaiášova, že panna počne a porodí. Bůh slíbil národu israelskému na utvrzení důvěry v jeho pomoc ve všech bídách a strastech hrozících mu se strany jeho mocných nepřátel vykonati zázrak a tento zázrak záležel v tom, že „panna počne a porodí syna a nazváno bude jméno jeho Emmanuel".[2])

Maria Panna, ku které jediné proroctví toto může se vztahovati, jak Církev sv. obecně učí, jest tedy Pannou zázračnou, poněvadž jest Pannou a při tom také Matkou. A vzdávali-li pohanští Římané veřejnou posvátnou úctu svým panenským Vestalkám, udržujícím posvátný oheň na oltáři, jak by neměli křesťané vzdávati úctu Matce Syna Božího, jenž člověčenstvu snesl s nebeské oblasti oheň lásky Boží a tento oheň stále udržuje a rozněcuje v srdci jeho?

Povinnost Matku Boží uctívati větší úctou než všecky anděly a světce a světice Boží plyne již také ze jmén, kterými ji Písmo Starého zákona nazývá, a z typů, kterými ji nastiňuje a označuje. Nazývá ji prutem z kořene Jesse, z něhož vyrostl nebeský květ, Spasitel světa,[3]) zemí, na niž padá rosa nebeská, aby se otevřela a zplodila Spasitele,[4]) čistou nevěstou Boží,[5]) Královnou stojící po pravicí Boží v oděvu pozlaceném.[6]) A co se týká typů, ty jak jsme viděli, vypočítává a o Matce Boží vysvětluje sv. Jan Damašský.[7])

Úctu povinnou Blahoslavené Panně potvrzuje také Písmo sv. Nového zákona. Úcta, jak jsme pravili, souvisí co nejtěsněji

[1]) Serm. 1. n. 8. De Virg. Deiparae. Opp. tom. II., p. 125.
[2]) Is. 7, 14.
[3]) Is. 11, 1.
[4]) Is, 45, 8.
[5]) Velepíseň 4, 9.
[6]) Žalm 44, 10.
[7]) Jan Damaš. Hom. I. in Deiparae donuit. n. 8. sq., l. c. tom p. 863 sq.

s důstojností osoby, které se má vzdávati. Poněvadž Blahoslavená Panna jako Matka Boží převyšuje svou důstojností všechny ostatní rozumné bytosti stvořené, proto jí také náleží úcta větší, než všem ostatním tvorům. A Maria jsouc si vědoma nejen této své důstojnosti, nýbrž také úcty, kterou jí lidské pokolení bude vzdávati, zvolala z vnuknutí Ducha Sv. ve svém chvalozpěvu „Magnificat": „Aj, od této chvíle blahoslaviti mne budou všichni národové".[1]) Bůh sám přihlížeje k její veliké důstojnosti, k níž ji povolal, neposlal k ní s touto blahověstí obyčejného anděla, nýbrž archanděla, jenž ji z rozkazu Božího s nejhlubší uctivostí pozdravil slovy: „Zdráva's milosti plná, Pán s tebou, požehnána ty mezi ženami". A sv. Alžběta byvši Duchem Sv. poučena, že Blahoslavená Panna, její příbuzná, přišedší jí blahopřát k jejímu mateřství, se stala Matkou Páně, pozdravila ji s největší pokorou: „Blahoslavená jsi ty mezi ženami a požehnaný plod života tvého! A odkud mi to, že přišla matka Pána mého ke mně?"[2]) Ctil-li ji z rozkazu Božího archanděl Gabriel a z vnuknutí Ducha Sv. sama její příbuzná sv. Alžběta, pak nám Bůh sám tuto úctu skrze ni doporučí a k jejich následování vybízí. Úcta k Matce Boží jest nutným následkem jejího Božského Mateřství, a toto zase následkem unie hypostatické Syna Božího s přirozeností lidskou, jím z Blahoslavené Panny přijatou. A proto úcta Marie Panny co nejtěsněji souvisí s úctou samému Kristu povinnou. Církev sv. sice dosud neprohlásila za článek víry, že bez ní nikdo nedosáhne věčné spásy, ale přece nelze pochybovati, že žádný křesťan věřící ve vtělení Syna Božího z Marie Panny a následovně také v její Božské Mateřství nebude jí této úcty v životě svém nevzdávati. Ano theologové a učitelé duchovního života učí obecně, že zvláštní úcta k Marii Panně jest jednou ze známek věčného předurčení pro spásu věčnou. A proto vším právem praví o této úctě sv. Bernard: „Jak se mohu odvážiti chváliti tu, kterou jako chvály hodnou hlásají proroci, představuje anděl, líčí evangelista? Nechválím, poněvadž se chváliti neopovažuji? nýbrž jen zbožně opakuji, což již ústy evangelistovými vyjádřil Duch Sv."[3])

§ 130.

Námitky proti úctě k Blahoslavené Panně.

Proti úctě k Blahoslavené Panně, kterou zde ze samého Písma sv. dokazujeme, zdá se, že svědčí samo chování Krista Pána k jeho nebeské Matce. Neboť některé výroky jeho, které k ní pronesl, se zdají býti na prvý pohled tak chladnými a

[1]) Luk. 1, 48.
[2]) Luk. 1, 42, 43.
[3]) Hom. 4, super Missus n. 1, l. c. tom. II., p. 16.

zdrženlivými, ano téměř příkrými a tvrdými, že nepřátelé úcty mariánské jich zneužívají na důkaz, že ji sám Kristus Pán jako zhola nepřípustnou zamítá.

Všeobecně můžeme říci, že sama téměř nekonečná důstojnost člověčenství Krista Pána nejeví se za jeho vezdejšího života ve veškerém svém rozsahu a dosahu Kristus. přichází na tento svět jako chudičké dítě, v chudobě žije v úplném úkrytě v Nazaretě jako pouhý pomocník tesařský po boku svého prostého pěstouna a svou veřejnou činnost končí potupnou smrtí na kříži, při které ho sami jeho učedníci, až na sv. Jana, jeho Matku a několik žen, opustili. Z tohoto jeho obyčejného všedního života jen výjimečně jeho Božství a Božské poslání probleskuje. A tak se má i s důstojností Božského Mateřství Blahoslavené Panny. Jako o nekonečné důstojnosti Krista člověka, tak i o nevýslovné vznešenosti Matky Boží jest říci: „omnis gloria filiae regis ab intus".[1]) Ponížení, v jakém žil Syn Boží a jeho nebeská Matka, žádal účel vykoupení člověčenstva. Povýšení a oslavení mělo se jim teprv dostati jako odměny za zásluhy, kterých si vykoupením člověčenstva získali. Sv. Augustin výslovně podotýká, že by Matce Boží ani její tělesné pokrevenství se Synem jejím neprospělo, kdyby ho nebyla doprovázela svatost jejího života. Přihlédněme již k výrokům Kristovým k jeho nebeské Matce na prvý pohled jakousi strohost a příkrost v sobě obsahujícím. Jsou to hlavně čtyři výroky Kristovy, které jistou obtíž v této otázce působí.

1. Prvou obtíž působí případ, o kterém vypravuje sv. Lukáš.[2]) Dvanáctiletý Ježíš zůstal bez vědomí rodičů po odchodu jejich v Jerusalémě a teprv třetího dne po bolestném, dlouhém hledání a dotazování jejich byl jimi v chrámě nalezen. Ačkoliv Kristus musil věděti, s jakým strachem a bolem ho Matka a pěstoun jeho po tři dny hledali, přece na otázku Matčinu: „Synu, proč jsi nám tak učinil? aj, otec tvůj a já s bolestí jsme hledali tebe", nikterak se neomluvil, nýbrž ještě jim výtku činí, proč ho s takovým bolem hledali, a praví k nim: „Co že jste mě hledali? Zdaliž jste nevěděli, že v těch věcech, které jsou Otce mého, musím já býti?"

Podle výkladu ss. Otců a theologů znali sice rodiče spasitelské jeho povolání, ale že již v 12. roce věku svého předběžně zahájí úřad tento a na něj v samém chrámě jerusalémském jaksi upozorní učitele a zákonníky židovské, o tom ovšem nemohli míti ani tušení. A svou odpovědí na pohled strohou chtěl jim na srdce vložiti, že nesmí jeho jednání posuzovati z pouhé přirozené své lásky a péče o jeho blaho tělesné.

Poměru Krista Pána k jeho nejsvětější Matce neurčuje proto na prvém místě jeho pokrevní příbuzenství, v jakém k ní jako k přirozené své Matce stojí, nýbrž jeho úkol messiánský,

[1]) Žalm 44, 14.
[2]) 2, 41 sldd.

který jako Syn Boží vzal na sebe, aby veškero člověčenstvo vykoupil a otevřel mu zase bránu nebeského království hříchem mu zavřenou.[1])

2. Druhou obtíž působí případ v Káně Galilejské. Matka Páně pozorujíc, že ženichovi počíná se nedostávati vína, z útrpnosti nad rozpaky, do kterých přijde, praví tajně Božskému Synu svému: „Vína nemají.“ Na tato slova odpověděl jí Ježíš: „Co mně a tobě jest, ženo? Má hodina ještě nepřišla“. Již jméno: žena, kterým ji oslovil, obsahuje v sobě, jak se zdá, rozhodné odmítnutí a odmrštění prosby její.

Než nesmíme zapomínati, že hebrejské: אשה (iša) neznamenalo toliko „ženu“ ve všeobecném smyslu, jak slova toho nyní užíváme, nýbrž že znamenalo také „paní“, pro který význam neměli Hebreové a Arameové zvláštního slova; „iša“ znamenalo tedy jak „ženu“, tak i „paní“, aneb „vládkyni“. A proto se vší určitostí jest předpokládati, že Božský Spasitel, oslovil-li Matku svou slovem „iša“, nechtěl jí názvem tím nějak příkře odbýti a ponížiti.

Slovy „Co mně a tobě?“, chce toliko Matku svou poučiti, že od okamžiku, kdy nastoupil svůj veřejný úřad messiánský, musí se ve všem jen vůlí Otce nebeského říditi, a že této vůli musí ustoupiti všechny přirozené ohledy, kterými se dala pohnouti k prosbě, by zázračným způsobem zbavil ženicha trapných rozpaků. Poněvadž zázračnou proměnou vody ve víno v Káně Galilejské měl podle vůle Otce nebeského zahájiti svůj úřad messiánský a přesvědčiti učedníky o svém Božském poslání, proto chtěl Matku svou slovy: „Co mně a tobě?“, upozorniti, že příčinou zázraku, který vykoná, bude hlavně vůle Boží a nikoliv její prosba, ku které ji přiměla její přirozená soustrast s rozpaky ženichovými. I můžeme říci, že Otec nebeský ve svém odvěčném úradku, podle kterého měl Kristus v Káně Galilejské zázračnou proměnou vody ve víno zahájiti svůj veřejný úřad vykupitelský, vzal již také zřetel k prosbě Blahoslavené Panny a učinil ji podmínkou a příležitostnou příčinou zázraku samého. A v tomto smyslu možno vším právem tvrditi, že Kristus vykonal svůj prvý zázrak, nejen aby vyplnil vůli Otce svého, nýbrž aby také vyhověl prosbě Matky své, která ostatně se úplně shodovala s vůlí Boží, což patrno z jejího rozkazu daného služebníkům slovy: „Cokoli vám řekne, učiňte“. Pak nepůsobí již obtíže další odpověď Spasitelova: „Má hodina ještě nepřišla“. Praví-li: „Má hodina ještě nepřišla“, neodmítá prosby Matky své co do věci, o kterou prosila, nýbrž posouvá její vyplnění toliko na pozdější chvíli, až nedostatek vína všichni hosté budou pozorovati, aby pak tím jasněji zázrak proměny vody ve víno si uvědomili. A proto z odpovědi Kristovy na první pohled odmítavé nelze nikterak usuzovati, že chtěl

[1]) Dr. Bernh. Bartmann l. c. S. 42ff.

prosbu její jako nemístnou skutečně odmítnouti. Neboť nelze mysliti, že by byl Kristus přece vykonal, co jednou odmítl učiniti.[1])

Než ještě jiný výklad tohoto místa jest možný.

Jelikož o smyslu slov Blahoslavené Panny: „Nemají vína" a odpovědi Kristovy: „Co mně a tobě, ženo?", nemáme žádného autoritavního výkladu, a ani z Božské Tradice nelze vlastního smyslu dokázati, nezbývá než se říditi při tomto výkladu analogií víry. A proto jest vyloučiti každý výklad, který by vytýkal Blahoslavené Panně pro její upozornění Krista Pána, že svatebčané nemají vína, nějakou nepřístojnost. Ta, která mravní dokonalostí a svatostí svého života převyšuje i nejvyšší kůry andělské, nemohla se dopustiti ani nejmenší nedokonalosti, když Božskému Synu svému přednesla prosbu, aby ženicha a jeho příbuzenstvo zbavil trapných rozpaků, do kterých přišli nedostatkem vína. Na druhé straně jest nutně ze slov Kristových vyloučiti každou příkrost a ostrost, se kterou by byl chtěl prosbu matčinu jako nemístnou a všetečnou odmítnout. I když po nastoupení svého veřejného messiánského úřadu nebyl již moci Matky své podroben, přece byl jako každý syn lidský a to měrou ještě nekonečně větší jí zavázán k vážnosti, uctivosti a lásce. Vždyť Kristus, jak sám praví, nepřišel rušit zákona Božího, nýbrž jej vyplniti. A proto musil i čtvrté Boží přikázání tak zachovávati, aby byl při plnění svých synovských povinností nebeským vzorem pro všechny syny lidské. Nemůže tedy býti naprosto řeči o nějaké všetečnosti se strany Matky Boží a příkrosti, se kterou Syn Boží prosbu její odmítl. Toho žádá nezbytně „analogia fidei".

Než tím jsme dospěli jen záporným způsobem ku smyslu slov Kristových: „Co mně a tobě, ženo?"

Abychom vystihli pravého smyslu slov těchto, jest nám na prvém místě přihlédnouti k jejich významu grammatickému. „Quid mihi et tibi est, mulier?" (Τί ἐμοὶ καὶ σοὶ γύναι;) V této větě jest „Quid" (Τί) subjekt, „est" jest pomocné časoslovo (v řeckém textě jest vynecháno, poněvadž se rozumí samo sebou) a pak jsou zde dva dativy „mihi et tibi" (ἐμοὶ καὶ σοί), spojené spojkou „et". Dativ spojený s pomocným časoslovem „est" jest „dativus possessivus". Časoslovo toto má pak spojené s dativem smysl „mám". Tak na př. znamená latinská věta „mihi est eliquid" tolik, jako: „mám něco".[2]) V tomto smyslu praví také sv. Petr k chromému od narození: „Argentum et aurum non est mihi", „stříbra a zlata nemám, ale co mám, to ti dám".[3]) Podle tohoto grammatického znění mají slova: „Quid mihi et tibi est, mulier", smysl: „Co mám já a ty, paní", t. j.: Ani já ani ty nemáme hmotných pro-

[1]) Cf. Dr. Bernh. Bartmann: Christus ein Gegner des Marien-Kultus? Freiburg in Br. 1909, S. 61ff.

[2]) Cf. M. O. Kreussler, Lat. deut. Handwörterbuch, časoslovo: „sum" c. d.

[3]) Skut. 3, 6.

středků, abychom ženichu opatřili pro svatebčany potřebného vína a tak ho zbavili rozpaků a nesnází, do kterých nyní přišel. Že však Kristus nicméně vyslyší prosbu Matky své a poskytne ženichu mimořádnou pomoc, vyjadřuje dalšími slovy: „Ještě nepřišla hodina má", abych učinil podle tvého přání zázrak a tak nejen ženichu přispěl k pomoci, nýbrž také dokázal učedníkům svým Božské své poslání k vykoupení člověčenstva. Ale tato hodina nastane již brzo, až jen víno úplně dojde a všichni svatebčané budou pozorovati rozpaky ženichovy.

Výklad tento zdá se nám býti ze všech ostatních nejpřirozenější. Jest grammaticky úplně správný, hájí jak důstojnosti Matky Boží, tak i synovské úcty a lásky, ku které byl Kristus jako přirozený Syn své Božské Matky zavázán. A poněvadž Kristus tento svůj prvý zázrak učinil nejen podle odvěčného úradku svého nebeského Otce, nýbrž i na přímluvu své Božské Matky, dal tím na jevo, že nikdy prosby její neoslyší, i kdyby měl na její vyplnění učiniti zázrak. A proto odpověď Spasitelova: „Quid mihi et tibi est, mulier", na slova matčina: „Vinum non habeut" neobsahují naprosto žádného pokárání, jako by se zbytečně starala o věci po kterých ji nic není, nýbrž vyjadřují právě naopak její takořka neomezenou moc, kterou má na Syna svého. Výklad tento staví mateřskou důstojnost Blahoslavené Panny nejen do pravého světla, nýbrž podává také důkaz synovské úcty a lásky Krista Pána k jeho nebeské Matce.

Podle našeho soudu jest tomuto výkladu dáti přednost před výkladem právě uvedeným, ačkoliv jest tento u nynějších exegetů bezmála všeobecný.[1])

3. Další obtíž působí případ, který líčí sv. Lukáš[2]): Když jednou Božský Spasitel příkladem o ďáblu z člověka vypuzeném, ale zase v něho se vrátivším vysvětloval příčinu, pro kterou Židé na soudě budou od samých pohanů zahanbeni, počali mu Fariseové láti a se rouhati, tu pozdvihla hlasu jedna žena ze zástupu řkouc: „Blažen život, který tebe nosil, a prsy, kterých jsi požíval". Kristus opravil, jak se zdá, tento její výrok slovy: „Ovšem jsou blaženi, kteří slyší slovo Boží a ostříhají je". (Quinimo beati, qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud). Pravý smysl slov Spasitelových závisí na správném výkladu, resp. překladu slova řeckého: „μενοῦνγε". Vulgata překládá zcela správně: „quinimo".

Částice „μενοῦνγε", jak z každého řeckého slovníku patrno, jest částice stvrzovací a znamená latinské „imovero" neb „enimvero", a naše české: arciže, vskutku, skutečně, jistě, opravdu, ovšem, zajisté.

[1]) Cf. D. Gotthard M J. Heigl: Worte Jesu an Maria zu Kana: Quid mihi et tibi est, mulier? Separatabdruck aus: Stimmen und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Cistercienser-Orden. Brünn 1901.

[2]) 11, 27, 28.

Kdežto žena, která podle sv. Lukáše prohlásila jen Matku Kristovou za blaženou, rozšířil Kristus tuto blaženost také na všecky, kteří slyší slovo Boží a ostříhají je. Z blaženosti této není proto Matka Boží vyloučena, ano právě ona jest nade všecky lidi blažena, poněvadž právě ona přede všemi jinými ženami slovo Boží slyšela a také přede všemi je ostříhala. Proto výrok Spasitelův nevylučuje Matky Boží z chvály, kterou jí žena ze zástupu vzdala, nýbrž jest právě naopak potvrzením zvláštního jejího blahoslavenství.

Ale i kdyby částice: „μενοῦνγε“ měla význam našeho: „nýbrž“ či „anobrž, přece by nebyl smysl slov Kristových jiný. Neb částice: „nýbrž“ jednoduše spojuje a spojením doplňuje větu předchozí větou následnou počínající částicí: „nýbrž“. Pak by výrok Kristův: „Anobrž (nýbrž) blaženi jsou všichni, kteří slyší slovo Boží a ostříhají je“ měl tento smysl: „Ano blažena jest Matka má, ale nejen ona, nýbrž blaženi jsou i všichni ti, kteří slyší slovo Boží a ostříhají je“.

Výklad tento se patrně neliší od výkladu předešlého, podle něhož „μενοῦνγε“ znamená tolik, jako „arciže“ (imovero). Ale částice „nýbrž“ může v našem jazyku českém míti také ještě jiný význam. Může jí počínati věta, kterou se na místě toho, co se předchozí větou popírá, klade pravý opak toho. Tu by slova Spasitelova měla tento smysl: „Matka má není blažena, nýbrž blaženi jsou všichni, kteří slyší slova Boží a ostříhají je“. Tohoto výkladu nelze ovšem připustiti a to hlavně proto, že řecká částice: „μενοῦνγε“ nikdy nevylučuje pravdy věty předešlé, nýbrž právě naopak pravdu tuto buď jednoduše potvrzuje aneb ji potvrzuje a zároveň platnost její rozšiřuje ještě na jiné předměty.

Než výrok Páně, kterým blahoslaví všecky ty, „kteří slyší slova Boží a ostříhají je“, může obsahovati ještě hlubší důvod, pro který jest blahoslaviti Matku Páně. Uvážíme-li etymologický význam jednotlivých částek, ze kterých „μενοῦνγε“ jest složeno a to: „μέν“, „οὖν“, „γέ“, pak má „μέν“ význam stvrzovací a znamená: ovšem, arciže a p., „γέ“ abundat a „οὖν“ má význam konsekutivní. Pak by „μενοῦνγε“ bylo překládati: „ovšem pak“ a blahoslavení Matky Kristovy se strany ženy ze zástupu a odpověď Kristova měla by ve své souvislosti tento smysl: Nejen proto jest má Matka blahoslavená, že mne zrodila ve vlastním a fysickém smyslu, nýbrž také že zrodila ve smyslu duchovním a nevlastním všecky ty, kteří slovo Boží slyší a ostříhají je. Tento výklad vystihuje snad nejlépe a nejdokonaleji význam odpovědi Kristovy na slova ženy Matku jeho velebící. Ze všeho však patrno, že sám Kristus úcty ke své Božské Matce nejen nezamítá, nýbrž ji svou Božskou autoritou potvrzuje a doporučuje.[1])

[1]) Králická bible z r. 1601, jakož i z r. 1613 překládá částice: „μενοῦνγε“ úplně v katolickém smyslu: „ovšem pak“. Nynější protestantské bible vydané r. 1864 ve Vídni a r. 1910 v Praze, které jsou pořízeny podle bible králické

4. Nepřátelé úcty k Blahoslavené Panně uvádějí také případ, o kterém vypravuje sv. Matouš.[1]) Když kdysi Božský Spasitel kázal v Kafernau (asi na nádvoří domu Petrova), jsa obklíčen velkým zástupem posluchačů, oznámil mu někdo ze zástupu, že Matka a bratři jeho stojí venku, hledajíce promluviti s ním. A tu pravil Kristus: „Kdo jest Matka má a kdo jsou bratři moji? A vztáhnuv ruku svou na učedníky své řekl: Aj matka má a bratři moji! Neb kdožby koliv činil vůli Otce mého, jenž jest v nebesích, ten mi jest bratrem, i sestrou i matkou". Ze slov těchto dovozují odpůrci úcty mariánské, že prý Kristus zcela zřejmě zapřel Matku svou, a že proto není důvodu ji zvláštním způsobem uctívati.

Než příkrost těchto slov jest rovněž jen napohledná. Ať již bratři s Matkou jeho chtěli s Kristem za jakýmkoliv účelem mluviti, Božský Spasitel nechce nic jiného říci, než že nyní, když koná veřejně povinnost svého vykupitelského úřadu, nesmí dbáti přirozených svazků příbuzenských, nýbrž že musí zcela a úplně se věnovati svému Otcem nebeským sobě uloženému úkolu. Vůle Otce nebeského jest pro něj světější, než vůle jeho příbuzných. Kdo jest mu nápomocen tuto vůli Božskou vyplniti, jak činili ss. apoštolé a učedníci, stojí mu nadpřirozeně blíže, než jeho nejbližší příbuzní. Kristus plní tu prakticky zásadu, kterou dříve[2]) vyslovil, když pravil: „Kdo miluje otce neb matku více, než-li mne, není mne hoden". Velmi případně podotýká k těmto slovům sv. Ambrož: „Non injuriose refutantur parentes, sed religiosiores copulae mentium docentur esse, quam corporum". (Beze vší urážky odmítá Kristus příbuzné a praví, že svazky duševní jsou světější, než svazky tělesné).[3])

§ 131.

Úcta k Blahoslavené Panně a Tradice.

Nemůže býti nikomu s podivením, že v prvních čtyřech stoletích nejevila se úcta k Blahoslavené Panně tak určitým a výrazným způsobem, jak ve stoletích pozdějších. Církev žila po tři století v katakombách a proto jí nezbývalo, než aby věřícím, kteří musili téměř každý den a každou hodinu býti připraveni na smrt mučednickou, vštípila jen nejdůležitější a nejzákladnější pravdy zjevené, jako nauku o Nejsvětější Trojici a o vtěleném Synu Božím, Spasiteli světa, a podle nich jejich život upravíla.

z r. 1613, nepřekládají „μενοῦνγε" jako tato bible slovy: „ovšem pak", nýbrž mají: „anobrž", které jak řečeno, může míti správný, ale také nesprávný smysl. To mimovolně přivádí na myšlenku, že vydavatelé této bible částice „anobrž" užívají úmyslně, aby zatemnily výrok Krista Pána svědčící zcela jasně pro slávu a úctu k Blahoslavené Panně.

[1]) 12, 47, 48.
[2]) 10, 37.
[3]) In Luc. cap. 8.

Z toho však nelze souditi, že katolický lid nebyl si vůbec vědom důstojnosti Blahoslavené Panny, i když neznal podrobně všech pravd v jejím Božském Mateřství obsažených. Když sněm efeský (431) zavrhl kacířství Nestoriovo a prohlásil za článek víry, že jest Kristus (Emmanuel) pravý Bůh a proto Matka jeho Matkou Boží,[1]) tu věřící lid po sezení, v němž toto dogmatické prohlášení usneseno, ze samé radosti, že důstojnost jejího Mateřství jest slavně uhájena, doprovázel biskupy přítomné s pochodněmi do příbytků jejich. Tak živou víru v tuto nejvyšší výsadu Blahoslavené Panny měl katolický lid již v V. století. A poněvadž onen dogmatický dekret podepsalo až 250 biskupů[2]) z nejrůznějších krajin tehdejšího katolického světa, jest jisto, že všichni biskupové podpisem dekretu tlumočili nejen víru svou v toto tajemství, nýbrž i víru lidu věřícího. A Apoštolská Stolice schválením jeho vyznala veřejně, že nauka o Božském Mateřství Blahoslavené Panny jest naukou samým Bohem zjevenou, ve kterou proto každému katolickému křesťanu jest Božskou vírou věřiti.

Že lid věřící Blahoslavenou Pannu již před sněmem efeským jako Matku Boží uctíval zvláštním způsobem, toho důkazem jsou chrámy jí zasvěcené, jako na př. chrám v Madabě na východní straně Mrtvého moře r. 362 neb 380 postavený.[3]) Ano v samém Efesu byl sněm r. 431 konán ve svatyni mariánské. Že prohlášení Marie Panny za Matku Boží, které jménem veškeré Církve se v tomto sněmě stalo, dalo mocný podnět k rozšíření úcty k Panně Marii jak na Východě, tak na Západě a tím také ku stavbě mnohých chrámů této úctě zasvěcených, bylo zcela přirozeno. Na Západě stála svatyně mariánská již r. 540 v Toursu. V Římě byl tak zvaný Pantheon r. 607 proměněn v mariánskou svatyni pod jménem „Maria ad martyres". V Pavii zbudovala královna longobardská Rodelinda r. 691 krásný chrám mariánský. A proto bylo zcela přirozeno, že ke cti té, jíž Církev slyšící stavěla chrámy, Církev učící zaváděla různé svátky.

K nejstarším svátkům mariánským náleží zajisté svátek Zvěstování Panny Marie (25. března) (ἡ τοῦ εὐαγγελίσμου). Kdy tento svátek byl v Církvi zaveden, nedá se přesně určiti, ale tolik jest jisto, že již trullánská synoda (692) se o něm zmiňuje. Asi ve 4. století vznikl svátek Očišťování P. M. (2. února). Snad ještě dříve byl v Římě zaveden svátek P. M. Sněžné (festum B. M. V. ad Nives, ad Praesepe). Na to pak znenáhla následovaly všecky ostatní mariánské svátky, tak jak je nyní Církev sv. slaví: Narození, Jména, Obětování, Nanebevzetí, Neposkvrněného početí Panny Marie atd.

Že Blahoslavená Panna také obrazy byla znázorňováua, lze

[1]) Can. 1, Denzinger 113.
[2]) Cf. Alzeg, Kirchengeschichte, 1 Bd., 9. Aufl., S. 216.
[3]) Cf. Kaufmann, Epigraphik, S. 404.

již z 2. století doložiti.[1]) Dogmatickou oprávněnost a užitečnost obrazů Blahoslavené Panny, podobně jako obrazů Krista Pána, andělů a všech svatých, prohlásil sněm nicejský II. (r. 787) slovy: ἀνατίθεσθαι τὰς σεπτὰς καὶ ἁγίας εἰκόνας . . . τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς ἀχράντου δεσποίνης ἡμῶν καὶ ἁγίας Θεοτόκου . . . (Následujíce učitelský úřad Duchem Sv. nadchnutých ss. Otců a katolickou Tradici Církve sv., prohlašujeme (ὁρίζομεν, definimus), že jest (věřícím) na oči stavěti ctihodné a posvátné obrazy Pána Boha a Spasitele našeho Ježíše Krista a neposkvrněné Paní naší a svaté Bohorodičky atd.). Dále prohlašuje tentýž sněm nicejský, že jest obrazy Kristovy, Bohorodiččiny, andělů a svatých uctívati (ad honorariam his adorationem tribuandam), poněvadž úctou, kterou jím prokazujeme, ctíme osoby, které představují.

Touto definicí jest sice za článek víry prohlášena jen nauka, že jest obrazům úctu vzdávati. Ale poněvadž úcta tato, jak sněm sám praví, se odnáší k samým vzorům či prototypům, které představují, proto jest tím více uctívati tyto prototypy. Touto definicí jest proto také úcta Blahoslavené Panny aspoň nepřímě od Církve schválena a veškerému katolickému světu doporučena.

Nelze sice tvrditi, že Církev prohlásila svou neomylnou autoritou úctu k Blahoslavené Panně za naprosto nutný prostředek k dosažení věčné spásy pro každého katolického křesťana. Ale tolik jest jisto, že úcta tato jest s dílem vykoupení našeho tak těsně spojena, jak později ještě místněji dokážeme, že jest zhola nemožno, klaněti se Kristu jako Vykupiteli světa a při tom veškeré úcty upírati jeho Božské Matce.

Dějiny Církve podávají nezvratný důkaz, že věřící všude tam, kde srdce jejich ovládala živá víra v Ježíše Krista, Boha a člověka, Vykupitele a Spasitele světa, uctívali také vroucně jeho nebeskou Matku.

Tato dvojí víra, rsp. úcta jest tak úzce spojena, že každý úpadek víry v Krista, Spasitele světa, má za následek také úpadek úcty k Blahoslavené Panně, a také naopak, každé snížení, ztenčení a zatemnění důstojnosti Matky Boží a úcty její snižuje, ztenčuje a zatemňuje víru v Ježíše Krista, jak hlavně v nynější době na protestantismu vidíme. Zavržení hyperdulie Matky Boží dospělo namnoze k zavržení víry v Krista jako Boha učiněného člověkem a tím k zavržení křesťanství samého. Litovati jest, že i někteří katolíci se domnívají, že prý věřící a to za souhlasu samé Církve sv. v úctě k Blahoslavené Panně nadsazují. Takové domněnky jsou vždy znamením, ba zřejmým důkazem slabé jejich víry v samo Božství Krista Pána. Vždyť Maria patří ku Kristu, jak

[1]) Cf. Dr. Franz Diekamp. Kathol. Dogmatik. II. Bd. Münster 1918, S. 259.

již sv. Tomáš praví.[1]) Bůh již v protoevangeliu předpověděl, že vítězství nad ďáblem dobude Kristus se svou Matkou. A náleží-li jí vítězství, náleží jí také úcta podle účasti, kterou měla na tomto vítězství. A již před sv. Tomášem praví sv. Bernard: „Není pochybnosti, že každá chvála, kterou vzdáváme Blahoslavené Panně, jest vždy také chválou jejího Syna, a naopak, kdykoliv ctíme Syna, ctíme i Matku jeho".[2])

Ačkoliv ss. Otcové úcty k Panně Marii neukládají věřícím jako přísné povinnosti, přece při každé příležitosti odůvodňují hlavně jejím Božským Mateřstvím oprávněnost a logickou nutnost této úcty. Z přemnohých jejich výroků uvedeme zde jen některé. Tak již sv. Epifanius zmíniv se o svatosti a úctě z ní plynoucí k Eliášovi, k sv. Janu miláčku Páně a sv. Tekle na konec praví: „přede všemi však náleží větší úcta Marii Panně".[3]) A sv. Basilius, (od 432—447) biskup v Selencii isaurické, píše: „Kdož by se nedivil, jak vysoko vyniká Maria Panna nade všecky svaté, které ctíme? Nazýváme-li blahoslaveným sv. Petra, jemuž svěřil Kristus klíče království nebeského, což teprv říci o té, která zplodila toho, jehož Božství svatý Petr vyznal? A nazývá-li se Pavel nádobou vyvolenou, která vyvýšila ve veškerém světě velebné jméno Kristovo, jakou nádobou bude teprv Matka Boží?"[4]) A na jiném místě praví týž autor: „Jako není snadno, ano ani možno dokonale pochopiti a vyjádřiti Boha, tak převyšuje vznešené tajemství Rodičky Boží jak náš rozum, tak i jazyk".[5]) Sv. Jan Damašský nazývá ji Paní a vládkyní všeho tvorstva.[6]) Theodor, patriarcha jerusalémský praví v listu synodálním, schváleném sedmým všeobecným sněmem (nicejským II. r. 787): „Matka Boží, která byla Pannou před porodem a po porodu, jest vyvýšena slávou a leskem nade všecky anděly a lidi".[7]) A Germanus, patriarcha cařihradský v listu zaslaném Janovi, biskupu synadenskému a schváleném rovněž sněmem nycejským II. praví podobně: „Blahoslavenou Pannu ctíme a velebíme ve vlastním a pravém smyslu jako Matku Boží, vyvýšenou nade všecko neviditelné a viditelné tvorstvo".[8]) A sv. Bernard zahrnuje všecky přednosti a dokonalosti, které ss. Otcové a Učitelé církevní připisují Matce Boží v jedinou chvalořeč, v níž praví: „Který jazyk, třeba andělský, bude moci důstojně vyjádřiti chválu panenské Matky, Matky nikoliv kohokoliv, nýbrž Matky samého Boha? Dvojí narození, dvojí přednost (praerogativa), dvojí div, jenž se stal na ní způ-

[1]) III. qu. 25, art. 5.
[2]) Hom. 4, de evang. Missus num. 1. Opp. tom. II., p. 16.
[3]) Haer. 79, n. 5. Migne P. Gr. tom. 42, p. 747.
[4]) Orat. 39 in s. Deipar. Annunt, cf. Hurter Oenip. tom. 2, n. 614.
[5]) Orat. 33.
[6]) Vide Petav. De incarn. opp. edit. Venet. 1745, tom. 6, p. 247, n. 3.
[7]) Ibid.
[8]) Ibid.

sobem na výsost důstojným a vhodným. Neboť se neslušelo, aby Syn neměl za Matku Panny a aby Bůh se jinak zrodil, než z Panny. A přihledneš-li místněji k její důstojnosti, shledáš, že nalezneš na ní všecky ostatní ctnosti, které jsou jinak ostatním svatým společny. Neboť žádné jiné čistoty, třeba andělské, nelze přirovnati k čistotě její, která byla hodna státi se svatyní Ducha Sv. a příbytkem Syna Božího".[1])

§ 132.

Maria prostřednice naší spásy.

1. Smysl jejího prostřednictví.

Nazýváme-li Marii „prostřednicí" naší, jest nám na odstranění každého nedorozumění již předem upozorniti, že Kristus jest jediným prostředníkem mezi Bohem a padlým člověčenstvem, a že on jediný učinil Otci nebeskému zadost za hříchy naše a zasloužil nám všech nadpřirozených milostí, kterých nám třeba, abychom došli posledního cíle svého, blaženosti nebeské, ku které nás Bůh stvořil. A proto úkol prostřednický, který Církev sv. připisuje v díle našeho vykoupení Matce Boží, liší se podstatně od prostřednického úřadu Krista Pána, Vykupitele světa. Neboť jak jsme již v traktátu soteriologickém pravili, mohl nás jen vtělený Syn Boží z otroctví ďábla a hříchu vykoupiti a s Bohem Otcem smířiti, poněvadž on jediný mohl vykonati nekonečné zadostučinění, jakého Bůh od člověčenstva žádal. A jelikož Matka Boží při vší své vyvýšenosti nad veškerým ostatním tvorstvem zůstala přece jen bytostí konečnou a proto neschopnou nekonečného zadostučinění, proto její prostřednictví v díle naší spásy čerpá svou účinnost jediné z prostřednictví Kristova. Nemáme proto dvou sobě souřadných prostředníků, Krista a Marie, nýbrž máme jen jediného hlavního prostředníka (principalem mediatorem) Ježíše Krista, jemuž jako účinkující příčině přináleží vykoupení a spása naše. Blahoslavená Panna může proto býti naproti Kristu jen prostřednicí podřadnou (mediatrix subordinata), jež jen milostí Kristem získanou a jí udělenou může k naší spáse s Kristem spolupůsobiti.

Tím však není nikterak řečeno, že výkupné a spasné dílo Kristovo jest nedostatečné a dostatečným se teprv stává prostřednickou činností Blahoslavené Panny. Ano právě tím, že Kristus jí svou smrtí zasloužil všech milostí, kterými ji uschopnil, s ním spolupůsobiti ku spáse naší, jeví se výkupné dílo Kristovo v nové záři. Neboť jako lidské otcovství, které jest jen omezenou účastí

[1]) Cf. Serm. 4, de Assumpt. opp. tom. II., edit. Lugd. 1658, p. 120. Srv. také: Stephan Beissel S. J. Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters. Freiburg in Br.

v nekonečném Otcovství Božském, neumenšuje slávy Otcovství Božského, a jako majestát pozemských králů a panovníků nezastiňuje svrchovaného majestátu Božského, jemuž jest všecko tvorstvo podřízeno, tak prostřednictví Blahoslavené Panny nesnižuje nekonečné ceny prostřednictví Syna Božího.[1])

V jistém smyslu můžeme i anděly a svaté nazývati prostředníky mezi Bohem a námi. Neb i oni spolupůsobí k naší spáse tím, že za nás u Boha orodují a nás takořka zavazují, abychom je ctili a o jejich přímluvu u Boha vzývali. Ale poněvadž Blahoslavená Panna jako Matka Boží svou důstojností převyšuje všecky blažené duchy, proto také její prostřednictví mezi Bohem a námi nejen nyní v její nebeské slávě, nýbrž již za dnů jejího vezdejšího života bylo nevýslovně účinnější, mocnější a spasitelnější, než prostřednictví všech patriarchů, proroků, apoštolů, mučedníků atd. A toto prostřednictví, jímž Matka Boží vyniká nade všecko tvorstvo, jest jednou ze mnohých jiných výsad a předností, kterými ji Bůh Otec jako Matku svého Syna vyznamenal. Toto její výjimečné postavení, které Matka Boží zaujímá ve vykoupení člověčenstva, vyjadřují ss. Otcové a theologové různými jmény, kterými se snaží aspoň přibližně vystihnouti působnost a účinnost její účasti v díle našeho vykoupení. Zde jest nám přihlížeti na prvém místě jen k účasti, kterou měla v naší spáse za dnů svého vezdejšího života.

Tak ji nazývají na př. osvoboditelkou (liberatricem, salvatricem), obnovitelkou (reparatricem, restauratricem, reconcitiatricem), pomocnicí Spasitelovou (cooperatricem, sociam redemtoris). Ačkoliv všecky tyto názvy podle smyslu etymolického mohou míti i nesprávný smysl, poněvadž pravým a vlastním osvoboditelem, obnovitelem a spasitelem lidského pokolení jest jediné Kristus a nikoliv Matka jeho, přece jsou, přihlédneme-li k významu, v jakém jich ss. Otcové a theologové užívají, úplně správné.

Od 16. století nazývají ji někteří bohoslovci také spoluvykupitelkou (conredemtricem). Ačkoliv název tento s jistým vymezením jest zcela správný, přece není radno ho o Matce Boží užívati, poněvadž ji klade v díle našeho vykoupení do souřadného poměru s Kristem a dává příležitost protestantům viniti Církev katolickou, jakoby učila, že Kristus nestačil na vykoupení naše a že si proto musil k tomu účelu vzíti na pomoc Matku svoji. Ještě nevhodnější jsou výrazy: kněžka (sacerdotissa), spolukněžka (consacerdotissa) aneb dokonce velekněžka. Neboť úřadem kněžským jí nepověřil Kristus a proto si ona také nikdy neosobovala úkonů kněžských. Nanejvýš lze připustiti název jáhenky (diaconissa), poněvadž Božskému Spasiteli skutečně při vykoupení člověčenstva konala služby služky (diakonisky), jak sama při zvěstování andělském ve vší pokoře pravila: „Ejhle děvka Páně, staniž mi se podle slova tvého“.[2]) Nejlépe

[1]) Cf. Pohle, l. c. p. 328a.
[2]) Luk. 1, 38.

v tomto názvosloví jest se říditi rčením Církve sv., tak jak ho užívá v Lauretánské litanii a v modlitbě: „Salve regina".

Nejsprávnější však jest název: „prostřednice", který jest posvěcen staletým užíváním samé Církve a sahá až do křesťanského starověku. V názvu tomto jest nejsprávněji a nejurčitěji obsažena a vyjádřena veškera účast Blahoslavené Panny, kterou spolupůsobila s Kristem Pánem k našemu vykoupení. Při tom však jest vždy míti na zřeteli, že Matka Boží nepůsobila k naší spáse svými přirozenými silami a zásluhami, nýbrž že každý skutek její byl hlavně a jmenovitě jen účinem a ovocem milosti Boží, kterou jí Kristus svým spasným dílem zjednal a udělil a se kterou ona věrně spolupůsobila. Proto prostřednictví Blahoslavené Panny jest jen podřadné (mediatio subordinata), služebné (mediatio ministerialis) a nástrojné (mediatio instrumentalis).

Důstojnosti a účinnosti prostřednického úřadu Blahoslavené Panny bychom nevystihli úplně, kdybychom tvrdili, že k našemu vykoupení s Kristem spolupůsobila toliko fysicky tím, že jej z nejsvětější krve své počala a porodila, živila a pečovala o všechny jeho tělesné potřeby až do nastoupení jeho veřejného úřadu, a kdybychom popírali jejího mravního spolupůsobení skutky svobodnými. Jak Písmo sv., tak i ss. Otcové a theologové obecně učí, že Blahoslavená měla na vykoupení a spáse člověčenstva podobný podíl, jaký měla Eva na jeho záhubě. Ve vlastním smyslu zavinil ovšem jen Adam záhubu člověčenstva. I kdyby byla Eva nezhřešila a jen Adam překročil příkaz Božský, bylo by veškero jejich potomstvo, podobně jako nyní, přicházelo v hříchu prvotném na tento svět. Principem jak spásy, tak i zásluhy, která měla z prvých rodičů přecházeti na všecky jejich potomky, byl jediné Adam. Nicméně Eva spolupůsobila k hříchu Adamovu a ke všem jeho následkům tím, že dobrovolně dala sluchu slovům ďáblovým a tak zhřešila a k hříchu svedla také Adama. Adam mohl zhřešiti i bez její rady, ale skutečně zhřešil jen na její radu. Tak se stala Eva, jak praví theologové, příčinou ne sice perfektivní, ale přece dispositivní pádu Adamova a skrze Adama pádu veškerého člověčenstva. Proto ji nazývají s Adamem společnou příčinou naší záhuby nikoliv v tom smyslu, jakoby byla s ním souřadnou a rovnocennou příčinou jeho hříchu, nýbrž jen tak a potud, že sama uvěřila ďábelskému svůdci a Adamovi poskytla příležitost a dala podnět, že i on uvěřil slovům jeho a jedl z ovoce zapovězeného. Tím se stala Eva vinnou cizího hříchu, jehož ve vlastním smyslu se dopustil jen Adam a v Adamovi veškero jeho potomstvo. A poněvadž tak oba naši rodiče Adam i Eva zavinili záhubu člověčenstva, třeba každý z nich jiným způsobem, Adam jako „principalis causa efficiens", Eva jako „causa occasionalis et dispositiva", proto oba vším právem se nazývají příčinou hříchu a záhuby pokolení lidského.

A podobným způsobem jako Eva spolupůsobila s Adamem k naší záhubě, spolupůsobila Maria s Kristem k naší spáse.

Kristus jediný jest ve vlastním smyslu prostředníkem mezi Bohem a člověčenstvem. On jediný učinil zadost Otci nebeskému za hříchy naše, on jediný zasloužil nám „de condigno" všech nadpřirozených milostí, kterých máme potřebí k dosažení života věčného. Vykoupení člověčenstva Kristem vykonané nejen jest dostatečné, nýbrž i nadbytečné a pro svou nekonečnou cenu není již žádného dalšího zvýšení a zmocnění schopno. A proto Blahoslavená Panna k zadostučinění Kristovu ničeho nepřičinila a nepřidala. Ale poněvadž Bůh ve svém odvěčném úradku ustanovil, že obnova člověčenstva má se státi obdobným způsobem, jako jeho zkáza a záhuba, bylo člověčenstvu potřebí nového Adama, Krista a nové Evy, Blahoslavené Panny. A proto k této obnově nespolupůsobila Maria Panna toliko ve fysickém smyslu jako nástrojná příčina, nýbrž také jako svobodná mravní příčina. A touto mravní příčinou našeho vykoupení z otroctví ďábla se stala Matka Boží nejen tím, že dispositivně se zavázala slibem ustavičného panenství a ve svém panenském lůně přichystala důstojný příbytek pro vtělení Syna Božího, nýbrž že dala také svobodně andělu souhlas státi se Matkou Boží a pak po celý svůj život spolupůsobila s milostmi Bohem jí udělenými a tímto spolupůsobením brala účast ve všech úmyslech, snahách a skutcích Syna svého odnášejících se k vykoupení a spáse člověčenstva. A toto spolupůsobení dovršila stojíc pod křížem na hoře Kalvarii, kde celou svou bytností, každou myšlenkou, každým pocitem, každým bolem byla sjednocena se svým Božským Synem za člověčenstvo krvácejícím a umírajícím. Tímto sjednocením přinesla Otci nebeskému touž obět, kterou mu Syn její přinesl.

V Marii Panně jeví se nejdokonalejším způsobem účinnost vykoupení člověčenstva skrze Syna Božího člověkem učiněného. Kristus vykoupil i Matku svou a to měrou takovou, jakou nevykoupil žádné jiné bytosti lidské.[1])

Ss. Otcové a po nich theologové snažíce se aspoň přibližně vysvětliti nevystihlé tajemství milostiplného prostřednictví Blahoslavené Marie Panny v díle spásy naší, učí, že počala Syna svého prve ve své mysli a ve svém srdci a teprv potom ve svém těle. Ano sv. Otec Lev XIII. tvrdí, že Bůh očekávaje souhlas její s andělskou blahověstí, zvěstující jí, že se má státi Matkou Syna jeho, pokládal jej takořka za souhlas veškerého pokolení lidského. V tomto názoru následuje sv. Tomáše, jenž praví, že Bůh v souhlasu Blahoslavené Panny očekával souhlas samé lidské přirozenosti.[2]) Neboť Bůh chtěl uzavříti takořka mystický snub s lidským pokolením a tento snub uzavřel teprv, až ona jménem lidského pokolení jako zástupkyně jeho dala k němu svůj souhlas.[3])

[1]) Cf. V. Van Noort, Tract. de Deo Redempt. edit. 2. Amstelod. 1910., p. 158.
[2]) III. qu. 30. art. 1. in corp.
[3]) Cf. Encycl. „Octobri mense" 22. Sept. 1891.

Ačkoliv Církev sv. vidí v poměru spolupůsobení Matky Boží s jejím Božským Synem v díle naší spásy analogii spolupůsobení pramateře naší Evy s Adamem k hříchu prvotnímu a záhubě člověčenstva, přece není tato analogie úplná a všestranná.

Kdežto Eva svobodně svou vlastní přirozenou vůlí uvěřila svůdným slovům hadovým a touto svou vůlí svedla také Adama, spolupůsobila Blahoslavená Panna se Synem svým k našemu vykoupení jen milostmi, kterých jí Bůh pro zásluhy jejího Syna udělil. Spolupůsobení Evino k hříchu Adamovu bylo jen dílem jejím, kdežto spolupůsobení Marie Panny k vykupitelskému dílu Syna jejího jest jak dílem Kristovým, tak i dílem jejím. Hřích Adamův a Evin jest jen dílem lidským, spása naše však výlučně jen dílem Božským.[1])

2. Maria jest prostřednicí naší spásy.

a) Důkaz z Písma sv.:

Hlavní doklad spolupůsobnosti Blahoslavené Panny k naší spáse obsahuje tak zvané protoevangelium, jež zní: „I řekl Hospodin Bůh k hadu: Že jsi to učinil, zlořečený jsi mezi všemi živočichy a zvířaty země: po prsech svých polezeš a zemi jísti budeš po všecky dny života svého. Nepřátelství položím mezi tebou a ženou a mezi semenem tvým a semenem jejím, onať potře hlavu tvou a ty úklady činiti budeš patě její“.[2]) Hebrejský text má: זרעה הוא (zerah hu), t. j. nepřátelství položím mezi semenem tvým a mezi semenem jejím, ono (totiž semeno) potře hlavu tvou atd.

Ženou, mezi níž a ďáblem položí Bůh nepřátelství, nemůže býti Eva, která právě tím, že slovům ďáblovým uvěřila a k této víře také Adama svedla, uzavřela takořka s ďáblem přátelství. A proto nemohou o ní platiti slova Hospodinova, že položí nepřátelství mezi ní a mezi hadem. A také se nemůže rozuměti touto ženou žena vůbec čili ženské pokolení, nýbrž jen jistá určitá žena, což zcela jasně dokazuje text hebrejský, v němž slovo אשה (iša) má člen: האשה (haiša), jenž vždy vyjadřuje jistou a určitou bytost. A jelikož touto určitou ženou nemůže býti ani Eva, ani žena vůbec, nemůže míti Bůh na mysli jiné ženy, než tu, kterou anděl z rozkazu jeho nazval: „milosti plnou a požehnanou mezi ženami“, a semenem nemůže rozuměti nikoho jiného, než Syna ženy milosti plné.

Ačkoliv theologové z tohoto místa dokazují obyčejně Neposkvrněné početí Blahoslavené Panny, přece není pochybnosti, že má širší smysl a vyjadřuje nejen tuto výsadu její, nýbrž i její podíl na boji proti ďáblu a vítězství, kterého nad ním tímto bojem dobude.

[1]) Cf. G. Van Noort. l. c. p. 153.
[2]) Gen. 3, 14, 15, cf. Luk. 1, 36—38, 42.

Z uvedených slov argumentujeme takto: Bůh zvěstoval ďáblu, že jeho potření a porážka se stane právě takovým způsobem, jakým zvítězil nad prvými rodiči.

Nad Adamem a v něm nad veškerým pokolením lidským zvítězil ženou, které zneužil za nástroj ku svedení jeho, a proto bude poražen rovněž ženou, která mocí svého semene úplného vítězství nad ním dobude. A ženou touto a jejím semenem, které zvítězí nad ďáblem, jest podle obecné nauky Církve Blahoslavená Panna a Kristus.

Vede-li však žena společně se svým semenem, Maria s Kristem, boj proti pekelnému hadu, pak vítězství Kristovo nenáleží toliko jemu, nýbrž i Marii. Společný boj má za následek společné vítězství.

Jak jsme již ve stati o Neposkvrněném početí pravili, připisuje text hebrejský vítězství nad pekelným hadem přímě Kristu a jen nepřímě jeho Božské Matce jako jeho spolubojovnici v boji proti společnému nepříteli, kdežto Vulgata opačně prohlašuje Matku Boží za vítězkyni nad ďáblem, ovšem jen potud, pokud mocí a zásluhou svého Božského Syna byla k tomuto boji a vítězství uschopněna.

Poněvadž Církev sv. připisuje svým authentickým překladem textu hebrejského proti jeho slovnému znění vítězství nad ďáblem přímě Blahoslavené Panně, již tím dává na jevo svou víru v její prostřednickou účast ve vykupitelském díle Kristově.

Překlad Vulgaty (ona potře hlavu tvou) doporučují také ještě další slova protoevangelia: „a ty budeš úklady činiti patě její". Kdyby Blahoslavená Panna neměla naprosto žadného podílu na vítězství Kristově, pak by mohla nastati otázka, proč ďábel bude činiti úklady patě její. Pak by byla přirozenější souvislost: Kristus potře hlavu hadovu a za to had bude činiti úklady patě jeho. Neboť předvětí a dovětí stojí tu v logické souvislosti jako důvod a následek.

Kdo potře hlavu hadovu, toho patě bude had ze msty činiti úklady. A poněvadž had bude činiti úklady patě ženině, jest z toho logicky souditi, že žena potře hlavu jeho. Těmito asi důvody byli překladatelé Genese, především autoři staré Italy, vedeni, že místo „ono" (semeno) přeložili „onať" (žena). A svatý Jeroným tento překlad převzal z Italy do Vulgaty v tom přesvědčení, že tak nejlépe vyjádří nauku Církve sv. o vítězství Blahoslavené Panny, kterého mocí Syna svého nad ďáblem dosáhla.[1])

b) Důkazy z Tradice:

Již nejstarší ss. Otcové stavějí Matku Boží s Božským Synem jejím proti Evě a Adamovi a dovozují z tohoto protikladu podíl, který má Matka Boží na spáse naší. Tak píše sv. Justin: „Věříme, že Syn Boží se z Panny stal člověkem, aby nepo-

[1]) Cf. G. Van Noort. l. c. p. 153 sq.

slušnost týmž způsobem, kterým od hada vzala počátek, byla také zhlazena. Neboť Eva davši jako neporušená panna sluchu řeči hadově, zrodila neposlušnost a smrt, Maria Panna však přijavši s radostnou vírou blahověst andělskou, že Duch Páně v ni sestoupí,... odpověděla: „Staniž mi se podle slova tvého". A z Marie Panny narodil se onen, skrze něhož Bůh potřel hada a anděly a lidi mu podobné".[1])

A sv. Irenej píše podobně: „Maria Panna byla Boha poslušna, a proto pravila: Ejhle dívka tvá. Eva byla však neposlušna a to již tehdy, když byla ještě Pannou. A jako Eva jsouc ještě pannou, ačkoliv měla muže Adama, dopustila se neposlušnosti, podobně i Maria, ačkoliv měla počati a poroditi Syna a Pannou při tom zůstala, stala se svou poslušností sobě i veškerému pokolení lidskému příčinou spásy... Tak byl uzel Eviny neposlušnosti rozvázán poslušností Marie Panny. Co svázala panenská Eva nevěrou, to rozvázala Maria Panna vírou".[2]) Z analogie mezi Evou a Marií Pannou také Tertullián dovozuje podíl Blahoslavené Panny na naší spáse, když praví: „V Evu, dokud byla ještě pannou, vniklo slovo (hadovo), které způsobilo smrt (veškerému pokolení lidskému). V Marii Pannu vstoupilo Slovo Boží a přineslo nám život. Tak se stalo, že co pokolení ženské pokazilo, totéž pokolení napravilo. Eva uvěřila hadu, Maria uvěřila Gabrielu. Hřích, kterého se ona dopustila vírou (v slova hadova), tato vírou (ve zvěst Boží) zhladila".[3])

Také svatý Epifanius staví Marii proti Evě, když píše: „V Evě a Marii jest nám míti na zřeteli právě opačnou podivuhodnou vlastnost. Eva způsobila člověčenstvu smrt... Maria život, jehož jsme se všichni skrze ni stali účastnými... A jako Eva ještě jako panna se dopustila hříchu neposlušnosti, tak Maria Panna ctností poslušnosti připravila nám spásu".[4])

A podobně sv. Jan Zlatoústý: „Čím ďábel nás sobě podmanil, tím Kristus nad ním zvítězil. Panna, strom a smrt byly předobrazem naší porážky... Nuže vizme, jak tytéž věci staly se příčinou našeho vítězství. Za Evu dal nám Bůh Marii, za strom poznání dobrého a zlého dal nám dřevo kříže, za smrt Adamovu dal smrt Kristovu".[5])

---

[1]) Dial. cum Tryph. cáp. 100. Collectio ss. Eccl. Patrum l. c. tom. I., p. 329 sq.

[2]) Adversus haer. lib. III. cap. 22, n. 4, ibid. tom. II. p. 317 sq.

[3]) Cf. De carne Christi, cap. 17.

[4]) Haer. 78 (al. 58) n. 18.

[5]) V. Hom. in S. Pascha n. 2. (Pravost této homilie jest však pochybná.) Cf. Van Noort, p. 157 ad not. 4.

Z latinských ss. Otců a spisovatelů církevních stačí uvésti ještě sv. Augustina, jenž praví: „K tomu přistupuje veliké tajemství, které v tom záleží, že jako skrze ženu přišla na nás smrt, tak skrze ženu se nám zrodil život. A poněvadž ďábel se těšil z vítězství nad obojím pokolením, ženským i mužským, bylo třeba, aby též vítězstvím obého pokolení byl ztrestán. A k tomu trestu nestačilo, aby oboje pokolení bylo v nás vykoupeno, pak-li jsme skrze obé nedosáhli tohoto vykoupení“.[1])

Bohoslovci praví, že spásu, kterou nám Kristus zasloužil na kříži „de condigno“, zjednala nám tam jeho Matka „de congruo“. Tento rozdíl mezi zásluhou „de condigno“ a „de congruo“ vystihuje zcela správně poměr mezi obětí Kristovou a mezi podílem, který jeho Matka na ní měla. Otec nebeský přijav krvavou obět Kristovu, která měla nekonečnou cenu, byl „ex titulo justitiae“ zavázán, hříšnému člověčenstvu odpustiti jeho vinu a přijati je zase na milost. Poněvadž však Blahoslavená Panna jen působností milostí, kterých jí udělil Kristus pro zásluhy svého utrpení a své smrti, přinesla dobrovolně Otci nebeskému krvavou obět Synovu, nemohla nám sice „de condigno“ zasloužiti odpuštění hříchu a získati všechny nadpřirozené milosti, kterých nám k dosažení věčné spásy třeba, ale bylo přiměřeno (erat congruum), hodno a důstojno, aby na zásluze krvavé oběti, která Kristu přináležela „de condigno“, měla podíl aspoň „de congruo“.

Ss. Otcové a bohoslovci praví o způsobu, kterým nás Kristus vykoupil a kterým k našemu vykoupení Matka jeho spolupůsobila, že Kristus nás vykoupil „per effusionem sanquinis Agni quasi immaculati“, Blahoslavená Panna však „per gemitum columbae“, kterým jako přirozená Matka Syna Božího a duchovní Matka lidského pokolení Boha prosila za přijetí výkupné ceny za naši spásu jemu Kristem vyplacené. Dále praví, že Kristus nás vykoupil „per operationem capitis et auctoritatem sacerdotis“ Matka Boží však „per affectum cordis et supplicationem sponsae“. Z těchto výrazů patrno, že neběží tu o dvojí obět, obět Kristovu a obět jeho Matky, nýbrž jen o jednu obět, kterou však jiným způsobem přinesl Kristus, a jiným jeho Božská Matka. Kristus obětoval na kříži Otci nebeskému za hříchy naše sebe sama jakožto obět vnější a tělesnou, kdežto Blahoslavená Panna touž obět přinesla jen citem srdce svého, a jen potud můžeme říci, že obětovala také obět vnější a tělesnou, pokud s obětí Kristovou spojila také obět svého vlastního života. Ale obět tato jest obětí jen ve smyslu nevlastním, poněvadž k pojmu oběti náleží její zničení, čehož u Blahoslavené Panny nebylo. Proto obět její v obojím směru, pokud obětovala za nás Krista na kříži umírajícího a při tom zároveň také sebe samu, jest obětí jen ve smyslu nevlastním, obětí tedy, vlastní obět

[1]) De agone Christi 24.

Kristovu toliko doprovázející. Není tedy pouhou frasí, praví-li theologové, že Kristus krev svou za člověčenstvo na kříži prolitou vlil do srdce své Božské Matky, aby odtud jako z nějakého vodojemu vytékala a se vylévala na veškeré pokolení lidské.

S touto myšlenkou souvisí jiná přednost, kterou Církev sv. připisuje Blahoslavené Panně, nazývajíc ji „thesaurariam gratiarum" (pokladnou milostí). Podle tohoto názoru vložil Kristus všecky milosti, kterých svou obětí na kříži člověčenstvu zasloužil, do rukou své Božské Matky jako do nějaké pokladny a ji ustanovil správkyní a rozdavatelkou pokladu těchto milostí, aby z něho podle jeho nejsvětější vůle čerpala a věřícím rozdávala. Z toho plyne, že žádnému člověku nedostane se milosti, leč jen skrze prostřednictví Panny Marie.

Někteří bohoslovci, jako Muratori proti sv. Alfonsu, mínili, že tato nauka o Blahoslavené Panně jako pokladné a rozdavatelce milostí Kristových jest pouhou hyperbolou, jen zbožnou bezpodstatnou smyšlenkou. Přihlédneme-li však místněji k této nauce, snadno se přesvědčíme, že nemá v sobě naprosto nic nemístného.

Pravíme-li, že Kristus všechny milosti, které nám získal svou smrtí, vložil do rukou své Božské Matky a ji pověřil úkolem, aby z těchto milostí čerpala a nám podle potřeby a zásluhy rozdávala, nemíníme tím tvrditi, že o každou milost musíme Matku Boží prositi a že bez této prosby se nám vůbec žádné milosti nedostane. Chceme toliko říci, že se nám od Krista žádné milosti bez přímluvy Blahoslavené Panny nedostává, ať ji o tuto milost prosíme aneb neprosíme. Kdyby však někdo úmyslně a svou vinou pohrdal touto přímluvou, pak by ovšem se stal každé milosti nehodným.

Také nechceme tvrditi, že přímluva Matky Boží jest tak všeobecně nutna, jako by bez ní nám Kristus nemohl žádné milosti uděliti. Nauka o Blahoslavené Panně jako správkyni a rozdavatelce milostí Kristových toliko praví, jako byla za vezdejšího života fysicky a mravně účastna každého vykupitelského díla Kristova, že tak i nyní Kristus ve své slávě žádné milosti nám neudílí bez přímluvy své nebeské Matky.

Tyto důvody mají ovšem jen povahu kongruenční, které toliko nauku naši doporučují, její povahy dogmatické však ještě nedokazují. Nicméně souvisí přímluva Matky Boží při udílení milostí se strany Syna Božího těsně s její mateřskou důstojností a s jejím postavením v díle naší spásy, že by v organické souvislosti veškerého jejího života povstala nemalá mezera, kdyby na udílení milostí Kristem nám zasloužených neměla žádného podílu.

Jako Kristus jest hlavou, z níž všechny milosti se roní a se vlévají v jednotlivé údy jeho mystického těla, tak jest Blahoslavená Panna Matkou nejen hlavy, nýbrž i jejího těla. A proto jest zcela přirozeno, že Kristus jen na přímluvu své Božské

Matky nám uděluje svých milostí a to i tenkrát, když ji o tuto přímluvu zvlášť a výslovně neprosíme.

Poměr Krista Pána a Blahoslavené Panny k mystickému tělu Kristovu, k Církvi sv., představují si ss. Otcové a theologové namnoze jako poměr hlavy a srdce k lidskému organismu. Hlava řídí celý tělesný organismus, život jeho však udržuje krev v srdci se soustřeďující a odtud do všech jeho údů se rozlévající. A podobně se má s Církví v jejím poměru ke Kristu a jeho Božské Matce. Životním principem Církve jest Kristus, jenž ji svými milostmi ku své vlastní boholidské důstojnosti povznáší a v této důstojnosti udržuje, kdežto Matka Boží tyto nadpřirozené milosti od Krista přijímá, v sobě soustřeďuje a jednotlivým členům Církve sv. přivlastňuje a přisvojuje.

Proto se nemůžeme diviti, že Církev sv. ve své liturgii výroky Písma sv. jednající o osobní Moudrosti Božské přenáší na Matku Boží. Je-li Syn Boží osobní Moudrostí Božskou, pak jest jeho Matka nejdokonalejší a nejvěrnější její září jak na zemi, tak i na nebi. Moudrost Božská jeví se nejvelebnějším způsobem ve vtělení Syna Božího, v němž spojila nejkrajnější protiklady, které, jak se zdá na prvý pohled, vylučují každé spojení. V osobě Krista vtěleného jest Božství a člověčenství, nekonečnost a konečnost, jednou a touž věcí. A poněvadž Bůh učinil vtělení Syna svého závislým na souhlasu Blahoslavené Panny, proto jest také tento souhlas nejvelebnějším dílem moudrosti Božské.

Co Bůh činí v čase, to od věčnosti již ustanovil učiniti. A proto také Moudrost Božská pojala od věčnosti vtělení Syna Božího z Marie Panny do úradku svého. A proto jest úradek tento dílem nejen nekonečné Moudrosti Božské jako prvotního a hlavního principu svého, nýbrž také dílem nejdokonalejšího obrazu a oblesku svého, jímž jest Matka Boží. Proto jest zcela přirozeno, že Církev sv. v působnosti Moudrosti Božské, jak ji líčí starozákonné knihy sapieenciální, vidí zároveň působnost Blahoslavené Panny. Jako při vtělení Syna Božího a v celém pozdějším jeho díle vykupitelském spolupůsobila Matka se Synem svým, tak již ve věčném úradku Božském, jímž toto dílo bylo ustanoveno, stojí Maria Panna vedle Syna Božího, osobní Moudrosti Boha Otce. Proto jest také Maria Panna člověčenstvu nejvznešenějším vzorem a ideálem všech ctností. V Kristu jsou všecky ctnosti obsaženy jako v nepřeberném prameni, z něhož v nekonečné plnosti vyvírají, v Matce jeho jsou soustředěny jako ve vodojemu a ve vodovodu, z něhož se na veškero člověčenstvo rozlévají. Kristus jako nekonečný ideál všech ctností jest pro nás konečné bytosti ideálem naprosto nedosažným. Matka Boží jest také ideálem vší mravní dokonalosti a svatosti, ale ideálem při vší své vznešenosti přece jen konečným, a proto nám sourodnějším a bližším, než jest ideál života Krista Pána. Proto jest život Matky Boží nejmocnějším a nejúčinnějším prostředkem, samým

Bohem nám daným, jímž se můžeme k nekonečné a bezmezné výši ideálu života Kristova pořád více povznášeti a přibližovati. Ideál života Matky Boží můžeme si živěji a určitěji představiti a v něj se vmysliti a ponořiti, než v ideál života Krista Pána, jenž svou nekonečnou velebností převyšuje všecky představy síly a snahy naše. A poněvadž jest zcela přirozeno, že dítě ve všech potřebách o pomoc, útěchu a posilu se utíká vždy raději k matce, než k otci a bratru, proto také křesťané ve všech tísních a strastech se obracejí vždy se vší vroucností a důvěrou k Blahoslavené Panně jako ku své duchovní Matce, aby svou všemocnou přímluvou nám vyprosila na Božském Synu všech potřebných milostí a darů, o které, jsouce sobě vědomi své nehodnosti, přímě ho prositi si netroufáme. A tak utíkajíce se přímě k Matce Boží, nepřímě a konečně očekáváme vždy každé milosti jen od Krista samého, vědouce, že ona jen jeho zásluhou nabyla důstojnosti a moci prostřednice mezi ním a námi. A proto všecka důvěra a všecka vroucnost, s jakouž lneme k Matce Boží, vždy se konečně odnáší k našemu Božskému Spasiteli, prvotnímu a hlavnímu původci spásy naší.

§ 133.

Maria jest nejen Matkou Syna Božího z ní vtěleného, nýbrž i Matkou naší.

Ačkoliv Blahoslavená Panna jest přirozenou Matkou toliko Syna Božího, mimo něhož neměla jiných synů, což již z věčného jejího panenství nutně plyne, přece jest také, třeba jen v duchovním smyslu, Matkou naší a to z několika důvodů.

1. Pro naše příbuzenství s Kristem.

Blahoslavená Panna byla Bohem člověčenstvu dána za druhou Matku, která měla napraviti, co prvá matka, Eva, pokazila. Za tím účelem porodila druhého Adama, Krista, který se měl státi hlavou nového pokolení lidského, jež mělo býti jeho duchovním tělem. A proto Blahoslavená Panna, počavši a porodivši Krista, počala a porodila jej nejen jako vtěleného Syna Božího, nýbrž také jako hlavu duchovního těla jeho, do něhož měli všichni lidé jako údové býti zaštípeni. V tomto duchovním smyslu stala se početím a porodem Syna Božího také Matkou všech lidí, jak sv. Augustin praví: „Maria stala se Matkou údů Kristových, jimiž jsme my lidé, poněvadž spolupůsobila láskou, aby věřící se v Církvi rodili“.[1])

Všichni údové duchovního těla Krista Pána stávají se však přisvojenými syny Boha Otce a tím také přisvojenými bratry Kristovými. A proto Blahoslavená Panna zrodila v Kristu a s Kristem všechny bratry jeho a stala se tak v duchovním, ale při tom

[1]) Cf. De Virginit. cap. 5.

věčném smyslu jejich Matkou. A poněvadž věděla, že Syn Boží se z ní zrodí jen za tím účelem, aby své bratry z poroby hříchu a ďábla vysvobodil a zaštípil jako živé údy ve své mystické tělo, proto také po celý život svůj mateřsky o ně pečovala, vyprošujíc jim na Božském Synu svém potřebných milostí, jimiž by na sobě uskutečnili úkol vykoupení svého, pro který Syn Boží se stal člověkem, trpěl a zemřel. I když Matka Boží na každého z nás zvlášť nemyslila, jako Kristus, přece po celý život svůj za nás všecky se modlila a spásu naši Otci nebeskému doporoučela. A co činila již za pozemského svého života, v tom pokračuje měrou ještě účinnější ve své nebeské slávě, stojíc u trůnu Boha Trojjediného, jak překrásně praví sv. Bernard, že „se stala všem vším, učinivši se z nesmírné lásky dlužnicí moudrým i nemoudrým, všem otvírá útroby svého milosrdenství, aby z plnosti jejích milostí všichni čerpali: vězni svobodu, nemocní uzdravení, zarmoucení útěchu, hříšníci odpuštění, spravedliví milost".[1])

2. Ale Kristus Pán prohlásil také výslovně Matku svou za Matku naši.

Jak vypravuje sv. Jan, stály pod křížem Ježíšovým jeho Matka a sestra jeho Matky, Maria (manželka) Kleofášova a Maria Magdalena. Tedy Ježíš uzřev Matku a učedníka tu stojícího, kteréhož miloval, řekl Matce své: „Ženo, aj syn tvůj!" Potom řekl k učedníkovi: „Aj, Matka tvá!" A od té hodiny přijal ji učedník ten k sobě.[2]) Ačkoliv podle slovného znění slov těchto Božský Spasitel chtěl se především postarati po své smrti o svou Božskou Matku a k tomu účelu dal jí místo sebe za syna svého miláčka mezi apoštoly, sv. Jana, přece učí mnozí ss. Otcové a theologové vesměs, že v Janovi jako representantu lidského pokolení dal ji za Matku nejen jemu, nýbrž v něm a skrze něho veškerému člověčenstvu. Blahoslavená Panna stála pod křížem nejen jako Matka umírajícího Syna svého, nýbrž jako Matka Spasitele světa. Okamžik v protoevangeliu přislíbený, že séměž ženy potře hlavu pekelnému hadu, se přiblížil. Ale pod křížem stála také Matka tohoto semene, o kterém protoevangelium praví, že bude se svým semenem proti ďáblu bojovati a že s ním také nad ním zvítězí. Touto předpovědí měla se Matka Spasitelova jako druhá Eva státi také Matkou všeho člověčenstva vykoupení potřebného. Neboť jen za tím účelem měla se svým semenem proti ďáblu bojovati a nad ním zvítěziti. V Janu dal Božský Spasitel svou Matku všem lidem vůbec, a Církvi své zvlášť za Matku k pomoci a útěše, za záštitu a útočiště. A toto své duchovní mateřství k nám lidem projevuje Matka Boží svou přímluvou u Boha.

---

[1]) De 12 praerogativis B. M. V. n. 2.
[2]) Jan 19, 25—27.

§ 134.

O přímluvě Matky Boží za Církev sv. a za jednotlivé věřící u Boha.

Ačkoliv podle nauky zjevené všichni andělé a svatí za nás u Boha orodují, přece jest přímluva Blahoslavené Panny u Boha nejmocnější a nejúčinnější. Neboť Maria Panna oroduje za nás jako vyvolená a zvláště omilostněná dcera Boha Otce, jako Matka Syna Božího a jako nevěsta Ducha Sv. A poněvadž jest celé nerozdílné Nejsvětější Trojici přede všemi blaženými duchy milá a drahá, jest také její přímluva mocnější, než přímluva jejich.

Účinnost přímluvy andělů a svatých za nás lidi závisí na jejich osobní svatosti a na jejich lásce, kterou k Bohu a k nám lidem chovají. A poněvadž Blahoslavená Panna svatostí svého života a láskou k Bohu a k nám lidem vyniká nade všecko rozumné tvorstvo, jest její přímluva, kterou se nás v našich potřebách ujímá a za nás oroduje, vroucnější, srdečnější a láskyplnější než všech ostatních svatých, a poněvadž pro svou mateřskou důstojnost nemá bytosti sobě rovné, proto jest také Bůh vždy nakloněn, její přímluvu spíše vyslyšeti, než všech andělů a svatých. Slavný Suarez praví: „Kdybychom mohli pomysliti možnost, že by Blahoslavená Panna žádala na Bohu něčeho, v čem by jí celý ostatní nebeský dvůr odpíral (jako u proroka Daniela odporoval anděl andělu), přece by prosba Marie Panny byla u Boha mocnější, působnější a platnější, než prosba všech ostatních nebešťanů. Tak smyšlejí také ss. Otcové a žádá toho důstojnost Matky Boží a dokonalost její milosti a lásky. A proto také Církev sv. k ní béře častěji své útočiště a vroucněji ji vzývá, než ostatní svaté“.[1])

135.

Blahoslavená Panna a Církev sv.

Jak Písmo sv., ss. Otcové a bohoslovci učí, jest Církev sv. mystickým tělem Kristovým a v tomto poměru ke Kristu jest „alter Christus“, „Christus continuatus“, který až do skonání světa ovoce vykoupení našeho Kristem na kříži objektivně dokonaného subjektivně přivlastňuje jednotlivým lidem a tak v jeho spasitelském díle pokračuje. Od založení Církve, které volbou apoštolů započato a na slavnost letnic dokonáno, nesmíme si Krista jinak mysliti, než jako hlavu Církve a Církev jinak, než jako duchovní tělo jeho. Kristus a Církev jest jen jedním duchovním organismem, jehož nadpřirozený život milostí posvěcující z Krista jako míza z révy vytryskuje a jednotlivé údy

[1]) De myst. vitae Christi disp. 23, sect. 2, n. 5.

jeho těla oživuje a s ním spojuje. A poněvadž Blahoslavená Panna jest v pravém a vlastním smyslu Matkou hlavy Církve, jest také Matkou duchovního těla Kristova, Církve sv., s tím toliko rozdílem, že jest Matkou Kristovou ve fysickém, Matkou Církve však jen v duchovním smyslu. Ale jako nemůžeme odmysliti jejího Mateřství od Krista, tak ho nemůžeme odmysliti od Církve sv. Jako porodila zastíněním Ducha Sv. Krista, tak rodí milostí jí Kristem zaslouženou jednotlivé údy mystického jeho těla, Církve sv.

Mezi jejím fysickým Mateřstvím vzhledem ku Kristu a duchovním vzhledem k Církvi sv. jeví se nicméně přese všechen podstatný rozdíl mnohé analogie a podobnosti.

Blahoslavená Panna přinesla Krista veškerému světu vůbec, skrze Církev přináší jej do srdcí jednotlivých lidí zvlášť. A jako nepřestala na tom, že zrodila Krista a zrozeného darovala člověčenstvu, nýbrž o něj také mateřsky pečovala, tak se mateřsky stará o Církev sv., aby v duchovním životě mohutněla a prospívala, a chrání ji všech nebezpečí, která by mohla tento život v ní zmařiti. A jako se stará o Církev, tak se stará o každý jednotlivý úd její. A jako Kristus působením Ducha Sv. svou Matku opatřil a vyzdobil všemi milostmi a dary povinnými důstojnosti jejího Božského Mateřství, podobně okrašluje Kristus skrze Ducha Sv. i Církev sv. všemi vlastnostmi a dokonalostmi, kterých má potřebí, aby jako druhý Kristus v díle vykoupení člověčenstva až do skonání světa pokračovala. Kristus miluje svou Církev, jako ženich miluje svou nevěstu, ano ještě více, neboť jak praví sv. Pavel, „vydal sebe sama za ni, aby ji posvětil očistě ji koupelí vodní při slově, aby sám sobě představil Církev jako slavnou, jako takovou, která by neměla poskvrny ani vrásky neb něco podobného, nýbrž aby byla svatá a bezúhonná“.[1])

Poněvadž Matka Boží jest se Synem svým v lásce k Církvi spojena, proto také s ním spolupůsobí v posvěcování Církve sv. a jejich jednotlivých údů. Jako správkyně a rozdavatelka milostí Kristem člověčenstvu získaných, zakládá, živí a sílí v srdcích jednotlivých údů Církve sv. nadpřirozený život milosti posvěcující, a byl-li jejich vinou ztracen, zase jej obnovuje a tak zabezpečuje a pojišťuje jim jak počátek, tak i vrchol jeho.

Největší podobnost mezi Bohorodičkou a Církví sv. jeví se v Nejsvětější Svátosti Oltářní.

Jako veškera důstojnost a plnost milostí Blahoslavené Panny má svůj první a poslední původ a pramen v Synu Božím, kterého svým Mateřstvím ve svém lůně počala a porodila, tak i Církev sv. čerpá všecku svou sílu a působnost z Krista, kterého

[1]) Ad Efes. 5, 24—27.

v Nejsvětější Svátosti Oltářní po všechny dny svého života až do skonání světa v sobě chová.

V této Svátosti trvá v ní nejen svou mocí a činností, nýbrž svou skutečnou a bytnou přítomností a to nejen jako Bůh, nýbrž i jako člověk. Jako Bůh jest nejen svou vědou a působností, nýbrž i svou bytností přítomen všude, tedy i v Nejsvětější Svátosti Oltářní. Podivuhodnost a zázračnost tohoto tajemství záleží hlavně v tom, že Kristus v této Svátosti také jako člověk mezi námi stále přebývá. Při svém lidském početí a narození z Marie Panny sestoupil s nebe a přišel jen na jedno místo, napřed do betlemského chléva a potom jen na to místo, kde se právě zdržoval, kdežto nyní sestupuje s nebe a stává se přítomným po veškerém světě v každé konsekrované hostii, aby nejen uprostřed národa Židovského, jako za svého pozemského života, nýbrž uprostřed všech národů na oltářích přebýval a s oltářů vcházel do srdcí věřících. A proto se Kristus mimo své fysické narození z Marie Panny nyní stále dvojím mystickým způsobem rodí. Rodí se konsekrací, kterou se halí pod způsobami chleba a vína jako Bůh člověk, a mimo to rodí se v srdci každého křesťana, který jej v této svátosti zbožně přijímá. A jako jeho fysické narození bylo podmíněno Mateřstvím Blahoslavené Panny, podobně i toto dvoje mystické rození jeho závisí na Mateřství jejím. Neboť jako při vtělení poskytla Synu Božímu látku svého těla, tak spolupůsobí s ním k obojímu duchovnímu rození jeho svou všemocnou přímluvou a stává se tak Matkou Krista eucharistického jak na oltářích tak i v srdcích věřících.

Než toto Mateřství vzhledem ke Kristu eucharistickému vykonává Blahoslavená Panna podle vůle a ustanovení Kristova skrze Církev. sv. V mystickém rození Krista Pána při konsekraci chleba a vína jest proto trojí působící příčinu rozeznávati: příčinu prvotní a hlavní a tou jest sám Kristus, jenž svou všemohoucností mění podstatu chleba a vína ve své tělo a ve svou krev a svou nekonečnou láskou se za pokrm dává věřícím, jejichž smrtelné tělo přetvořuje a mění ve své tělo nesmrtelné a oslavené.

Druhou příčinou a to příčinou ovšem jen druhotnou a podružnou jest Matka Boží, jež při této proměně spolupůsobí se Synem svým jeho milostí a mocí podobně, jako za pozemského života spolupůsobila se všemi vykupitelskými skutky jeho.

A třetí příčinou a to příčinou služebnou a nástrojnou (causa ministerialis et instrumentalis) jest konečně Církev, skrze niž Kristus na oltářích se stává přítomným pod způsobami chleba a vína a věřícím se dává za pokrm.

Poněvadž Blahoslavená Panna a Církev při mystickém rození Kristově v Eucharistii a v pokrmu věřících spolupůsobí, Maria Panna jako „causa subordinata et secundaria", Církev však jako „causa ministerialis et instrumentalis", proto Mateřství při tomto

dvojím duchovním zrození Krista Pána náleží jak Blahoslavené Panně, tak i Církvi. A toto společenství Marie Panny a Církve v Mateřství jejím jest tím těsnější a vniternější, poněvadž Církev sv. jeho úkoly plní a může plniti jen ve spojení s Matkou Páně. Neb ten, jehož Církev sv. rodí na oltářích a podává za pokrm věřícím, jest týž, jehož Blahoslavená Panna počala z Ducha Sv. a porodila v betlemském chlévě a s nímž po celý život jeho spolupůsobila v jeho vykupitelském díle. A proto její Mateřství vzhledem k Církvi sv. jest jen rozšířením, rozvětvením a rozčleněním Mateřství Marie Panny vzhledem ke Kristu podobně, jako tajemství přítomnosti Krista Pána, Boha a člověka ve velebné Svátosti jest toliko rozšířením a rozmnožením vtělení jeho z Marie Panny.[1])

§ 136.

Matka Boží a katolický kněz.

A poněvadž Církev sv. svůj úřad vykonává jen skrze své kněze, plyne z toho, že mezi kněžstvem katolickým a mezi Matkou Boží jest tak těsný poměr, že bez ní ani přibližně nepochopíme a nevystihneme jeho úkolu, povinnosti, významu a důstojnosti. Je-li úřad kněžský jen rozšířením úřadu Matky Boží v díle spásy člověčenstva, pak jest zcela přirozeno, ano nezbytně nutno, že každý kněz zastupuje v tomto díle Matku Boží a proto má svatou povinnost, aby ve veškerém svém kněžském úřadě měl stále na zřeteli její nebeský vzor a ctnosti její pokládal za zářné hvězdy, jejichž krásu a velebnost má vytvářeti a jeviti ve všech skutcích svých. Tím jest celibát kněžský jako naprostá podmínka veškeré jeho Kristem samým mu uložené působnosti již odůvodněn. A proto panictví stavu kněžského jest nutnou konsekvencí ustavičného panenství Matky Boží. Uvážíme-li, že kněz ve všech úkonech svého úřadu, ať slouží mši sv. a proměňuje chléb a víno v Tělo a Krev Páně, ať je podává věřícím za pokrm duší jejich, ať přisluhuje jim ostatními ss. svátostmi atd., zastupuje Církev sv. a že Církev zastupuje samého Krista a jeho Blahoslavenou Matku, pak si ho nemůžeme jinak ani pomysliti, než jako panice, jakým byl Kristus, pokud se týče jako pannu, jakou byla Matka Páně.

Nedá se popírati, že doživotní celibát ukládá knězi břemena a oběti, které mnohému se zdají býti nepřekonatelnými a nesnesitelnými. Než tu nesmíme zapomínati, že život každého křesťana vůbec a kněze zvlášť jest nadpřirozený, jehož povinností a úkolů nelze vyplniti silami pouze přirozenými. S přirozeného stanoviska byl by celibát ovšem požadavkem přesahujícím síly lidské. Než Bůh dobrotivý a milosrdný uděluje každému tvoru podle povahy cíle, který mu vytkl, také úměrných sil, aby tohoto cíle

[1]) Cf. Justinus Albrecht O. S. B. Die Gottesmutter. Freiburg in Br. 1913. S. 145 f.

mohl dojíti. Platí-li tato pravda všeobecně, platí také o knězi. Právě proto, že jeho úřad jest eminentně nadpřirozený, poskytuje mu Bůh tak mocnou míru nadpřirozených milostí, že mezi velikostí a tíží obětí, kterých na něm žádá, a mezi měrou nebeské posily, kterou mu stále poskytuje, jest úplná úměrnost. Nadpřirozený cíl, nadpřirozené oběti a nadpřirozené nebeské milosti všecky tyto momenty jsou úplně sobě úměrny. A proto jest jen na něm, aby s těmito milostmi věrně spolupůsobil. A poněvadž kněz ve svém úřadu kněžském v jistém smyslu zastupuje Matku Boží, proto ona nejen jako Matka Boží, nýbrž také jako Matka jeho objímá jej zvláštní mateřskou láskou, jakou neobjímá žádného nekněze, a proto jest vždy ochotna jako zvláštní přímluvkyně a ochránkyně jeho mu svou přímluvou u Boha přispěti k pomoci, kdykoliv se k ní o ni utíká. A proto nelze knězi zvláštní úctu k Blahoslavené Panně dosti doporučovati. Zkušenost také dosvědčuje a potvrzuje, že kněží, kteří jsou zvláštními ctiteli Matky Boží, stojí také na výši svého kněžského povolání.

§ 137.

Matka Boží a katolický křesťan.

Matka Boží jest také vzorem života křesťanského vůbec. Ve veškerém svém životě hledala Blahoslavená Panna jen Boha. I ve způsobu, jakým ho hledala, řídila se vždy jen jeho nejsvětější vůlí. Jakmile ze slov andělových nabyla přesvědčení, že její Božské Mateřství neporuší jejího Bohu zaslíbeného panenství, ihned dala k němu svůj souhlas, netázavši se, jakých povinností a obětí bude na ní tato důstojnost žádati. Jí stačilo věděti, že je to vůle Boží, aby se jí úplně podrobila.

V ní vidíme uskutečněny všecky ctnosti ve stupni heroickém, především ctnosti bohoslovné, víru, naději a lásku. Základem její svatosti, kterou převyšuje všecky kůry andělské, jest naprostá a neomezená její víra v Boha a slova jeho. Proto také sv. Alžběta nazývá ji blahoslavenou, protože uvěřila.[1]) A z víry jako z kořene vypučely všecky ostatní bohoslovné ctnosti: naděje a láska, jakož i mravní ctnosti, jako jsou čtyři hlavní ctnosti, ctnosti které jsou protivou hlavních hříchů, jakož i osmero blahoslavenství, a ostatní ctnosti, které se nám v evangeliu zvláště přikazují. Líčí-li sv. Pavel v listu ke Kolosenským (1, 1—14) a ke Galatským (5, 22—24) dokonalost života křesťanského, a praví-li: „Oblecte se jako vyvolenci Boží, svatí a milí, v srdečnou milosrdnost, dobrotu, pokoru, mírnost, shovívavost“ a „Plodem ducha jest láska, radost, pokoj (trpělivost), přívětivost, dobrotivost, shovívavost (tichost), důvěra, mírnost, zdrželivost (čistota), a staví-li nade všecky tyto ctnosti lásku (I. Kor.

[1]) Luk. 1, 45.

13, 4 sldd.), v níž dí, že „jest shovívavá, dobrotivá, že nezávidí, nechlubí se, nenadýmá se atd., nýbrž že se raduje s pravdou, všecko snáší, všemu věří, všeho se naděje, všecko přetrpívá", pak měl na zřeteli nejen nekonečně dokonalý vzor všeho mravního života Krista Pána, nýbrž i jeho nejkrásnější obraz a odlesk, život nebeské Matky jeho, podle něhož nakreslil život, jaký křesťané mají vésti.

§ 138.

Maria Panna potřela všecky herese.

Blahoslavená Panna, ať na ni patříme buď jako na Pannu zachovavší ustavičné panenství aneb jako na Matku Boží a na Matku Církve sv. a Matku naši, aneb ať si ji představujeme jako prostřednici, která se svým Božským Synem spolupůsobila a spolupůsobí k našemu vykoupení atd., se všech těchto stran jeví se nám ve světle tak velebně zářícím, že jsme nuceni, věříme-li v Božství jejího Syna, Vykupitele a Spasitele světa, věřiti také v její nebeskou důstojnost a všemocnou její přímluvu a vzdávati jí čest, chválu a úctu převyšující úctu, kterou jsme zavázáni vzdávati všem blaženým nebešťanům. Kdo jí této zvláštní úcty (hyperdulie) odpírá, ztrácí víru k Božství Kristovu a tím také víru ve veškero Zjevení Boží Starého i Nového zákona. Zřejmý důkaz této pravdy podává protestantismus, který popřev Božské její výsady připravil se namnoze o víru v samého Boha Krista, Boha a člověka. Kořen a hlavní příčinou vší neúcty a nevážnosti protestantů k Matce Boží vyjadřuje zcela pregnantně Církev sv. svou 1. antifonou 3. nokturnu Commune festorum B. M. V., ve které oslavuje Blahoslavenou Pannu slovy: „Gaude, Maria, Virgo, cunctas haereses interemisti in universo mundo". Můžeme říci, že Maria Panna dvojím způsobem potřela všecka kacířstva, která vznikla od počátku Církve až na naši dobu proti Kristu a jeho vykupitelskému dílu: 1. způsobem objektivním a 2. subjektivním.

1. Objektivně potřela všecky herese; tím, *a)* že světu porodila a dala Krista, světlo pravdy, jež ze sebe každý blud a každé kacířství vůbec vylučuje; *b)* svým neposkvrněným početím dokázala zvlášť pravdu hříchu prvopočátečního a potřebu Vykupitele člověčenstva; *c)* svým Božským Mateřstvím potvrdila pravdu, že v Božské osobě Kristově subsistují dvě přirozenosti, Božská a lidská. Tím vyvrátila blud Ariův, Nestoriův, Eutychetův a ostatní bludy, které z nestorianismu a monofysitismu nutně vyplynuly aneb k nim zase vedly, jmenovitě monotheletismus a adoptianismus; *d)* svým ustavičným panenstvím, ukázala člověčenstvu cestu k dokonalému životu mravnímu, jehož svět před ní neznal; *e)* svým Nanebevzetím dokázala, že nejen Kristus vstal z mrtvých, nýbrž že pro jeho zasluhy všichni spravedliví při posledním soudu se svými těly vstanou z mrtvých a dojdou jak

podle duše tak i podle těla věčné blaženosti; *f)* poněvadž jest duchovní Matkou Církve sv., vyprošuje jí na Bohu pro zásluhy Kristovy daru neomylnosti, aby nauku Kristovu zachovala neporušenou a člověčenstvo vedla správnou cestou k věčné jeho spáse beze všeho nebezpečí, že by na této cestě mohla se octnouti na bezcestí. Tím již vyvrátila hlavní blud protestantů, kteří zavrhnuvše Božskou autoritu Církve sv. vedou člověčenstvo znenáhla, ale jistě do úplného bezvěří, jak nynější stav různých protestantských sekt zcela jasně dokazuje.

2. Ale Matka Boží potřela všecka kacířstva také subjektivně. Neb *a)* byla učitelkou ss. apoštolů, kteří mnohé děje ze života Krista Pána jen od ní poznali. A poněvadž apoštolé nauku Kristovu hlásali a rozšířili po veškerém světě a touto naukou dokázali pro veškeru budoucnost nicotnost a absurdnost všech možných nauk příčících se pravdě Bohem zjevené, měla Matka Boží jako učitelka jejich na tomto důkazu účinný podíl a tak skrze apoštoly potřela všecky herese; *b)* mimo to Matka Boží poskytuje svou přímluvou u Boha zvláštní pomoc a podporu všem kněžím, kteří buď věřící lid slovem Božím ve víře utvrzují aneb slovo to hlásají pohanským národům aneb křesťanům různými bludy od pravé víry odvráceným, jak vidíme na př. na působnosti řádu sv. Dominika, který namnoze jen její pomocí a jejím přispěním bludy Albingských a jiných jim podobných bludařů v 12. a 13. století ze srdcí bloudících vykořenil.[1])

Úvahy o významu Matky Boží v díle našeho vykoupení a naší spásy nemůžeme jinak ukončiti než překrásnými slovy sv. Bernarda, jenž praví: „Pohleď, o člověče, na úradek Božský a viz tento úradek moudrosti a dobrotivosti Božské. Bůh chtěje nebeskou rosou zvlažiti humno, zvlažil napřed celé rouno. (Jud. 6, 37.) Chtěje vykoupiti pokolení lidské, odevzdal celou výkupnou cenu Marii. A proč? Možná aby Eva skrze dceru se ospravedlnila, a aby muž svoji stížnost na ženu odvolal. A proto neříkej již o Adame: Žena, kterou jsi mi dal za tovaryšku, dala mi jísti z ovoce zapovězeného, nýbrž spíše řekni: „Žena, kterou jsi mi dal, nasytila mě ovocem požehnaným". Úmysl to zajisté velezbožný. Než skrývá se v něm ještě úmysl jiný. Úmysl uvedený není jediný. Jest sice pravdivý, ale, pak-li se nemýlím, nestačí přání vašemu; podobá se sladkosti mléka, které, pak-li je srazíme, vydá ze sebe tuk másla. A proto pohleďme hlouběji a vizme, s jakým vroucím citem chtěl Bůh, abychom ctili Marii Pannu, do niž vložil plnost všeho dobra, a se přesvědčili, že všecku svou naději, milost a spásu máme jen od té, která sestupuje z pouště oplývajíc rozkoší (Cant. 8, 5). Jest to zahrada

[1]) K. Pesch, De B. V. M. cp. cit. p. 306 sq.

vší rozkoše, kterou netoliko ovanul, nýbrž úplně provanul onen Božský jižní vítr, aby se všech svých stran vydávala a šířila vůni, milodary totiž milostí Božích. Odstraň s nebeského blankytu sluneční těleso, co bude ze dne? Odstraň Marii, tuto hvězdu moře velikého a širokého, co nám zbude, než hustá mlha, než stín smrti, než nejtvrdší tma? A proto ctíme Marii z nejhlubších útrob svých a nejvroucnějšími city srdce svého. Neboť toť jest vůle toho, jenž chtěl, abychom své spásy a všeho, čeho k ní jest nám třeba, dosáhli skrze Marii".[1])

[1]) Cf. Serm. Sti. Bernardi de Aqueoductu opp. tom. 2., p. 127 b.

D)

O SV. JOSEFU.

IV. O SV. JOSEFU.

§ 139.

Historický úvod.

Ze života sv. Josefa víme s úplnou jistotou jen to, co o něm vypravují ss. evangelisté, hlavně sv. Matouš a sv. Lukáš. Podle zprávy jejich pocházel z rodu Davidova, právě tak, jako Blahoslavená Panna, s níž uzavřel pravý a vlastní svazek manželský. Ačkoliv evangelisté výslovně nepraví, že sv. Josef podobně jako Maria Panna se před sňatkem zasvětil Bohu slibem ustavičného panictví, přece o tomto slibu podávají zcela jasný důkaz slova Blahoslavené Panny, kterými se archanděla Gabriela na jeho zvěst, že se má státi Matkou Syna Božího, tázala, jak to může býti, poněvadž muže nepoznává. A sv. Josef nebyv od anděla poučen o tajůplném důstojenství své choti a spozorovav její těhotenství chtěl ji tajně opustiti. Teprv když mu anděl zvěstoval, že působením Ducha Sv. stala se Matkou Syna Božího, vzal ji do domu svého. Dále vypravují ss. evangelisté, že doprovázel Blahoslavenou Pannu do Betlema, z Betlema do Jerusalema, kdež byl přítomen obětování Božského dítka. Na rozkaz andělův spasil Božské dítko útěkem do Egypta a po smrti Herodově vrátil se odtud zase do Nazareta. Dvanáctiletého Ježíše doprovázel s Božkou jeho Matkou k slavnosti velikonoční do Jerusalema, kde ho po třídenní ztrátě nalezli v chrámě mezi zákonníky a učiteli. Nato se vrátil Ježíš se svými rodiči do Nazareta, kde s nimi žil jako pomocník při řemesle svého pěstouna až do nastoupení svého veřejného úřadu. Více nám evangelisté o sv. Josefu a jeho životě nevypravují. Proto nevíme nic jistého o roku a místě jeho smrti, o jeho hrobě, o jeho ostatcích.

Církev sv. v prvních stoletích neprokazovala sv. Josefu zvláštní úcty, ani neslavila na jeho památku zvláštního svátku a to z týchž důvodů, které jsme uvedli na vysvětlení, proč v první době úcta Marianská nestála tak v popředí veřejného i soukromého života církevního, jako v době pozdější. Nicméně chovali již nejstarší křesťané sv. Josefa v úctyplné paměti, spojujíce již tenkráte jeho

jméno se jménem Krista Pána a Blahoslavené Panny a vzdávajíce mu takto úctu i před samými mučedníky doby nejstarší. Na důkaz lze se odvolati na spisy apokryfické z této doby, jako na Evangelium Jakubovo, Tomášovo, na spis o mládí Mariině a Dějiny Josefa tesaře. Poněvadž evangelické zprávy o sv. Josefu jsou praskrovné, hleděli již první křesťané citelné mezery v životě jeho vyplniti různými smyšlenkami a bájemi, které i když obsahují mnoho nemístností a směšností, přece mají zpravidla zdravé jádro, které i přes svůj fantastický obal jest aspoň nepřímým důkazem, že křesťané již v prvých stoletích, ve kterých tyto apokryfické spisy vznikly, sv. Josefa chovali ve veliké úctě[1]). Tutéž pravdu dokazují obrazy sv. Josefa ze 4. století v katakombách objevené.[2])

Jméno sv. Josefa se uvádí již v martyrologiích západní Církve z 9. století. Také Řekové počali v této době památku jeho s ostatními světci Starého zákona konati v neděli před Božím hodem vánočním a pak s Marií Pannou, Davidem a Jakubem Menším v neděli v oktávě vánoční. Ve 14. a 15. století slavili 19. března již některé klášterní rodiny svátek sv. Josefa zvláštním officiem a slavný Jan Gerson doporučoval ve svých spisech velmi vřele zavedení zvláštního svátku sv. Josefa a složil k jeho poctě zvláštní officium. Později dobyli sobě sv. Teresia a sv. František Saleský nemalých zásluh o rozšíření úcty k sv. Josefu. Papež Sixtus IV. (1471—1484) zařadil svátek jeho do breviáře a do missálu. Papež Řehoř XV. (1621—1623) nařídil dekretem z 8. května 1621 slaviti svátek sv. Josefa v celém katolickém světě. Klemens X. (1670—1676) povýšil svátek tento na „festum duplex secundae classis". Klemens XI. (1700—1721) zavedl dekretem ze 14. února 1717 zvláštní officium a mši sv. Benedikt XIII. (1724—1730) vložil dekretem z 19. prosince 1726 jméno sv. patriarchy do litanií Všech svatých, a to po Janu Křtiteli, aby tak upozornil katolický svět, že předchůdcem Kristovým se končí řada světců starozákonných a sv. Josefem se zahajuje řada světců novozákonných. Pius IX. (1846—1878) rozšířil dekretem z 10. září 1847 svátek patrocinia sv. Josefa, který se již dříve s dovolením Apoštolské Stolice na některých místech slavil, na celou Církev a povýšil jej dekretem ze dne 8. prosince r. 1870 na svátek „primae classis". Konečně doporučil Sv. Otec Lev XIII. úctu k sv. Josefu, patrona Církve sv. všem věřícím obzvláště slavným způsobem encyklikou „De Patricinio s. Jos." dto. 15. srpna 1888. Nyní máme v Církvi ke cti sv. Josefa dva svátky: 19. března jako „festum primae classis" a sv. Josefa, jako patrona veškeré Církve, jako svátek „duplicis primae classis cum Octava".

Jak z tohoto krátkého náčrtku vývoje úcty k sv. Josefu patrno, hledí Církev sv. Josefu nahraditi, co v dřívějších stoletích byla z uvedených důvodů nucena zanedbati.

[1]) Sr. Časopis kat. duch. z r. 1900 článek Dr. Jana Sedláka: Sv. Josef, pěstoun Páně, v apokryfických evangeliích. Str. 161 sldd.

[2]) Cfl. Kraus, Real-Encyklopädie der christl. Altertümer 2. Bd. S. 72.

§ 140.

Sv. Josef uzavřel s Blahoslavenou Pannou pravé a vlastní manželství.

Ačkoliv Blahoslavená Panna se Bohu zaslíbila slibem ustavičného Panenství a sv. Josef z vnuknutí Božího se mu zasvětil podobným slibem, přece nelze pochybovati, že sv. Josef a Maria Panna nežili spolu jako pouzí snoubenci, nýbrž že uzavřeli mezi sebou pravé manželství. Neboť Písmo sv. nenazývá sv. Josefa aspoň nepřímě[1]) jenom ženichem, nýbrž také mužem Marie Panny. Tak praví sv. Matouš: „Jakub pak zplodil Josefa, muže Marie, z nížto se narodil Ježíš, který slove Kristus“.[2]) A podobně, jako nazývá Písmo sv. sv. Josefa mužem Marie, nazývá také Marii manželkou Josefovou. „Aj, anděl Páně“, praví týž evangelista Matouš, „ukázal se jemu ve snách řka: „Josefe, synu Davidův! neboj se přijati Marie, manželky své, neb což v ní jest počato, z Ducha Sv. jest. Porodíť pak Syna, a nazveš jméno jeho Ježíš; onť zajisté vysvobodí lid svůj z hříchů jejich“.[3]) A důsledně nazývá také Písmo sv. sv. Josefa otcem Ježíšovým.

Tak praví sv. Lukáš, když sv. Josef a Maria Panna uslyšeli prorocká slova Simeonova o Kristu Pánu, že „otec a matka se divili těm věcem, kteréž praveny byly o něm“.[4])

A když Blahoslavená Panna se sv. Josefem nalezli Božské pachole, které po tři dni marně hledali na zpáteční cestě z pouti velikonoční mezi příbuznými a známými, v chrámě jerusalémském mezi učiteli a zákonníky, tu pravila Matka k němu: „Synu, proč jsi nám tak učinil? aj otec tvůj a já s bolestí hledali jsme tebe“.[5])

Se všech těchto výroků plyne, že sv. Josef a Blahoslavená Panna přes ustavičnou čistotu, kterou se Bohu zasvětili, byli mezi sebou spojeni svazkem pravého manželství. Jinak by sv. Josef nemohl slouti mužem Blahoslavené Panny a otcem Ježíšovým a Blahoslavená Panna manželkou jeho.

Časový postup slibu ustavičného panenství, kterým se Blahoslavená Panna Bohu zasvětila, a ostatních dějů na tento slib v životě jejím a sv. Josefa následujících až do okamžiku, kdy sv. Josef zpozorovav těhotenství své nevěsty chtěl ji tajně opustiti, jest asi takto mysliti. Pravíme: „asi“, poněvadž v této otázce není mezi ss. Otci a theology úplného souhlasu. Pravděpodobně 1. učinila Blahoslavená Panna slib ustavičného panenství, 2. pak se zasnoubila se sv. Josefem a 3. jako nevěsta jeho svolila k blaho-

[1]) Cf. Mat. 1, 18; Luk. 1, 27; 2, 5.
[2]) Mat. 1, 16.
[3]) Mat. 1, 20, 21.
[4]) Luk. 2, 33.
[5]) Luk. 2, 48.

věsti andělově a stala se Matkou Páně, 4. po početí Syna Božího navštívila sv. Alžbětu, 5. po jejím návratu zpozoroval sv. Josef její těhotenství a nemoha si příčiny jeho vysvětliti, chtěl ji tajně opustiti; a konečně 6. byv od anděla poučen, že co v jeho nevěstě zplozeno, jest z Ducha sv., uzavřel s ní pravé manželství a přijal ji do domu svého.

Někteří ss. Otcové a theologové však míní, že Blahoslavená Panna počala Syna Božího teprv po uzavření manželství a po svém přestěhování do domu sv. Josefa, poněvadž prý by se jinak nedalo vysvětliti, jak mohl sv. Josef zpozorovav její těhotný stav pomýšleti ji od sebe propustiti. Neb nemohl prý propustiti, koho dříve k sobě nepřijal. Avšak autorové tito nepřihlížejí k zákonu židovskému, podle kterého vzájemná práva a povinnosti snoubenců se nelišily od práv a povinností manželů. Mimo to praví sv. Matouš, že sv. Josef, byv ve svých rozpacích, jak si má těhotenství Blahoslavené Panny vysvětliti, andělem poučen, „přijal manželku svou". Kdyby byla po vtělení Syna Božího bydlela již v domě jeho, pak ji nemohl teprv k sobě přijati.[1])

Poněvadž však jak Blahoslavená Panna, tak i sv. Josef zasvětili se Bohu slibem doživotního panenství, nastává otázka, jak mohli nicméně pravé manželství mezi sebou uzavříti.

Manželství jest, jak učí Církev: „viri et mulieris conjunctio maritalis, individuae vitae consuetudinem retinens". To platí o každém manželství, nejen legitimním či přirozeném, nýbrž i svátostním. Slovem: conjunctio maritalis (spojení manželské) rozumíme spojení, které poskytuje muži právo na tělo ženy a ženě na tělo muže, za účelem plození dítek. Slova: „individuae vitae consuetudinem retinens" znamenají nerozlučnost svazku manželského mezi mužem a ženou.

Každé manželství „in statu naturae lapsae" má trojí účel: 1. procreationem et educationem prolis, 2. mutuum auxilium in omnibus vitae necessitatibus sibi a conjugibus ferendum, 3. remedium contra rebellem concupiscentiam.

Při sňatku sv. Josefa s Marií Pannou se sv. Josefem jest naprosto vyloučen *třetí* účel manželství. Neboť Blahoslavená Panna byla zvláštní výsadou Boží ochráněna hříchu prvotného a všech jeho hříšných následků, k nimž nenáleží toliko každý osobní hřích, nýbrž i každý podnět k němu, hlavně však nezřízená žádostivost.

Že manželství se sv. Josefem nesloužilo Blahoslavené Panně za „remedium contra rebellem concupiscentiam", jest de fide, jak jsme již dříve dokázali. Ale totéž jest se vší určitostí tvrditi také o sv. Josefu. Neb i on, jak ss. Otcové a theologové obecně učí, se zavázal slibem ustavičného panictví. Ale i kdyby byl tak neučinil, již vědomí, že jeho panenská manželka jest Matkou Syna Božího, jenž z ní působností Ducha Sv. vzal na sebe přirozenost

[1]) Cf. Grim, Geschichte der Kindheit Jesu. Regensburg. 1876 S. 229. Note.

lidskou a stal se člověkem, musilo v něm bez ustání buditi posvátnou úctu k Blahoslavené Panně, která v něm potlačovala a tlumila každou i nejslabší smyslnou myšlenku. Mimo to jest na zřeteli míti, že Bůh, jenž ho učinil manželem Matky Boží, pěstounem a ochráncem Syna svého, doprovázel ho po celý jeho život plností svých milostí, aby povinnostem, které mu tak vznešená důstojnost ukládala, co nejsvědomitěji a nejvěrněji dostál. A proto ani u sv. Josefa nemělo manželství s Blahoslavenou Pannou za účel: býti „remedium contra rebellem concupiscentiam".

Také nemělo manželství sv. Josefa s Blahoslavenou Pannou za účel „generationem prolis", což již nutně plyne ze slibu obou snoubenců Bohu učiněného, že budou zachovávati i v manželství ustavičnou čistotu. Tento účel naprosto také vylučuje důstojnost Blahoslavené Panny, která stavší se jednou Matkou Syna Božího nemohla se již státi matkou pouhého člověka.

Když však oba snoubenci při uzavření sňatku manželského vyloučili hlavní účel, pro který manželství Bohem jest ustaveno, nastává důležitá otázka, zda-li možno ještě jejich „individuae vitae consuetudinem" nazývati pravým a vlastním manželstvím?

Že sv. Josef uzavřel s Marií Pannou skutečné manželství, učí podle svědectví Písma sv. Církev sv., a proto nelze o této pravdě pochybovati. Běží tedy jen o bližší vysvětlení, jak jest možno, aby snoubenci vyloučili při uzavírání smlouvy manželské hlavní účel její a přece vstoupili v pravý stav manželský.

Slovutní kanonisté, jako na př. Frant. Xav. Wernz S. J.,[1] Pichler a j. míní, že by manželství, při jehož uzavření by snoubenci sobě navzájem nepropůjčili práva na svá těla za účelem plození dítek, bylo jistě neplatné. A proto ani Církev sv. nedovoluje manželství pod touto podmínkou uzavírati. Avšak Církev sv. nikdy nebránila manželům, před sňatkem aneb po sňatku platně uzavřeném, upustiti od užívání práva svého týkajícího se plození dítek a vespolného tělesného obcování. Tak mohl i sv. Josef a Blahoslavená Panna vstoupiti v pravý stav manželský a při tom věrně splniti Bohu daný slib, aneb, jak někteří bohoslovci míní, předsevzetí, zachovati ustavičné panenství.

Poněkud jinak vysvětluje sv. Tomáš pravost manželství sv. Josefa a Marie Panny, ačkoliv ve věci se neliší od výkladů uvedených kanonistů. Praví: Pravým a skutečným manželstvím sluje to manželství, které dochází své dokonalosti. V každé věci jest však rozeznávati dvojí dokonalost: prvou a druhou. Prvá záleží v samé formě, kterou nabývá věc své specifické povahy, druhá však záleží v činností, kterou dochází cíle, k němuž svou přirozeností jest určena. Forma manželská záleží v nerozlučném spojení duší, jímž se snoubenci zavazují, jeden druhému zachovávati manželskou věrnost. Účelem manželství jest však

[1]) Ius Decretalium Tom. IV. pars 2. Prati 1912, p. 95 sq. (adaot).

plození a vychovávání dítek. Spojení duší uskutečnují snoubenci vzájemným souhlasem sobě daným, kterým se zavazují k společnému manželskému životu až do smrti. Účelu manželství dosahují manželé obapolnou péčí, kterou se starají o výchovu dítek. Soudíme-li podle těchto zásad o manželství sv. Josefa s Blahoslavenou Pannou, pak nelze nám pochybovati, že bylo opatřeno prvou dokonalostí, poněvadž oba sobě vyjádřili vzájemný souhlas avšak jen k manželskému, nikoliv však také k tělesnému spojení ... Jejich manželství mělo však také druhou dokonalost vztahující se k výchově dítka, a proto praví sv. Augustin: Každé manželské dobro jevilo se na rodičích Kristových: dítko, věrnost a nerozlučnost (sacramentum), Dítkem byl sám Syn Boží; věrnost, poněvadž nebylo mezi nimi cizoložství, a nerozlučnost (sacramentum), poněvadž nebylo mezi nimi rozluky; jen spojení tělesné tu chybělo".[1]) Jak patrno, míní sv. Tomáš, že k platnosti manželství vůbec u sv. Josefa a Blahoslavené Panny zvlášť stačilo jen duševní spojení obou manželů, a že nebylo třeba také jejich tělesného spojení. Ale poněvadž Blahoslavená Panna měla počati a poroditi zcela mimořádným a nadpřirozeným způsobem Syna Božího, proto také oba manželé svým sňatkem manželským se zavázali k jeho výchově, čehož ovšem není třeba u jiných manželů, kteří se buď před sňatkem aneb po něm se zavazují k zachovávání ustavičného panenství.

Toť také nauka ss. Otců.

Uvedeme toliko sv. Augustina, jenž praví: „Ačkoliv (Sv. Josef) tělesně neobcoval (s Blahoslavenou Pannou), přece byl jejím manželem. Neb sv. Matouš vypravuje, že anděl ji nazval jeho manželkou, i když nepočala z tělesného s ním obcování, nýbrž z Ducha Sv." A udává také příčinu, „aby totiž věřící nepokládali v manželství tělesné spojení za věc nejdůležitější, nýbrž aby poznali, že věřící manželé se stávají tím těsnějšími údy Kristovými, čím více následují příklad rodičů jeho".[2])

Téhož mínění jest také sv. Ambrož, sv. Basilej, sv. Jan Zlatoústý a vůbec všichni interpreti míst u sv. Matouše a sv. Lukáše, jednajících o početí a narození Páně.

Důvody theologické dokazující jak vhodnost, tak i přirozenou povahu tohoto manželství, vystižně uvádí sv. Tomáš. Vhodnost tuto dokazuje jak 1. se strany Krista samého, tak i 2. Matky jeho a 3. se strany naší.

1. Pravého a vlastního manželství mezi sv. Josefem a Pannou Marií žádala sama důstojnost Kristova a to ze čtyř důvodů: *a)* aby nevěřící jím nepohrdali jako synem nemanželským. Neboť

[1]) III. qu. 29, art. 2.
[2]) Contra Faustum lib. 23, cap. 8.

kdo by pak mohl míti Židům a Herodovi za zlé, kdyby ho byli pronásledovali jako člověka z cizoložství zrozeného? *b)* aby podle obyčeje židovského mohl býti Kristův rodokmen zjištěn skrze muže. Na toto zjištění žádá samo Písmo sv. původ každého syna z otce; *c)* aby oba rodiče mohli tím spíše a snáze ho uchránit všech úkladů pekelného hada, jenž se domníval, že se narodí ze ženy svobodné. Proto praví již sv. Ignác, že Matka jeho se zasnoubila se sv. Josefem, aby jeho narození před ďáblem se utajilo; *d)* aby o jeho výživu a výchovu bylo postaráno. Proto také Církev sv. nazývá sv. Josefa nejen otcem, nýbrž i pěstounem Páně.

2. Manželství Blahoslavené Panny se sv. Josefem bylo také přiměřeno důstojnosti Matčině a to *a)* aby nebyla od Židů kamenována jako cizoložnice; *b)* aby o její čest bylo postaráno; neboť jinak by ji byli Židé pokládali za osobu padlou a hanba její byla by přešla i na jejího syna, a *c)* aby sv. Josef mohl jí takto pojistiti nejen její dobré jméno a její čest, nýbrž také jí opatřiti všecky prostředky k živobytí potřebné.

3. Ale manželství sv. Josefa s Blahoslavenou Pannou utvrzuje také víru naši v tajemství souvislá se vtělením Syna Božího a narozením jeho z Marie Panny a to: *a)* abychom měli tak říkaje korunního svědka stvrzujícího, že se Kristus narodil z Marie Panny; *b)* abychom tím spíše uvěřili ve slova Blahoslavené Panny, když pravila k andělu, jak může se státi Matkou Boží, když muže nepoznává; *c)* aby zbavila výmluvy panny, které svou neopatrností o dobré jméno se připravují, a konečně *d)* aby Blahoslavená Panna mohla znázorňovati a představovati Církev sv., která ačkoliv jest pannou, jest přece zasnoubena muži jednomu Kristu.[1]) A konečně se může *e)* pátý důvod uvésti, pro který Blahoslavená Panna uzavřela se sv. Josefem manželství, aby totiž jako Panna a Matka uctila a posvětila obojí stav, panenský i mateřský.[2])

§ 141.

Námitky proti manželství sv. Josefa s Blahoslavenou Pannou.

Proti pravému manželství sv. Josefa a Blahoslavené Panny činěny různé námitky, z nichž nejvážnější uvedeme a vyvrátíme.

1. Ss. Otcové nazývají často sv. Josefa **snoubencem** čili **ženichem** a nikoliv **manželem** Marie Panny. Ano sama Církev sv. nazývá sv. Josefa ženichem jejím, čímž prý vylučuje pravé manželství mezi ním a Matkou Páně. Tak praví Petr Chrysologus: „Josef byl toliko podle jména manželem Blahoslavené Panny, ve svědomí však toliko jejím ženichem“.[3]) Po-

[1]) II. Kor. 4, 2.
[2]) III. qu. 29 art.
[3]) Serm. 175.

dobně sv. Jan Zlatoústý a sv. Bernard. Na tuto námitku odpovídá Suarez,[1]) že ss. Otcové rozuměli namnoze zásnubem „matrimonium ratum non consummatum". A vyhýbají-li se nazývat sv. Josefa manželem čili mužem Marie Panny, činí to proto, aby se nezdálo, že připouštějí tělesné dokonání manželského svazku mezi ním a Blahoslavenou Pannou. Tím však nikterak nepopírají mezi nimi pravého a vlastního manželství.[2])

2. námitka. Bylo-li mezi sv. Josefem a Marií Pannou pravé manželství, pak si odevzdali navzájem právo na svá těla, a Blahoslavená Panna byla povinna před vtělením Syna Božího svého manžela o tom uvědomiti. Poněvadž však tak neučinila, porušila jeho manželské právo, kterého na ni manželstvím nabyl.

Blahoslavená Panna a sv. Josef uzavřeli manželství s úmyslem Bohem samým jim vštípeným, zachovati i v manželství ustavičnou čistotu. A tomuto úmyslu nikterak neodporuje vtělení Syna Božího, které Bůh podle svého odvěčného úradku učinil toliko závislým na souhlasu Marie Panny státi se Matkou Boží, a nikoliv také na souhlasu sv. Josefa. Do tohoto úradku zahrnul Bůh ovšem také manželství její se sv. Josefem, ale jen jako okolnost a podmínku vedlejší, na které nezáviselo vtělení samo, nýbrž toliko dosažení jeho účelu. A jelikož vyplnění této podmínky bylo již věcně obsaženo v obapolném úmyslu zachovati v manželství ustavičnou čistotu, neporušila Blahoslavená Panna vtělením Syna Božího žádného práva svého panického manžela a nebyla proto také povinna, uvědomiti ho o svém nastávajícím Božském Mateřství ještě před svým souhlasem daným andělu Páně.

3. Další námitku dovozují ze slov sv. Pavla v I. listu ke Korintským (7, 33 sld.), podle kterých, „kdo se oženil, stará se o věci světské, kterak by se zalíbil ženě, a jest rozdělen ... a (žena) provdaná myslí rovněž na věci světské, kterak by se zalíbila muži".

Tato námitka však zapomíná, že manželství sv. Josefa s Marií Pannou nesmíme ve všem stavěti do jedné řady s manželstvím ostatních lidí. Manželství toto jest a bude vždy na světě jen jediné, kterému není žádné jiné manželství rovno. Neboť od věčnosti bylo Bohem ustanoveno a zřízeno jen pro Syna Božího, jenž se v něm měl v Blahoslavené Panně státi člověkem. A proto Bůh sám vyloučil z něho vše, co vtělení Syna Božího neb jeho důstojnosti jako Boha a člověka aneb důstojnosti jeho Božské Matky jakýmkoliv způsobem mohlo státi na odpor. Jak Blahoslavená Panna, tak i její panický choť všecky svoje myšlenky, snahy, přání a práce řídili stále jen k tomu, aby jako rodiče plnili své povinnosti, které jim Bůh naproti vtělenému Synu svému uložil. Veškeren jejich život byl stále v něm a kolem něho sou-

[1]) Disp. 7 s. 1, n. 6.

[2]) Dr. Fr. Egger, Enchirid. Theol. dogm. specialis edit. 3. Brixinae 1894, p. 457 sq.

středěn. Jejich vzájemná láska manželská, kterou k sobě lnuli, jako žádní jiní manželé, byla zdokonalena, zušlechtěna, povznesena a posvěcena láskou ke Kristu, Bohu a člověku, tak vroucí, jaké vůbec srdce lidská milostí Boží vzňatá jsou schopna. A láskou ke Kristu Pánu byla jejich vespolná láska manželská tak zjemněna, zduševněna a zvroucněna, že se s ní úplně jednotila a v ní takořka se rozplývala. Vždyť nežili pro sebe, nýbrž pro Krista, a v tomto jejich životě nebylo a ani nemohlo býti nejmenší disharmonie. Když Maria se stala Matkou Páně a pozorovala, že její stav musí v jejím panickém choti buditi různé pochybnosti, nemohla mu zjeviti nepochopitelného tajemství, které se v ní stalo, poněvadž k tomu nebyla andělem Božím oprávněna. Ačkoliv touto trapnou nejistotou, ve které se její svatý choť octl, sama také nevýslovně trpěla, ponechala přece dobrotivému Bohu rozplašení těchto pochybností vědouc dobře, že ten, jenž ji zvolil za Matku Syna svého, také se o její čest a dobré jméno a rodinné štěstí postará.

Nicotnost ostatních námitek plyne již z výjimečného postavení a poměru manželství sv. Josefa a Matky Páně ku vtělení Syna Božího a skrze něho k celé Nejsvětější Trojici.

§ 143.

Důstojnost a význam sv. Josefa.

Ačkoliv theologové zpravidla v dílech dogmatických nepřihlížejí zevrubněji k poměru mezi sv. Josefem, Blahoslavenou Pannou a Kristem Pánem, jakož i k poměru mezi ním a Církví sv., ponechávajíce úvahu o těchto poměrech spisovatelům ascetickým, pokládáme přece za svou povinnost obzvláště v nynější době, v níž sama Církev sv. stále vybízí věřící k zvláštní úctě sv. Josefa, o jejím mocném patronu zvláště pojednati.

Na díle našeho vykoupení má sv. Josef tak veliký podíl, že ho nemůžeme od Blahoslavené Panny a Božského Spasitele odloučiti. Proto také věřící lid svým zbožným citem jsa veden a takořka puzen připojuje zpravidla k přesvatým jménům Ježíš a Maria také jméno sv. Josefa, a každý katolický křesťan, kdykoliv ve své tělesné neb duševní tísni a strasti prosí z hlubin srdce svého Boha o pomoc, mimovolně a bezděčně volá: „Ježíš, Maria, Josef“. Tato tak hluboce v srdcích věřících zakotvená víra jest důkazem jejich pevného a vroucího přesvědčení, že mimo Matku Boží i sv. Josef spolupůsobil nejen k našemu vykoupení objektivně Kristem dokonanému, nýbrž, že má v něm účast také subjektivní, pokud totiž svou mocnou ochranou jak Církve vůbec, tak i jednotlivých věřících chrání nebezpečí jim hrozících a tak o blaho jejich tělesné i duchovní pečuje.

Když Kristus Pán před zahájením svého veřejného úřadu dal se od Jana křtíti v Jordáně a Otec nebeský po sestoupení Ducha

Sv. na něho ve způsobě holubice prohlásil ho veřejně za Syna svého, v němž se mu zalíbilo, tu připojuje sv. Lukáš: „Ježíš pak počínal býti jako ve třiceti letech, jsa, jak se domnívali, syn Josefův.[1])

Byl-li tedy sv. Josef otcem Kristovým a Kristus jeho Synem, jak z uvedeného místa zcela patrno, pak mezi sv. Josefem a Blahoslavenou Pannou nebylo toliko zdánlivé a domnělé manželství ani pouhý zásnub, nýbrž manželství opravdové a skutečné. Z toho však nikterak nenásleduje, že sv. Josef byl přirozeným otcem Kristovým a Kristus přirozeným synem Josefovým, jako byl přirozeným Synem Mariiným a Maria přirozenou jeho Matkou. Poněvadž však sv. Josef uzavřel pravé manželství s Blahoslavenou Pannou, nebyl toliko adoptivním, nýbrž zákonitým otcem Kristovým. A jako zákonitý otec měl naproti Kristu všecka práva a povinnosti, které přísluší každému otci přirozenému naproti synu jeho. Proto také když chtěl Blahoslavenou Pannu opustiti, vida, že je těhotná, napomenul jej anděl Páně, aby se nebál ji k sobě přijati, a v manželském poměru dále s ní žíti, a nařídil mu, aby dal jméno Synu Božímu, jenž se narodí z manželky jeho, a nazval ho Ježíš. (Mat. 1, 21.) A poněvadž jméno dávati dítku novonarozenému příslušelo otci, již tím sám anděl Páně prohlásil sv. Josefa za manžela Blahoslavené Panny a za zákonitého otce samého Krista Ježíše.

§ 142.

Ve kterém věku uzavřel sv. Josef manželství s Blahoslavenou Pannou.

S manželstvím sv. Josefa s Blahoslavenou Pannou souvisí otázka, ve kterém věku bylo manželství toto mezi nimi uzavřeno.

Podle sv. Epifania, jehož pak mnozí jiní spisovatelé následovali, byl prý sv. Josef stařec již asi osmdesátiletý, když s Blahoslavenou Pannou vstoupil ve stav manželský. Podle této domněnky se řídili a řídí doposud onino umělci, malíři a sochaři, kteří sv. Josefa představují jako starce bělovlasého, jenž v náručí levém drží Božské pachole, v pravé ruce však bělostnou lilii. Tím chtějí jednak naznačiti jeho poměr k Božskému dítěti, že není jeho tělesným Otcem, nýbrž jen pěstounem, jednak také jeho panickou čistotu.

Než více se nám zamlouvá nauka většiny bohoslovců v Církvi obecná, podle které sv. Josef nebyl starcem, nýbrž buď mladíkem neb mužem v plném mužném květu, tedy mužem asi třicetiletým.

Tohoto názoru žádá zase „analogia fidei“. Kdyby se byla Blahoslavená Panna provdala za starce osmdesátiletého, pak nelze rozumně vysvětliti, nač učinila slib čistoty, kterou při pokročilém věku svého manžela mohla zcela přirozeně zachovati. A i u sv. Josefa neměl by slib tento vážného významu.

[1]) Luk. 3, 23.

Mimo to Božská prozřetelnost chtěla se manželstvím Blahoslavené Panny se sv. Josefem postarati jednak o vnější čest Božského početí a narození Syna Božího, jednak také o výživu a ochranu jeho a Božské Matky jeho. Aby dosáhla cíle tohoto, musil sv. Josef uzavříti svazek manželský v tom věku, ve kterém již přirozeným způsobem byl schopen, zmíněných dvou účelů dosíci. Neb jinak nemožno vysvětliti, jak jej jeho krajané mohli pokládati za otce Ježíšova, kdyby byl již vysoký věk jeho činil otcovství toto nemožným. Také nemožno mysliti, že by byl sv. Josef jako vetchý osmdesátiletý stařec mohl Blahoslavenou Pannu na tak dalekých a obtížných cestách doprovázeti a při tom o všecky potřeby její a své pečovati, jako na cestě z Nazaretu do Hor k Zachariášovi a Alžbětě, pak z Nazaretu do Betléma, obzvláště však z Betléma do Egypta a zpět do Galilee. Mimo to jest také přihlížeti k té okolnosti, že výživa celé jeho rodiny při její chudobě závisela na výtěžku jeho řemeslné práce, které jako osmdesátiletý slabý stařec nemohl konati s intensitou, jaké bylo zapotřebí.

Při tom nelze zapomínati, že díla, která Bůh neprostředně koná, jsou vždy přiměřena ideám, které chtěl jimi uskutečniti. A poněvadž manželství sv. Josefa s Blahoslavenou Pannou jako neprostřední dílo moudrosti a všemohoucnosti Božské bylo a jest nejdokonalejším ideálem manželství vůbec, musil duševní i tělesný život jak manžela, tak i manželky tomuto ideálu býti úplně přizpůsoben. Proto nelze vůbec mysliti, že by Blahoslavená Panna v prvním panenském rozkvětu asi ve 14. roce věku svého se provdala za muže, jenž by byl mohl býti jejím pradědem. Manželství takové bylo by bývalo lidu předmětem veřejného posměchu a nikoliv předmětem úcty a vážnosti před oběma manžely. A poněvadž podle odvěčného úřadku Božího uzavřel sv. Josef manželství s Blahoslavenou Pannou hlavně jen pro vtěleného Syna Božího a vykupitelské dílo jeho, nebylo by bývalo tohoto účelu se dosáhlo, kdyby by byl sv. Josef teprv jako stařec v pokročilém věku v toto manželství vstoupil. Nepřátelé Kristovi, kteří ve své zášti vymýšleli a jemu přičítali všemožné chyby a nedostatky, jen aby ho o vši vážnost a úctu u lidu připravili, byli by měli vítanou zbraň proti jeho cti, kdyby by byl za otce měl starce tak vysokého věku, v jakém podle řádu přirozeného plodné spojení mezi manžely jest z pravidla již nemožné. A poněvadž manželství sv. Josefa s Marií Pannou mezi jinými účely mělo také předejíti každému podezření mezi lidem, že Kristus se zrodil z lože nemanželského, proto nemohl sv. Josef již jako vetchý stařec uzavříti manželství s Marií Pannou.

Ačkoliv ss. Otcové a theologové z pravidla o otázce, v jakém věku sv. Josef uzavřel manželství s Rodičkou Boží, výslovně a zřejmě nejednají, přece souhlasně předpokládají, že sv. Josef buď jako mladík aneb jako muž v plné síle tak učinil. Neboť všichni tvrdí, že i on podobně jako Blahoslavená Panna se zavázal slibem k zachování ustavičné čistoty. Tento slib byl by však nemístný

a zbytečný, kdyby byl jako stařec chtěl vstoupiti s Blahoslavenou Pannou v manželství, což potvrzuje také aspoň nepřímo evangelista sv. Matouš, jenž nazývá sv. Josefa „virum“ a nikoliv toliko „conjugem“ Blahoslavené Panny.[1]) „Vir“ (muž) neznamená toliko osoby mužského rodu, nýbrž manžela v plné mužské síle, kdežto slovo „conjux“ značí muže i ženu, kteří na sebe vzájemně vzali jho manželské. (Conjux, conjugium jest složeno z předložky con = cum a kořene „jugum“ [řecké „σύζυγος“], což znamená svazek či jho manželské, které manželé společně nesou beze všeho zřetele, v jakém věku toto jho na sebe vzali).

Ostatně tento důvod jest jen druhotný. Že sv. Josef v mladistvém věku uzavřel sňatek s Marií Pannou, plyne nutně již ze samé idee manželství tohoto a hlavního účelu, za kterým sv. Josef podle úradku vůle Boží je uzavřel.

O tělesné sličnosti sv. Josefa.

S věkem, v jakém uzavřel sv. Josef manželský sňatek se svou nebeskou chotí, souvisí další otázka týkající se tělesné sličnosti a krásy jeho.

Co jsme dříve ve stati o tělesném zjevu samého Krista člověka a Blahoslavené Panny pravili, platí plnou měrou také o zevnější způsobě těla sv. Josefa. Poněvadž díla Božská, která Bůh svou všemohoucností sám neprostředně působí, i když k nim používá látky hmotné a sil jejích, jsou vždy dokonalá, proto jest nutně souditi, že Bůh, jenž okrašlil duši sv. patriarchy všemi milostmi, jakých důstojnost jeho jako chotě Matky Boží a pěstouna a zákonitého otce samého Syna Božího žádala, přizpůsobil a přidělil jeho krásné duši také krásné tělo. Zbožný cit křesťanský nesnese myšlenky, že by byl Bůh Matce Syna svého, nejkrásnější mezi všemi ženami, postavil po bok muže zevnějšku zcela neúhledného, nesličného, ba snad i ošklivého. A poněvadž Církev sv. vidí předobraz sv. Josefa v Josefu egyptském, o němž praví Písmo sv.: „Erat autem Joseph pulchra facie et decorus aspectu“. (Byl pak Josef krásné tváře a sličného vzezření),[2]) jest nutně souditi, že slynul neobyčejnou krásou tělesnou také jeho odraz či obraz, v němž se duchovně vyplnilo, co Josef egyptský předobrazně o něm naznačoval a nastiňoval.

Ostatně jest při sv. rodině vůbec na zřeteli míti, že nelze o ní a jejích jednotlivých členech souditi s přirozeného toliko stanoviska, tak jako o každé lidské rodině.

Jak duševní tak i tělesný život rodiny Nazaretské byl nadpřirozeným způsobem povýšen a připodobněn samému životu Božskému. Rodina Nazaretská nebyla toliko rodinou lidskou se všemi slabostmi a křehkostmi lidskými, nýbrž vše bylo v ní nadpřirozeně dokonalé a krásné.

[1]) Math. 1, 19.
[2]) Gen. 39, 6.

V rodině Nazaretské dal Bůh rodinám lidským nebeský vzor všech rodinných ctností. Vše v rodině této jest s tohoto nadpřirozeného stanoviska posuzovati. A pak mizí všechny obtíže, kterým jsou jinak podrobena všechna manželstva, v nichž velikou důležitost má právě tělesná a pohlavní stránka jejich života. Jinak v rodině Nazaretské. Vše co jest v ní tělesného, jest zduševněno, takořka, smíme-li toho slova užíti, zandělštěno a zbožněno.

Vždyť celý život její točí se kolem vtěleného Syna Božího jako kolem osy. Život její jest život Syna Božího, člověkem učiněného. A život tento vytryskuje z něho a vlévá se do života jeho Božské Matky a jeho pěstouna tak mocným proudem, jaký jen bytosti stvořené do srdce svého mohou pojati. A jako Kristus podle duše i podle těla byl nejkrásnější a nejvelebnější ze všech synů lidských, tak i Blahoslavená Panna a její přečistý ženich převyšovali krásou duševní i tělesnou všechny ostatní lidi. A poněvadž jak Blahoslavená Panna, tak i sv. Josef byli zbaveni zvláštní výsadou milosti Boží všech popudů nezřízené smyslnosti, proto žili ve stavu manželském od počátku jeho až do smrti sv. Josefa životem v pravdě andělským. A proto jest nám z jejich manželství odmysliti vše, co jen zdaleka má na sobě povahu tělesné smyslnosti, která se v každém jiném člověku často i proti rozkazu rozumu jeví. Život jejich nejen duševní, nýbrž i tělesný byl v pravdě andělský. A jen tak smíme na něj podle pravdy zjevené a nauky Církve sv. pohlížeti. Každá myšlenka, která by v manželském životě sv. Josefa a Blahoslavené Panny viděla něco čiře smyslného, kalí nebeskou zář manželství jejich, které pro Syna Božího bylo zbaveno všeho, co v každém jiném manželství má povahu tělesné smyslnosti, a ozdobeno všemi nadpřirozenými milostmi a dary, které nebeskému ideálu manželství přísluší. Manželství sv. Josefa a Blahoslavené Panny jest na světě „unicum“ a proto nesmí se podle povahy jiných manželství posuzovati. Ostatně kdo věří, že se Syn Boží vtělil v Blahoslavené Panně, pravé a vlastní manželce sv. Josefa, také věří, že své rodiče zbavil všech lidských nedokonalostí a je jak podle duše, tak i podle těla povýšil k ideální dokonalosti života nadpřirozeného nade všechny nebešťany, svaté a anděle Boží.

§ 144.

O poměru sv. Josefa k Blahoslavené Panně.

Svazek manželský, který sv. Josef řízením prozřetelnosti Božské uzavřel, uložil mu naproti jeho nebeské choti zvláštní povinnosti. Každé pravé manželství ukládá manželům povinnost, aby sobě navzájem odevzdali svá těla, jak praví sv. Pavel: „Manželka nemá moci nad svým tělem, nýbrž muž (její), podobně ani muž nemá moci nad tělem svým, nýbrž manželka

(jeho)".[1]) A poněvadž sv. Josef byl pravým a vlastním manželem Marie Panny, náleželo jemu také tělo její a Blahoslavené Panně tělo jeho, i když se oba slibem Bohu zavázali, že tohoto práva a této moci nikdy nepoužiji.

Z práva, které si manželé navzájem odevzdají, plyne nutně také těsné a úzké spojení jejich duší v lásce manželské, o kterém praví zase sv. Pavel: „Muži, milujte své manželky, jakož Kristus miloval Církev a vydal sebe sama za ni. ... Tak i mužové mají milovati své manželky, jako tělo své... Ale také vy milujte jeden každý manželku svou tak, jako sebe sama, manželka pak boj se muže svého".[2]) A svazek manželský, jímž byly duše sv. Josefa a jeho nebeské choti spojeny, překrásně líčí sv. Bernardin Sienský, když praví: „Poněvadž (mezi Josefem a Marií) bylo pravé manželství vnuknutím Božským uzavřené, které jejich duše co nejtěsněji spojilo, tak že oba byli jedinou toliko osobou podle slov (Genese): Budou dva v jednom těle, jak lze mysliti, že by byl Duch Sv. duši Blahoslavené Panny spojil nejužším svazkem s duší, která by nebyla její duši činností všech svých mohutností co nejpodobnější? ... A poněvadž věděla Panna..., že jí Duchem Sv. byl dán její ženich sv. Josef jakožto věrný strážce jejího panenství, aby se s nim sdílela o mateřskou lásku a péči o Božského Syna svého, proto věřím, že jej s celým srdcem svým co nejvroucněji milovala".[3])

A poněvadž vzájemná láska sv. Josefa a Panny Marie byla povznesena, produševněna a nadpřirozeně idealisována jejich láskou k vtělenému Synu Božímu, proto neměla na sobě nic čiře tělesného. Vše v ní bylo nadpřirozené, krásné a vznešené. Této lásky nezatemňoval ani nejmenší zlozvuk nějaké různosti v jejich subjektivních názorech, nějaké neshody, nějakého sporu. Každá jejich myšlenka, každý cit, každý skutek rozněcoval vroucnost této jejich vespolné lásky. A na důkaz této lásky plnili jeden druhému každou myšlenku a každé přání jakýmkoliv způsobem přímě i nepřímě sobě projevené. Proto jest jejich manželská láska nejkrásnějším a nejvelebnějším vzorem každé lásky manželské.

Z této nebeské lásky, kterou k sobě lnuli, lze také již souditi, s jakou horlivostí a pílí plnil sv. Josef všecky povinnosti, které mu manželský poměr k Blahoslavené Panně ukládal.

Tyto povinnosti byly trojího druhu. Sv. Josefu bylo pečovati: 1. o tělesné potřeby jeho nebeské choti a jejího Božského Syna. Toť přirozenou již povinností každého manžela a každého otce. A poněvadž jeho choť nebyla toliko manželkou rovnou každé lidské manželce, nýbrž zároveň také Matkou Boží, jejíž Božský Syn byl také zákonným Synem jeho,

[1]) I. Kor. 7. 4.
[2]) Efes. 5, 28, 33.
[3]) Serm. I. de s. Joseph, cap. 1.

proto věnoval jejich službě všechny síly své, nemaje jiné myšlenky a jiné snahy, než aby jim nejen všechny prostředky k životu vezdejšímu potřebné opatřoval, nýbrž jim život tento jak jen mohl zpříjemňoval. A proto mu žádná práce a žádná námaha, kterou mu tato péče o jejich tělesný život ukládala, nebyla obtížnou a nepříjemnou. Co člověk z lásky k osobě milované činí, nikdy mu nepůsobí trpkých obtíží. A láska, kterou srdce jeho bylo naplněno k Blahoslavené Panně a k Synu Božímu, převyšovala každou lásku manželskou a oteckou. A proto mu působily i největší starosti o jejich tělesné blaho pravou rozkoš. Když mu bylo andělem v nočním spánku nařízeno, aby vstal a vzal dítě i matku jeho a spasil je útěkem do Egypta a zůstal tam, až mu oznámí, kdy se má vrátiti, ani slovem neodmlouval, ačkoliv ani cesty do Egypta ani země samé neznal, nýbrž bez odkladu se vší ochotou ještě téže noci nastoupil beze vší předešlé přípravy obtížnou, ano nebezpečnou cestu do země vzdálené a neznámé. Z tohoto děje lze ovšem jen tušiti nesmírnou lásku jeho k Božskému dítěti a Matce jeho, s jakou na sebe vzal přetěžký úkol, jejž anděl ku spáse jejich na něho vznesl. Úplně této lásky nikdy ani nepochopíme ani nevycítíme.

2. Druhou povinností, kterou mu manželský poměr k Blahoslavené Panně ukládal, byla ochrana jejího panenství. Ačkoliv jeho vnitřnímu porušení nehrozilo žádné nebezpečí, přece uložil Bůh sv. Josefu povinnost, hájiti ho před zlovolnými pomluvami lidí neznajících tajemství, které Bůh chtěl na Blahoslavené Panně vyplniti. A proto také sv. Jeroným uvádí mezi příčinami pro její zasnoubení a sňatek se sv. Josefem také tu, aby nebyla od Židů jako žena cizoložná kamenována.

Ale poněvadž panenství Panny Marie mělo se státi pro všecky panny vzorem k následování, musilo míti nejen strážce a obhájce před současnými i pozdějšími Židy, nýbrž abychom tak řekli, i korunního svědka, jenž by pro všecky věky ručil za pravdu této nebeské výsady Božské Matky Ježíšovy. A svědectví toto vydává ji veškerým svým životem. Jakmile počal o něm pochybovati, chtěl ji tajně opustiti. Byv však andělem poučen, že jeho choť se stane Matkou Boží a že proto neporuší panenství svého, ani okamžik dále se nerozpakoval ji jako manželku svoji k sobě přijati a tak ji před lidmi ochrániti každého podezření, jako by počala a porodila Syna svého způsobem příčícím se zákonu Božímu.

3. Konečně pojal sv. Josef Blahoslavenou Pannu za manželku, aby se s ní sdílel o všecky bolesti a strasti její. Matka Boží věděla již ze zjevení andělského, že Syn Boží, jehož se měla státi Matkou, spasí jen krví a smrtí svou lid svůj od hříchu jeho. A tuto předpověď potvrdil Simeon v chrámě jerusalémském, když při obětování Syna jejího k ní pravil, že duši její pronikne meč.[1]) A proto Matka Boží ihned po vtělení Syna Božího jako Vy-

[1]) Luk. 2, 35.

kupitele světa trpěla a tím brala účast v díle jeho výkupném. Od okamžiku, když anděl Páně zjevil sv. Josefu tajemství jejího Božského Mateřství, neměla před ním již žádných jiných tajemství, sdělujíc se s ním o všechny své slasti a strasti. Měla v něm duši soucitnou, která se radovala nad jejími radostmi a ubolévala nad jejími boly a strastmi. Tak nalézala v něm Blahoslavená Panna soucit a účast, pokud se týče posilu ve všech strastných okolnostech života svého.

Církev sv. připomíná si hlavně sedmi bolestí Blahoslavené Panny a proto nazývá ji Matkou sedmibolestnou; 1. bolem naplnilo duši proroctví Simeonovo v chrámě jerusalémském: „Tvou vlastní duši pronikne meč“;[1]) 2. bol pocítila při útěku do Egypta; 3. při třídenním marném hledání ztraceného dvanáctiletého Ježíše po velikonoční slavnosti v Jerusalémě. Bol tento vyjádřila, když jej opět po třech dnech nalezla, slovy: „Synu, co jsi nám to učinil? Aj, otec tvůj a já s žalostí hledali jsme tebe“;[2]) 4. při pohledu na Ježíše na cestě na Kalvarii pod tíží kříže klesajícího; 5. při ukřižování Božského Syna jejího; 6. při snímání těla Kristova s kříže a 7. při pohřbení jeho v novém hrobě ve skále vytesaném.

Ačkoliv sv. Josef sdílel se se svou nebeskou chotí jen o tři prvé bolesti, poněvadž při ukřižování Páně nebyl již mezi živými, přece po celou dobu života svého od svého zasnoubení až do své smrti se sdílel s nejvroucnější účastí o všecky bolesti a strasti své vznešené choti.

Přítel, který se s námi upřímně sdílí o náš bol, snímá s nás buď z polovice aneb aspoň z velké části tíži jeho a snáší jej s námi, jak již Písmo sv. praví: „Lépe jest býti dvěma spolu, nežli jednomu: neboť mají užitek tovaryšstva svého“.[3]) A sv. Jeroným výslovně praví, že Blahoslavená Panna také proto vstoupila se sv. Josefem v manželství, aby měla na něm posilu a útěchu při svém útěku do Egypta.[4])

Ale sv. Josef nesdílel se se svou chotí toliko o všecky starosti a strasti, nýbrž také o všecky radosti a slasti její. Neboť manželé vcházejí nejen v nejtěsnější jednotu tělesnou, nýbrž i duševní stávajíce se nejen jedním tělem, nýbrž i jednou duší. A proto mají vše společné. Všechna dobra a statky pozemské náležející muži jsou také dobry a statky ženinými a naopak. A podobně se má i s boly a radostmi duševními. Co jednoho tíží tíží i druhého a co jednoho těší, těší i druhého. Než nebylo a nebude nikdy svazku užšího, pevnějšího a vroucnějšího nad manželský svazek, který spojoval sv. Josefa s Marií Pannou. A proto žil sv. Josef úplně a zcela v Marii Panně a Maria Panna žila ve sv. Josefu. A svazek tento povznášel k nejvyšší dokona-

[1]) Luk. 2, 35.
[2]) Luk. 2, 48
[3]) Eccle 4, 9.
[4]) Lib. 1. Comment. in Cap. 1, Math. lib. 7. pars 1.

losti, jakou vůbec lze mysliti, sám Syn Boží, jenž stav se Synem Blahoslavené Panny opatřil nebeskou důstojností veškeren život její. A proto také prohloubil a utužil a zdokonalil manželský poměr, ve který podle věčného úradku Božího vstoupila se sv. Josefem. A podle tohoto v pravdě ideálního, ano nebeského poměru plnil sv. Josef také všechny povinnosti k Marii Panně, které mu jeho manželský stav k ní ukládal. A proto jest vším právem tvrditi, že nad sv. Josefa nikdy nebylo a nebude manžela dokonalejšího. Sv. Josef jest nebesky zářícím vzorem všech manželů.

Jako Bůh povýšil Blahoslavenou Pannu k nejvyšší důstojnosti, ku které může bytost stvořená býti povýšena, tak povznesl manželství její se sv. Josefem k dokonalosti, nad niž dokonalejšího manželství nelze mysliti. Manželství toto Bůh obestřel a okrášlil veškerou nebeskou krásou a velebností a skryl v něm nepřeberný a nevyčerpatelný zdroj všech manželských ctností. A ctnosti tyto vyzařují z něho nade všecky ctností manželské leskem zastiňujícím všecky naše představy, poněvadž jsou spojeny a prozářeny nebeskou krásou všech panenských ctností obou manželů. V tomto manželství snížil se Bůh k lidem, aby lidské pokolení povýšil k výši svého vlastního Božského života. V manželství sv. Josefa s Marií Pannou otevřel proto také Bůh lidskému pokolení pramen svého nekonečného požehnání. A poněvadž v manželství jest obsažen základ vší spásy člověčenstva pro život časný i věčný, nelze významu jeho pro člověčenstvo dosti oceniti, obzvláště v nynější době, ve které nepřátelé Kristovi a všeho lidského blaha napínají všecky síly, aby svazek manželský zbavili jeho nadpřirozené povahy a uvolnili nejnižší smyslné pudy přirozenosti lidské, která se pak musí zřítiti do všeobecné mravní záhuby, nespasí-li se návratem k nebeskému vzoru manželskému Blahoslavené Panny se sv. Josefem.

§ 145.

Poměr sv. Josefa ke Kristu Pánu.

Uzavřel-li sv. Josef s Blahoslavenou Pannou pravé manželství, pak nebyl jen pouhým pěstounem Krista Pána, nýbrž v jistém a to zcela pravdivém smyslu také Otcem jeho, opatřeným naproti němu všemi právy a povinnostmi otcovskými.

Ačkoliv sv. Josef nebyl Kristovým otcem přirozeným a tělesným, byl přece jeho otcem manželským. Neboť jako smlouvou manželskou odevzdávají si snoubenci navzájem právo na svá těla, tak se sdílejí také o všecky své statky, kterých si jedna neb druhá strana pro sebe zvlášť nevyhradila.

Blahoslavená Panna přinesla do manželství klenot nekonečné ceny, samého vtěleného Syna Božího, a sdělila se o tento klenot, pokud bylo vůbec možno, také se svým manželem, který proto měl k němu jako její manžel podobná práva a podobné povin-

nosti, jako ona sama. Z toho plyne, že poměr sv. Josefa ku Kristu Pánu nebyl toliko poměrem pěstouna a ochránce k chráněnci, nýbrž byl právním a mravním poměrem otce k synu. Proto také nenazývají toliko ss. evangelisté, nýbrž i sama Matka Páně sv. Josefa zcela zřejmě a výslovně otcem Ježíšovým a Ježíše synem Josefovým. Tak praví sv. Lukáš: „Když rodiče přinesli dítko Ježíše (do chrámu), aby za ně učinili podle zákona, vzal jej i on (Simeon) na lokty své atd.“[1]) A o něco dále: „I divili se otec a matka těm věcem, kteréž byly praveny o něm“.[2])

Na prvém místě se nazývají Maria Panna a sv. Josef rodiči Kristovými. Z toho jde na jevo, poněvadž Maria Panna byla Matkou Kristovou, že také sv. Josef musil býti v jistém pravdivém smyslu otcem jeho. Na druhém místě nazývá sv. Lukáš výslovně sv. Josefa otcem Ježíšovým, podobně jako jmenuje Marii Pannu Matkou jeho. Ano poněvadž jej uvádí na prvém místě, dává mu do jisté míry přednost před Marií, která v každém pravém manželství náleží muži před manželkou. A podobně praví týž evangelista o sv. Josefu a jeho manželce, když dvanáctiletého Ježíše po třídenním marném hledání nalezli v chrámě jerusalémském: „Synu, proč jsi nám tak učinil? Hle, otec tvůj a já s bolestí hledali jsme tebe“.[3])

Matka Boží nenazývá Krista Pána toliko Synem svým, nýbrž i Synem Josefovým, což patrno ze slov: proč jsi nám to učinil, tedy nejen mně Matce, nýbrž i otci, sv. Josefu. A pak ještě jasněji dodává: „Hle, otec tvůj a já s bolestí hledali jsme tebe“. Praví-li: hle „otec tvůj“, nechce tím toliko říci, že ho sv. Josef s bolestí hledal jen jako domnělý, nýbrž jako pravý, třeba ne jako tělesný otec, což také již plyne z bolesti, s jakou ho s ní hledal. Cítil-li s ní stejnou bolest nad jeho ztrátou, musil k němu, i když ne ve stejném, tedy jistě v podobném poměru jako ona státi. Byl tedy netoliko pouhým pěstounem, nýbrž i otcem Kristovým, i když toto otcovství nebylo tělesné, jako její Mateřství. Ostatně jest známo, že svazky duševní, které nás víží k nějaké osobě, bývají hlubší, trvanlivější a účinnější, než svazky tělesné, obzvláště nabyly-li milostí Boží povahy nadpřirozené. Byl-li však svazek přirozený, na př. svazek pokrevního příbuzenství, posvěcen milostí Boží a tak povznesen do stavu nadpřirozeného, pak nabývá takové pevnosti, stálosti a vroucnosti, že převyšuje každý jiný svazek přirozený. Proto láska Blahoslavené Panny ke Kristu Pánu, jež jest založena nejen na přirozeném poměru matky k synu, nýbrž jest také milostí Boží nevýslovně zduševněna, zušlechtěna a zdokonalena, převyšuje všecky naše pojmy, které máme o lásce matky k synu. Jak milovala a miluje

[1]) Luk. 2, 27.
[2]) V. 33.
[3]) V. 47.

Blahoslavená Panna Syna Božího, tak ho žádná jiná bytost lidská a andělská nikdy nemilovala a nebude milovati.

A této lásce jest nejvíce podobna láska sv. Josefa k Matce Boží a k Božskému Spasiteli, i když byla jen čiře duchovní. Vmysleme se jen poněkud v poměr jeho k Matce Boží a ke Kristu Pánu.

Sv. Josef viděl v Marii Panně nejen svou legitimní manželku, nýbrž zároveň také Matku Boží. A toto přesvědčení samým Bohem do nejhlubších útrob srdce jeho vštípené doprovázelo a pronikalo každou jeho myšlenku, každý pocit, každý pohled na ni a každé slovo, které k ní promluvil, každý skutek, který pro ni konal, a naplňovalo celou duši jeho v nejhlubších jejích základech a záhybech k ní takovou úctou, vroucností, láskou a oddaností, že si těchto ctností jeho ani přibližně nedovedeme představiti. A co teprv jest říci o úctě a lásce, kterou ke Kristu Pánu choval? Jeho hluboká víra v dítěti, které Blahoslavená Panna v Betlemě porodila, a které nejen na chvilku, jako Simeon v chrámě, nýbrž několik roků choval ve svém náručí, které přečasto líbal, které svou prací sytil a šatil, a se kterým když povyrostlo, pracoval ve své řemeslnické dílně, se kterým se sdílel celým svým srdcem o všecky jeho strasti a slasti, viděla nejen člověka rovného sobě, nýbrž i všemohoucího, vševědoucího Boha. Tu zajisté svatou úctou a bázní tajil v sobě dech, nemoha pochopiti, jak jest hoden obcovati se Synem Božím jako se Synem svým. A tato úcta a bázeň rozněcovala v srdci jeho lásku k Synu Božímu, která naplňovala nejen jeho duši až do nejhlubších jejich hlubin, nýbrž pronikala každý nerv, každou cévu a venu jeho organického života. A poněvadž každý člověk, jak praví sv. Tomáš, čím jest bližší původu, principu a zdroji nějakého dobra, tím má větší podíl na tomto dobru, pak si můžeme aspoň přibližně představiti a domysliti, jak bohatými milostmi naplňoval Syn Boží svého pěstouna. Život sv. Josefa vyniká všemi ctnostmi a to měrou heroickou, jako život jeho přesvaté manželky, a jen ve stupni jejich dokonalosti jest rozdíl.

Jako Mateřství Blahoslavené Panny, tak i otcovství sv. Josefa jest pro nás nevystihlým a nepochopitelným tajemstvím.

Bohoslovci nicméně se snaží aspoň poněkud toto tajůplné otcovství sv. Josefa vysvětliti. Tak praví slovutný Suarez: „Sv. Josef se stal pravým manželstvím s Blahoslavenou Pannou v jistém smyslu pánem jejího těla, poněvadž manželka nemá mocí nad svým tělem, nýbrž muž (její)“. (I. Kor. 7, 4). „Tak se stalo, že plod jejího panenského těla v jistém smyslu náležel také jemu, jako se v římském právu praví, že to, co v cizí půdě roste aneb se staví, náleží tomu, kdo jest vlastníkem půdy. A tak na př. se stává pramen živé vody, který v zahradě něčí mimořádným způsobem se objeví, majetkem toho, komu patří zahrada. A poněvadž panenská země požehnáním Božím byla zúrodněna,

náležel plod tohoto požehnání sv. Josefu, jemuž náležela země... A mimo to jest připomenouti, že muž a žena se stávají svazkem manželským takořka něčím jedním. Ačkoliv spojením tělesným stávají se jedním tělem, přece svazkem manželským samým, stávají se jedním srdcem, jednou vůlí. Z toho následuje, že všecky statky mají takořka společné, tak že co jest vlastnictvím a majetkem jednoho, nutně také jest majetkem druhého. A poněvadž Maria Panna byla pravou Matkou Kristovou, musil také sv. Josef, pravý její manžel, míti podíl na jeho otcovství, vylučujícím ovšem každé tělesné spojení".[1])

Podobným způsobem vysvětlují manželství sv. Josefa také ss. Otcové, jako na př. sv. Augustin, jenž tvrdí, že manželství Panny Marie a sv. Josefa nepohřešovalo potomstva. Ale nemělo by ho, kdyby byl Kristus jen podle mínění svých vrstevníků, nikoliv však také v jistém věcném smyslu Synem Josefovým.[2]) A proto se táže: „Snad proto nebyl sv. Josef otcem Kristovým, že Maria bez tělesné žádostivosti porodila Syna svého? Na to ať cudná mysl křesťanská ani nepomyslí... Poněvadž bylo mezi nimi pravé a zcela neporušené manželství, proč by nemohl manžel za Syna přijati toho, kterého manželka čistě porodila?" A pak pokračuje: „Pak-li sv. Josefa vyloučíme z rodokmene Kristova a jen Pannu Marii do něho zařadíme, pak nám řekne (sv. Josef): „Proč jste mne z něho odstranili..." Pak-li mu odpovíme: „Poněvadž jsi tělesně nezplodil Syna Božího?" pak on sám se nás otáže: „Což Blahoslavená Panna porodila pouhým tělesným konem Syna svého?" A proto co Duch Sv. v ní způsobil, pro oba způsobil... Tak Duch Sv., jehož zastíněním Blahosl. Panna porodila Syna Božího, způsobil, že se také jejímu manželu narodil".[3])

A velmi případně praví sv. Tomáš, že sv. Josef není toliko adoptivním otcem Krista Pána. Neboť pravé a skutečné manželství, jaké uzavřel s Marií Pannou, nesměřuje jenom k dítěti přisvojenému (adoptivnímu), nýbrž k dítěti přirozenému. Kristus však byl přirozeným Synem Blahoslavené Marie Panny a proto i sv. Josef byl vlastním a skutečným otcem, jeho i když nebyl jeho otcem tělesným.[4])

Manželství jeho s Blahoslavenou Pannou bylo podle odvěčného úradku Božího určeno jen pro vtělení Syna Božího. Toť první a poslední účel jeho. Neb Syn Boží nemohl se státi člověkem jen z Panny, která ho počala a porodila sice v pra-

[1]) Disput. 8, sect. 1, n. 4.
[2]) De nupt. et conc. lib. 1, cap. 11, n. 12.
[3]) Serm. 51, cap. 15, n. 25 sqq.; cap. 20, n. 30.
[4]) IV. Dist. 30 ad. 2. 2. ad 4.

vém manželství, ale beze vší tělesné součinnosti mužovy, pouhou všemohoucí působností Ducha Sv.

Z toho plyne, že sv. Josef byl nejen pěstounem, nýbrž i zákonitým otcem Kristovým. Než toto zákonité otcovství nezáleželo toliko ve vnějším poměru, nýbrž ve vnitřním svazku, který poutal sv. Josefa ke Kristu Pánu. A svazek tento byl podobný poměru, v jakém stála Matka Boží k Synu svému. Sv. Josef byl přiměřeně ku své důstojnosti jako pěstoun a zákonitý otec Kristův povznesen do tak vysokého stavu posvěcující milosti a ostatních nadpřirozených ctností, že žádná jiná stvořená bytost mimo Matku Boží tou měrou nejevila na sobě boholidského života Kristova, jako sv. Josef. A proto povznesen s Kristem a jeho Božskou Matkou nade všecko tvorstvo. Ačkoliv jeho důstojnost nerovná se důstojnosti jeho nebeské choti, přece se k ní ze všech stvořených bytostí, lidí a andělů, nejvíce přibližuje a jí se podobá.

Proto náš Katechismus, který na otázku: „Má-li Ježíš Kristus jako člověk otce", odpovídá: „Ježíš Kristus jako člověk nemá otce; Josef, ženich Panny Marie, byl jen pěstounem Ježíše Krista", nevystihuje plně poměru sv. Josefa k Blahoslavené Panně a ku Kristu Pánu. Sv. Josef nebyl toliko ženichem, nýbrž pravým manželem Marie Panny a nebyl pouhým pěstounem, nýbrž také zákonitým otcem Ježíše Krista.

§ 146.

Sv. Josef vykonával naproti Kristu Pánu jak otcovská práva, tak i povinnosti.

a) Písmo sv. připisuje sv. Josefu zcela zřejmě otcovskou autoritu, což plyne již z rozkazu andělova, aby vtělenému Synu Božímu dal jméno Ježíš. Neboť určovati jméno novorozenému dítěti bylo a jest dosud právem rodičů, otce a matky. Ačkoliv anděl Gabriel již Blahoslavené Panně z rozkazu Božího přikázal, aby dala Synu, kterého sestoupením Ducha Sv. porodí, jméno Ježiš,[1]) přece ještě tento rozkaz také sv. Josefu opakoval,[2]) čímž dal na jevo, že sv. Josefu přísluší naproti Božskému dítku táž zákonitá moc, jako jeho Božské Matce, ano v jistém smyslu ještě větší, poněvadž muž jest podle ustavení Božího nejen hlavou a zástupcem ženy, nýbrž i celé rodiny ve všech rodinných jakož i právních záležitostech. Proto také anděl Páně, když král Herodes usiloval o bezživotí novorozeného Spasitele, neporučil Blahoslavené Panně, nýbrž sv. Josefu, aby vstal, vzal dítě i matku jeho a spasil je útěkem do Egypta, a když nebezpečí pominulo, rovněž nepřikázal Matce Kristově, nýbrž opět sv. Josefu, aby opustil Egypt a vrátil se do své otčiny v zemi israelské. A když

[1]) Luk. 1, 31
[2]) Mat. 1, 21.

Božské pachole po pouti jerusalémské zůstalo bez vědomí rodičů v Jerusalémě, a když pak ho rodiče po třídenním marném hledání nalezli v jerusalémském chrámě, kde sedě mezi učiteli poslouchaje a otazuje se jich, tu Matka jeho nejen jménem svým, nýbrž i jménem Josefovým projevila mu společný bol slovy: „Synu, proč jsi nám tak učinil. Hle, otec tvůj a já s bolestí hledali jsme tebe“.[1]) Slova tato měl vlastně k němu promluviti sv. Josef jako otec jeho, ale jsa si vědom, že není jeho přirozeným otcem, a že proto nemá práva projeviti Kristu svůj bol nad jeho jednáním, ponechal ze svaté bázně a úcty k Božskému dítku Blahoslavené Panně tento úkol, která jej pak jménem obou vykonala. Ačkoliv v této episodě života Krista Pána ustupuje sv. Josef na prvý pohled do pozadí, ponechávaje svá otcovská práva své přesvaté manželce, Blahoslavená Panna sama dává těmto právům jeho výraz tak jasnými a určitými slovy, že nemůže býti o jeho otcovské autoritě naproti vtělenému Synu Božímu ani nejmenší pochybnosti. A že Kristus sám tuto otcovskou autoritu sv. Josefa plně uznával, plyne zcela jasně ze slov sv. Lukáše, když o Božském pacholeti po návratu z pouti jerusalémské praví, „že přišel do Nazaretu a byl jim, totiž sv. Josefu a Marii, Panně poddán“.[2]) Byl-li však oběma rodičům poddán, pak měli také oba, tedy nejen Matka jeho, nýbrž i sv. Josef, právo mu poroučeti, a toto právo měl sv. Josef jako hlava rodiny v jistém smyslu ještě před Blahoslavenou Pannou.

Ve slovech sv. Lukáše: „a byl jim poddán“ jest vyjádřena předně nekonečná pokora Syna Božího, jenž nejen jako člověk byl ve všem poddán své Božské Matce, nýbrž také sv. Josefu a to nejen jako svému pěstounu, nýbrž také jako svému zákonitému otci, ale také vysoká důstojnost obou jeho rodičů jak se strany sv. Josefa dále ještě obšírněji dokážeme.

b) Ale sv. Josef vzal jako zákonitý otec Kristův a pravý manžel Blahoslavené Panny na sebe povinnost, býti ochráncem a živitelem jak Syna tak i manželky své. Proto ho nazýváme pěstounem Kristovým a ochráncem Marie Panny. Těmito tituly jest vyjádřen životní úkol Josefův. A tento úkol byl jak naproti Kristu, tak naproti jeho manželce nad všecky naše pojmy důležitý. Neboť plněním tohoto dvojího úkolu spolupůsobil podobně jako Blahoslavená Panna k našemu vykoupení. Tím že Krista Pána živil, vychovával a střežil všech nebezpečí hrozících jeho životu, připravil jak objektivně, tak i subjektivně obět, kterou Kristus Pán na kříži Otci nebeskému učinil zadost za hříchy naše. Ale sv. Josef měl také podíl i na samé oběti, kterou Blahoslavená Panna spolupůsobila k našemu vykoupení. Albert Veliký nazývá ho proto „Patronum virginis“. Neboť střežil jejího dobrého jména a její dobré pověsti dříve ještě, než byl andělem

[1]) Luk. 2, 48.
[2]) Luk. 2, 51.

poučen o jejím zázračném početí Syna Božího. Nechtěje jí v lehkost uvésti, mínil ji tajně opustiti. Ale mnohem ještě účinněji a laskavěji o ni pečoval, když mu anděl Páně odhalil tajemství jejího Božského Mateřství slovy: Josefe, synu Davidův, neboj se přijati manželku svou: neboť co jest v ní zplozeno, z Ducha Svatého jest".[1]) Od tohoto okamžiku přijal ji za nerozlučnou družku života svého a stal se svědkem jejího ustavičného panenství proti všem pomluvám, kterými budoucí kacíři kalili lesk její naprosté čistoty. Tím prokázal neocenitelných služeb nejen jí, nýbrž i vtělenému Synu Božímu. Neboť podezíravá domněnka jeho vrstevníků, že pochází z lože nemanželského, byla by mařila celé dílo vykupitelské. A proto bylo zcela přirozeno, že Blahoslavená Panna byla mu za tyto služby nekonečně vděčna, a z vděčnosti mu věnovala celé své panenské srdce, tuto svatyni Ducha Sv., a s tímto srdcem také nejsvětější plod jeho, Ježíše Krista. Pro manželství a skrze manželství, které uzavřel s Blahoslavenou Pannou, obdařil ho Bůh nejvznešenějšími a nejdražšími dary, kterých mu mohl uštědřiti, věnovav mu Syna svého za Syna jeho a Božskou rodičku jeho za manželku jeho. Blaho a štěstí, kterým tyto nebeské dary naplňovaly srdce jeho, můžeme jen poněkud tušiti, vystihnouti ho aspoň zde na světě nedovedeme.

§ 147.

O milostech sv. Josefa.

Byli bohoslovci, kteří tvrdili, že sv. Josef byl podobně jako Blahoslavená Panna počat bez hříchu prvotního, jiní se zase domnívali, že byl od něho očištěn ještě v lůně mateřském, jako sv. Jan Křtitel a prorok Jeremiáš. Poněvadž však obě tyto domněnky nemají ani v Písmě sv. ani v Božské Tradici dostatečného důvodu, jest zajisté přisvědčiti většině ostatních theologů, kteří učí, že sv. Josef byl hříchu dědičného zbaven teprv posvěcením, kterého se mu při obřízce podobně jako ostatním Židům dostalo. Tolik však jest jisto, že sv. Josef, i když byl počat v hříchu prvopočátečném a v něm žil až do prvého svého ospravedlnění a posvěcení, byl prost všech pokušení nezřízené smyslnosti.

Podle mínění theologů měl sice vlohu či mohutnost této smyslnosti, avšak vloha tato byla v něm zvláštní milostí Boží tak vázána a v tomto smyslu také zcela překonána a přemožena, že svých účinů v něm nikdy nejevila, jak je jeví více méně u všech ostatních potomků Adamových (ovšem mimo Blahoslavenou Pannu). A poněvadž nebyl podroben pokušení nezřízené smyslnosti, neposkvrnil se po celý život svůj žádným hříchem, ani těžkým ani všedním. V této příčině podobal se život jeho

[1]) Mat. 1, 20.

životu jeho nebeské choti. A poněvadž „jen do duše zlovolné“, jak praví Duch sv., „nevstupuje moudrost a nesídlí v těle podrobeném hříchům“,[1]) proto nebylo také v duši sv. Josefa ani nejmenší překážky, která by byla jakýmkoliv způsobem bránila přijetí milostí, kterých jeho poměr k Matce Boží a ku Kristu žádal.

Jak theologové vesměs učí, a jak z věci samé zcela přirozeně plyne, uděluje Bůh každému člověku takové míry nebeských milostí a darů, jaké žádá úřad, ku kterému ho buď řádně neb mimořádně vyvolil. Sv. Tomáš vyjadřuje tuto pravdu slovy jak stručnými, tak jasnými a význačnými, když praví: „Quos Deus ad aliquid elegit, ita praeparat et disponit, ut ad illud, ad quod eliguntur, inveniantur idonei“ (Bůh osoby, které k něčemu vyvolil, tak připravuje a zřizuje, aby byli schopni vykonati to, k čemu byli vyvoleni).[2])

Že sv. Josef byl hojnějšími milostmi a dary nebeskými obdařen, než všichni ostatní lidé, žádala již důstojnost jak Blahoslavené Panny, tak i Syna Božího. Křesťanský cit nesnese myšlenky, že by mohl ten, jehož Bůh od věčnosti určil za muže, strážce a ochránce Panny nejčistší a za pěstouna a zákonitého otce samého Syna svého, býti podroben nějaké skvrně hříchu, a že by nebyl ozdoben všemi nebeskými milostmi přiměřenými této své důstojnosti a při tom také nezbytně potřebnými k plnění všech povinností, které mu jeho důstojnost manželská vzhledem k Panně Marii a otcovské vzhledem k Synu Božímu ukládala. Vždyť touto důstojností vstoupil v nejtěsnější a při tom nejdůvěrnější a nejvroucnější vztah k Matce Boží a Božskému Synu jejímu. A má-li všeobecnou platnost zásada, jak učí sv. Tomáš a po něm všichni theologové, čím blíže kdo přistupuje k pramenu milostí, že z něho nutně také bohatěji a hojněji tuto milost čerpá, pak jest také nutně předpokládati, že mimo Blahoslavenou Pannu nebyla žádná bytost lidská tak omilostěna, jako sv. Josef. Samo Písmo sv. vydává mu svědectví, že byl spravedlivý.[3]) A sv. Josef plnil všecky své povinnosti tak dokonale a vzorně, že po celý život svůj, obzvláště však od okamžiku, ve kterém se stal manželem Blahoslavené Panny, věrně spolupůsobil se všemi skutkovými milostmi, kterých se mu k plnění těchto povinností od Boha v nejhojnější míře dostávalo. A proto také po celý život svůj stav své milosti posvěcující stále rozmnožoval a tím se stával také stále dokonalejším, spravedlivějším a světějším. Neboť ten, jak praví sv. Pavel, jenž dává sémě rozsévači a chléb k jídlu, poskytne také a rozmnoží sémě toto a dá vzrůst plodům spravedlnosti jeho.[4])

---

[1]) Moudr. 1, 4.
[2]) III. Quaest. 27, art. 4.
[3]) Mat. 1, 19.
[4]) II. Kor. 9, 10.

Mimo vnitřní milosti, kterými Bůh osvěcoval jeho rozum a nakloňoval jeho vůli ke skutkům jeho nadpřirozeného určení a povolání, působily k rozmnožení stavu jeho milosti posvěcující také tak zvané milosti zevnitřní (gratiae externae), a to hlavně jeho milostiplné obcování s Blahoslavenou Pannou a s Božským Synem jejím, těmito nebeskými vzory vší nadpřirozené svatosti a spravedlnosti. Jaký přemocný vliv mělo na jeho svatost manželské spolužití s Matkou Boží, naznačuje samo Písmo sv., když praví: „Kdo nalezne ženu dobrou, nalezne věc dobrou“.[1]) A nad Marii nebylo a nebude ženy lepší, dokonalejší a světější. Vždyť v Marii dal nám Bůh ideál ženy nedostižný, který vylévá na lidské pokolení bez ustání plným tokem požehnání všech nebeských ctností. A tento ideál povznášel sv. Josefa nebeským kouzlem svým k výši samého života Božského.

A ještě větší kouzlo měl na jeho život sám Syn Boží, o něhož jako pravý otec po celý život jeho až do své smrti pečoval. A maje v něm stále před zraky svými Boha vtěleného, tonul takořka v nebeském lesku všech jeho Božských ctností a snažil se, jak jen mohl, tyto ctnosti také ve svém životě pořád více vytvářeti a také se Kristu samému připodobňovati.

Podle nauky theologů lze v milostiplném životě sv. Josefa rozeznávati pět momentů čili stupňů. 1. stupeň zaujal, když v okamžiku, ve kterém dospěl do rozumu, se Bohu a jeho službě celý věnoval a zasvětil;[2]) 2. když uzavřel s Pannou nejsvětější pravý svazek manželský; 3. když byl andělem poučen o tajemství Božského Mateřství své nebeské choti, a když na jeho rozkaz „přijal manželku svou;“[3]) 4. když novorozeného Syna Božího ponejprv vzal na lokty své, a 5. když při své smrti v jeho objeti a v objetí své nebeské choti svou svatou duši odevzdal do rukou Božích.[4]) A svatost všech skutků jeho zvýšovala po všechny dni pozemského života jeho nejvroucnější láska k Bohu, k Božskému Synu jeho člověkem učiněnému a k Božské Matce jeho, s jakou všecky povinnosti naproti nim plnil, tak že o něm v plné míře platí slova knihy Přísloví: „Kdežto stezka spravedlivých jest jako zora, jež vychází a roste až do dne bílého“.[5])

§ 148.

O ctnostech sv. Josefa.

Samo Písmo sv. nazývá sv. Josefa spravedlivým, jak píše sv. Matouš: „Josef pak, muž její, jsa spravedlivý atd.“[6]) Spravedlnosti, kterou sv. evangelista sv. Josefu připisuje, možno

[1]) Přísl. 18, 22.
[2]) Sv. Tom. I.—II., qu. 89, art. 6, ad 3.
[3]) Mat. 1, 24.
[4]) Cf. Lépicier, l. c. p. 165 sq.
[5]) 4, 18.
[6]) 1, 19.

rozuměti ve dvojím smyslu: předně ve smyslu vlastním, ve kterém znamená zvláštní ctnost, jež záleží v trvalé náklonnosti, dávati každému, co jeho jest. Pak znamená ve smyslu širším soubor všech ctností, kterými má býti člověk podle stavu a povolání svého ozdoben, aby život jeho byl přiměřen vůli Boží. Spravedlnost v tomto širším smyslu záleží v úplné harmonii smyslných mohutností lidských s mohutnostmi duchovými: rozumem a vůlí a mohutností těchto s vůlí Boží. Tato spravedlnost zahrnuje v sobě nejen milost posvěcující připodobňující podstatu duše lidské podstatě Boží, nýbrž i různé ctnosti zdokonalující a povznášející duševní mohutnosti člověka rozumu a vůle, aby nabyl schopnosti konati skutky nadpřirozeně dobré, dopomáhající k životu věčnému. V tomto smyslu neliší se spravedlnost od svatosti.

Že sv. Josef byl muž spravedlivý a svatý ozdobený všemi ctnostmi, jichž na něm jeho vznešený poměr k Matce Boží a ku Kristu Pánu žádal, učí theologové obecně za souhlasu samé Církve sv. Tak píše sv. Jan Zlatoústý: „Josef, muž její, jsa spravedlivý: Svatý Matouš nazývá jej spravedlivým, poněvadž všemi ctnostmi byl ozdoben, neboť spravedlnost znamená všecky ctnosti. A v tomto smyslu rozumí Písmo svaté spravedlnosti, kdykoliv praví o někom, že jest muž spravedlivý neb pravdomluvný“.[1]) A podobně sv. Bernard: „Maria byla zasnoubena Josefu, čili lépe, jak praví evangelista, muži, jemuž jméno bylo Josef. „Virum nominat, non quia maritus, sed quod homo virtutis“.[2])

Abychom si učinili o spravedlnosti a svatosti sv. Josefa aspoň přibližný pojem, jest nám podati důkaz, že byl ozdoben *a)* nejen ctnostmi bohoslovnými, nýbrž i *b)* mravními.

a) Sv. Josef vynikal ctností 1. víry, 2. naděje a 3. lásky.

1. Víra jest základ a kořen veškerého nadpřirozeného života lidského, jak praví Tridentinum: „fides est, initium, fundamentum et radix omnis justificationis“,[3]) neboť bez víry, jak praví sv. Pavel, jest nemožno líbiti se Bohu.[4])

Písmo sv. vydává živé víře sv. Josefa slavné svědectví. Neboť jakmile byl andělem poučen, že jeho pochybnosti o svatosti jeho nebeské manželky jsou bezpodstatné, ihned jeho rozkazu vyhověl a přijal ji beze všech dalších rozpaků v trvalou manželskou společnost. Netázal se, jak to možno, ani jaké povinnosti mu Božské Mateřství manželky jeho bude ukládati, nýbrž ihned bez odkladu vykonal, co mu bylo poručeno.

[1]) Hom. 4, in Math. cap. 3.
[2]) Hom. 2, in Missus. Opp. Tom. 2, p. 11.
[3]) Sess. VI., cap. 8.
[4]) Žid. 11, 6.

Jak jinak se zachoval Zachariáš, když mu anděl zvěstoval, že manželka jeho Alžběta mu porodí syna, jenž bude velký před Pánem Bohem.[1]) Žádal od anděla na důkaz pravdivosti slibu jeho nějakého zázračného znamení. Nevěřil, že by ve věku, ve kterém jak on, tak i manželka jeho již pokročili, mohlo manželství jejich býti požehnáno synem, jak anděl jménem Božím mu sliboval. — Ačkoliv tajemství vtělení Syna Božího z Marie Panny nevýslovně převyšovalo zázračné početí sv. Jana, přece sv. Josef podobně jako Blahoslavená Panna ihned uvěřil slovům andělovým netázav se, jak jest možno, aby syn Boží stal se ze ženy člověkem. Proto o něm ještě větší měrou platí slova sv. Pavla, kterými velebí víru Abrahamovu: „Uvěřil Abraham a bylo mu počteno ke spravedlnosti“.[2])

Víra sv. Josefa ještě více zazářila, když spatřil Krista narozeného ležeti v jeslích. Všichni potomci Davidovi, kteří připutovali do Betléma, aby na rozkaz Augustův dali zapsati jména svá do listin popisných, nalezli přístřeší buď v tamnějších hostincích aneb v soukromých rodinách. Jen Syn Boží musil se hned v prvém okamžiku svého příchodu na tento svět ubytovati v špinavé stáji. A přece sv. Josef věřil v Božství jeho a klaněl se jemu, jak Církev sv. pěje: „Tu Redemptorem stabulo jacentem, quem chorus vatum cecinit adfuturum, aspicis gaudens, humilisque natum Numen adoras“. (Ty patříš s radostí na Vykupitele, ležícího ve stáji, jehož příští opěvoval sbor věštců, a v pokoře se klaníš narozenému Bohu).[3])

Neméně zářně dokázal sv. Josef svou víru, když na rozkaz Boží za temné noci opustil své lože a nastoupil na záchranu Božského dítěte před úklady Herodovými dalekou cestu do Egypta. Což neměl Bůh jiného prostředku, aby Božské dítě před Herodem ukryl? Musil mu nařiditi útěk až do dalekého pohanského Egypta? Nalezne tam práci, aby mohl výživu jemu, jeho Božské Matce a sobě samému opatřiti? Což jest na ochranu z jednoho nebezpečí vydávati Božské dítě a jeho Matku druhému nebezpečí, jež mu na obtížné cestě ohrožované snad i dravou zvěří hrozí?

Avšak sv. Josef nedal vzniku těmto a podobným myšlenkám v srdci svém, nýbrž vstal a jak mu bylo Bohem poručeno, vydal se na cestu a zůstal v Egyptě tak dlouho, až nebezpečí pro Božské dítě minulo a andělem mu přikázáno, aby se zase vrátil do vlasti své. A ačkoliv Božské dítě ve všem se podobalo každému jinému dítěti majíc všecky jeho slabosti a potřeby, přece nikdy ve svém naprostém přesvědčení nekolísal, že toto slabé pachole jest nejen pravý člověk, nýbrž také pravý Bůh, druhá Božská osoba v Nejsvětější Trojici.

[1]) Luk. 1.
[2]) Řím. 4, 3.
[3]) Fest. Patroc. S. Joseph. Hymn. ad Laud.

2. Naděje sv. Josefa.

Božská ctnost naděje má za předmět dobro budoucí, možné sice, ale k dosažení obtížné. A dobro toto jest dvojí, jednak záleží ve věčné blaženosti, jednak v prostředcích k dosažení této blaženosti potřebných. A obojího tohoto dobra jest Bůh sám jediným předmětem. Jen stanovisko jest tu různé. Pokud se kojíme nadějí dosíci života věčného, jest Bůh účelnou příčinou, k níž všechen náš život jako k poslednímu cíli a účelu směřuje. Pokud však od Boha důvěrně očekáváme nadpřirozenou pomoc k dosažení nebeské spásy, máme na zřeteli Boha jakožto dobrotivého dárce, čili jako účinkující příčinu všech nebeských milostí a darů, kterých jest nám k dosažení života nezbytně potřebí. A poněvadž jen vírou poznáváme Boha jako účelnou a účinkující příčinu naší věčné spásy a prostředků k ní potřebných, proto naděje předpokládá nutně theologickou ctnost víry, v niž jako ve svém zdroji a semeni jest již zahrnuta a obsažena. Tu máme hlavně na zřeteli tak zvanou „Fidem formatam“, jak praví bohoslovci, a tedy víru živou, oživenou theologickou láskou, a nikoliv „Fidem informem“, o které praví apoštol, že „i zlí duchové věří, ale třesou se“.[1])

Že sv. Josef spojoval s živou vírou také pevnou naději, že mu Bůh neodepře mimořádné nebeské pomoci k obtížnému úkolu, kterýž mu byl svěřil, plyne již a priori z důstojnosti, k níž ho Bůh jako choť Matky Boží a pěstouna a zákonitého otce svého Božského Syna povolal. Neboť sv. Josef jsa si této důstojnosti vědom, byl zajisté také přesvědčen, že ho Bůh ve své nevystihlé dobrotě a moudrosti opatří všemi nadpřirozenými milostmi, a tak ho uschopní vyplniti všechny povinnosti, které mu tato důstojnost ukládala, a že tak doplní, čeho se mu a jeho přirozenosti za tím účelem nedostávalo.

Že však sv. Josef skutečně všechnu svoji naději skládal jedině na Boha a jeho nadpřirozenou pomoc a posilu, plyne také ze všech rysů, které nám ss. evangelisté o jeho životě nakreslili. Ačkoliv tyto kresby obsahují abychom tak řekli, jen nejkrajnější obrysy jeho života, přece z nich buď přímě neb nepřímě září nebeským leskem všecky jeho ctnosti. To platí také o jeho naději.

Jak si samolibě nezakládal na mnohých Božských milostech a výsadách, kterými ho Bůh pro jeho vznešený poměr k Matce Boží a k jejímu Božskému Synu přede všemi syny lidskými vyznamenal, tak také nikdy ve všech svých křížích a strastech, kterými ho Bůh od jeho zasnoubení až do konce života tak často navštěvoval, na mysli neklesal a nemalomyslněl. Vždy skalopevně důvěřoval v nadpřirozenou pomoc toho, jenž ho tak nesnadným úkolem pověřil. A proto mohl o sobě mnohem větším právem opakovati slova, kterými královský pěvec ve svém soužení v sobě vzbuzoval důvěru v pomoc a posilu Božskou: „V tebe Hospo-

[1]) Jak. 2. 19.

dine doufám, nedej mi zahanbenu býti na věky... Neboť síla má a útočiště mé jsi ty, a pro jméno své povedeš mne a nakrmíš mne... Já v Hospodina skládám naději: plesati a veseliti se budu v milosrdenství tvém. Neboť vzezřel jsi k ponížení mému a vysvobodil jsi z nouze duši mou".[1]) A z naděje této čerpal ve všech strastných okolnostech života vždy novou posilu k věrnému plnění všech povinností, které mu Bůh uložil jak vzhledem k jeho nebeské choti, tak i k vtělenému Synu svému.

3. Láska sv. Josefa.

Vrcholem bohoslovných ctností jest láska, bez které jak víra, tak naděje jest ctností mrtvou. Zářil-li sv. patriarcha živou vírou a pevnou nadějí, co jest teprv říci o jeho lásce? Ačkoliv víra i naděje mají za poslední předmět samého Boha, přece k tomuto předmětu směřují zcela jinak, než láska. Obě tyto ctnosti nedotýkají se Boha v jeho vnitřní podstatě a bytnosti, nýbrž vztahují se k tomu, co z této podstaty teprv plyne: víra záleží v poznání a uznání Boha jako podstatné pravdy a naděje směřuje k dosažení Boha jako naprostého dobra a prostředků k tomuto dosažení potřebných, kdežto láskou objímá rozumná bytost Boha, jak sám v sobě jest, a proto jest láska ctností vyšší, dokonalejší a důstojnější, než obě předešlé ctnosti bohoslovné, jak praví apoštol: „Nyní trvají víra, naděje, láska, tyto tři, ale větší z nich je láska".[2])

Láska má tři stupně: na prvním stojí začátečníci (incipientes), kteří se vynasnažují vystříhati se všech hříchů a odpírati žádostem lásce protivným. Druhý stupeň náleží pokročilým (proficientibus), kteří vším úsilím se cvičí v konání ctností, obzvláště těch, kterých na nich stav a povolání žádá. Konečně třetí stupeň jest vlastní těm, kteří ve slávě požívají již nebeské blaženosti (perfecti et beati).

Není pochybnosti, že sv. Josef po celý život svůj bohoslovnou lásku v srdci svém svědomitým plněním povinností povolání svého pořád více rozněcoval. Vždyť hlavně od zasnoubení s Marií Pannou a od poznání jejího Božského Mateřství nemyslil na nic jiného, nic jiného nechtěl, než aby co nejsvědomitěji plnil povinnosti Bohem sobě uložené a tak se s Bohem samým pořád těsněji a vroucněji spojoval.[3]) Jak prospíval po celý život v milosti posvěcující, tak pronikala pořád více Božská láska celou jeho duši řídíc, povznášejíc a zdokonalujíc každou jeho myšlenku, každý úmysl, každý skutek. Sv. Josef žil již zde na zemi podobně jako Blahoslavená Panna, více život andělský, než lidský. Duší svou byl v Boha zcela ponořen a z lásky k němu konal vše, čeho povinnost za každé okolnosti na něm žádala.

[1]) Žalm 30, 2, 4, 78.
[2]) I Kor. 13, 13.
[3]) Cf. sv. Tom. II.—II. qu. 24 art. 8. ad 9

Že jak Blahoslavená Panna, tak i sv. Josef stále v milosti posvěcující prospívali, plyne nutně z nebeského kouzla, jakým na ně život Krista Pána působil. Ačkoliv vnitřní dokonalost a svatost života Kristova nebyla rozmnožení a zvýšení schopna, praví přece o Kristu sv. Lukáš, že po návratu z pouti jerusalémské „prospíval moudrostí a věkem a milostí u Boha a u lidí“,[1]) t. j., že podle tělesného vývoje a vzrůstu svého tělesného života přiměřeně jevil také zevně svou Božskou moudrost a milost, v níž jest již také láska nutně zahrnuta. A Božská moudrost a láska, kterou Kristus především v rodinném kruhu v Nazaretě své Matce a svému otcovskému pěstounu na jevo dával, rozehřívala a rozněcovala pořád vroucněji a vřeleji srdce jejich. Vždyť každé slovo, každý pohyb, každý čin, každá práce Kristova dýchala lásku k Bohu a k lidem, a mezi lidmi na prvém místě k jeho Božské Matce a k sv. Josefu. A poněvadž láska budí v každém dobrém srdci lidském zase lásku, jíž hledí jak jen může splatiti a odměniti lásku osoby je milující, proto srdce Blahoslavené Panny a jejího ženicha plálo stále vřelejší a vroucnější láskou ku vtělenému Synu Božímu a připodobňovalo a přizpůsobovalo se Božskému Srdci jeho.

Velebné krásy lásky sv. Josefa ke Kristu Pánu a Blahoslavené Panně nedovedeme výstižně pochopiti a si představiti. Nicméně pokládáme za svou povinnost, utvořiti si o ní aspoň přibližný pojem. Neboť ve svaté rodině Nazaretské a jejích jednotlivých členech dal Bůh veškerému lidskému pokolení, každému stavu a věku jeho, nebeský vzor života křesťanského za tím účelem, abychom podle tohoto vzoru hleděli také svůj život ve všech směrech a projevech jeho zařídit a uspořádati. Abychom však této vůli Boží vyhověli, musíme tento vzor, pokud naše slabost stačí, znáti. Jen tak můžeme jej ve svém životě napodobovati a vytvářeti. Vždyť „ignoti nulla cupido“.

O předmětech lásky sv. Josefa.

Podle sv. Augustina jest nám čtyři věci milovati: jedna jest nad námi, a tím jest Bůh; druhou jsme my sami; třetí jest vedle nás a tou jest náš bližní a čtvrtá jest pod námi a tou jest naše tělo a dobra tělesná, kterých tělo naše potřebuje. Zde jest nám přihlížeti hlavně k prvému a třetímu předmětu k němuž láska naše směřuje, k Bohu a k bližnímu, poněvadž tato dvojí láska jest mnohem obtížnější, než láska k nám samým a dobrům tělesným. Proto také Bůh jen tuto dvojí lásku nám zřejmě poroučí, když praví: „Milovati budeš Pána Boha svého z celého srdce svého a z celé duše své a ze vší mysli své. To jest největší a první přikázání. Druhé pak jest podobné jemu: Milovati budeš bližního svého jako sebe samého“.[2])

[1]) Luk. 2, 52.
[2]) Mat. 22, 37—39.

A proto praví také sv. Jan: „A toto přikázání máme od Boha, aby ten, kdo miluje, miloval též bratra svého".[1])

Poněvadž sv. Josef se stal zvláštní výsadou všemohoucí dobroty Boží nejen manželem Matky Boží, nýbrž i zákonitým otcem vtěleného Syna Božího, miloval jedním a týmže konem Boha a bližního. Obojí tato láska splývala v jeho srdci takořka v jednu lásku. A poněvadž jak Blahoslavená Panna, tak i Kristus mu stále dávali na jevo svou láskyplnou vděčnost za všecky služby, které jim, jak jen mohl, prokazoval, opětoval jejich důkazy lásky zase láskou. A tak stále jeho láska ku Kristu a Blahoslavené Panně více se rozněcovala, rostla a vroucněla.

Láska jest tím dokonalejší a záslužnější, čím více milující osoba zapomíná na sebe a má na zřeteli toliko dobro osoby milované. Ale tato nezištná láska jest pro osobu milovanou mocným podnětem, jí tuto lásku zase tak nezištně spláceti, jak nezištně se jí od osoby milující dostává. Milovánu býti, jak praví sv. Tomáš, nenáleží na prvém místě k podstatě lásky, nýbrž toliko milovati. Neboť mezi přáteli jen tu lásku ceníme, kterou druh druha miluje a při tom netouží po tom, aby od něho byl milován. Tuto nezištnou lásku prokazují hlavně matky svým dítkám, které milují i tentokráte, když jim splácejí jejich lásku hrubým nevděkem, ačkoliv je blaží láska, kterou jim dítky jejich mateřskou lásku splácejí.[2])

Z toho plyne, že i sv. Josef, ačkoliv ho jak Syn Boží, tak i Matka Boží vroucně milovali, v celém svém životě více se snažil, aby je sám miloval, než aby od nich byl milován, ačkoliv sobě byl vědom, čím vroucněji je bude milovati a svou lásku jim skutky projevovati, že tím něžnější lásku budou také jemu prokazovati.

Láska není pouhou blahovůlí záležející v konu vůle, kterým bližnímu nějakého blaha či dobra vroucně přejeme a toužebně žádáme. Milování, kterým se ctnost lásky jeví, nepřeje toliko dobra osobě milované, nýbrž zahrnuje v sobě také vzájemné spojení citů (affektů) obou osob, milující a milované, tak že osoba milující pokládá osobu milovanou za součást své vlastní bytnosti, a naopak. A proto každá z obou osob jest jednak osobou milující, ale jednak také osobou milovanou.[3]) A v tomto smyslu jest také rozuměti lásce, kterou sv. Josef choval k vtělenému Synu Božímu a jeho nebeské Matce. Poněvadž všecky slasti a strasti pokládal za slasti a strasti své, proto byl stále s nimi co nejtěsněji a nejvroucněji spojen. A poněvadž si byl vědom, že oba jsou svou důstojností před Bohem nevýslovně nad něho vyvýšeni, proto je miloval daleko něžněji, vroucněji a úsilovněji, než sama sebe. A co platí o milování, platí také

[1]) I. Jan 4, 21.
[2]) Cf. sv. Tom. II.—II. q., 27. art. 1.
[3]) Sv. Tom. l. c.

o ostatních účinech, které láska působí, jako jest radost, mír, milosrdnost, štědrost, almužna atd. Ve všech projevech těchto ctnosti byl sv. patriarcha stále za jedno s Blahoslavenou Pannou a jejím Božským Synem. Jako Matka Boží stále se zhlížela v životě Krista Pána a jeho nebeských ctnostech jako v nejzářnějším zrcadle svém, tak viděl sv. Josef jak v Kristu Pánu, tak i v Blahoslavené Panně nebesky zářící vzor života dokonalého a všech ctností jeho. Interpreti katoličtí se domnívají, že sv. Pavel, když v I. listu ke Korintským[1]) líčí nebeské vlastnosti lásky, nám v hlavních rysech nakreslil samu lásku Kristovu, tak jak mu ji Kristus sám zjevil a srdci jeho slabý pocit její nebeské krásy a slasti vštípil. A poněvadž sv. Josefu tato Božská láska Kristova po dlouhou řadu let svým nebeským kouzlem zářila, můžeme vším právem tvrditi, že mimo Blahoslavenou Pannu láska Kristova nenalezla v životě nejen žádného člověka, nýbrž ani v životě anděla tak dokonalého a krásného výrazu, jako v životě sv. Josefa. Vždyť i láska jeho byla shovívavá, dobrotivá, nikomu nezáviděla, se nechlubila, se nenadýmala, nebyla ctižadostivá, nehledala svého prospěchu, nikoho neroztrpčovala, nemyslila o zlém, neradovala se z nepravosti, nýbrž radovala se s pravdou, všecko snášela, všemu věřila, všeho se naděla, všecko přetrpěla.[2]) Jest sice pravda, že Písmo sv. těchto vlastností lásce sv. Josefa zvláště nepřipisuje, ale co o něm praví, tuto nebeskou lásku jeho nutně již předpokládá a v sobě zahrnuje. Byl-li sv. Josef muž spravedlivý, jak o něm sv. Matouš praví,[3]) pak měl v této spravedlivosti také Božskou ctnost lásky, která jest jejím nejvyšším vrcholem a nejkrásnějším výkvětem. Není-li bez lásky vůbec mravního života, pak vynikal sv. Josef touto ctností, mimo jeho svatou nevěstu, nade všecky bytosti stvořené jak na zemi, tak i na nebi. Jak vynikal nade všecky svou důstojností a milostí této důstojností přiměřenou, tak lesk a žár jeho lásky k Blahoslavené Panně a ke Kristu Pánu zastiňoval lásku každé jiné stvořené bytosti.

K tomu závěru nutí nás „analogia fidei“, podle které jest jak v organické soustavě nauky zjevené, tak i v povaze osob, kterým Bůh počátek a dovršení vykupitelského díla Kristova svěřil, doplniti všecky ty rysy, bez kterých by Zjevení Boží nebylo celkem přesně sčlánkovaným, a bez kterých by osoby k účasti v tomto vykupitelském díle předurčené nemohly vyplniti úkolu Bohem jim svěřeného.

b) Sv. Josef byl také zářným vzorem mravních ctností a mezi nimi hlavně čtyř hlavních či stěžejných: ctnosti 1. opatrnosti, 2. spravedlnosti, 3. statečnosti a 4. mírnosti. Ctnosti tyto slují hlavními či stěžejnými (virtutes cardinales), poněvadž jsou hlavou, v níž jiné ctnosti jsou již obsaženy, čili,

[1]) I. Kor. 13.
[2]) I. Kor. 13, 9 sqq.
[3]) 1, 19.

poněvadž jsou stěžejí, kolem níž mnohé jiné ctnosti se otáčejí. Jak známo, vidí Církev sv. v Josefu egyptském a jeho ctnostech předobraz života ženicha Blahoslavené Panny a jeho ctností.

Sv. Jan Zlatoústý, sv. Ambrož a Augustin více se podivují životu Josefa egyptského, než třem mládencům, kteří zůstali v peci ohnivé v Babyloně neporušeni. Kdežto těchto nedotkl se hmotný oheň, zůstal Josef čistý v ohni smyslnosti.

Všechny stežejné ctnosti konal mnohem dokonaleji sv. Josef, než Josef egyptský.

1. Předně konal ctnost opatrnosti. Ctnost tuto jevil obzvláště za tří různých okolností svého života. Předně když pozoroval těhotný stav své nebeské choti. Znaje její panenskou čistotu a nemoha s ní její těhotenství srovnati, chtěl ji tajně opustiti. Tak se chtěl jednak postarati o její čest, jednak také své svědomí uklidniti, neboť podle zákona Mojžíšova nebylo muži dovoleno podržeti v manželství ženu cizoložnou. Jinak se stal sám účastným jejího hříchu. Po druhé projevil ctnost tuto, když vraceje se na rozkaz Boží z Egypta do Galilee uslyšel, že Archelaus kraluje v Judsku místo otce svého Heroda. A teprv když andělským napomenutím byl zbaven všech obav, že již nehrozí nebezpečí Božskému dítěti, usadil se s ním a jeho Božskou Matkou v Nazaretě, aby se tak naplnilo, co předpověděno skrze proroky, že Messiáš Nazaretským bude slouti.[1]) A po třetí podal důkaz této ctnosti, když pachole Ježíš po pouti jerusalémské zůstalo bez vědomí rodičů ve městě tomto. Tu sv. Josef se zarmoucenou svou chotí hledali ho napřed mezi příbuznými a známými poutníky, a teprv když ho mezi nimi nenalezli, vrátili se do Jerusalema, hledajíce ho. A když ho teprv po třídenním marném úsilí nalezli v chrámě mezi učiteli, tu sv. Josef jsa si vědom, že nemá práva Božskému pacholeti projeviti svůj podiv nad jeho jednáním, kterým Matce své a jemu tolik trapných chvil způsobil, nepromluvil k němu ani slova, nýbrž ponechal jeho Božské Matce, aby dala výraz společnému jejich bolu nad jeho jim utajeným pobytem v městě Jerusalémě. A pro tuto ctnost praví o něm Církev sv., že ho „Bůh učinil pánem domu svého a knížetem veškerého majetku svého". (Constituit cum dominum domus suae et principem omnis possessionis suae).[2])

2. Sv. Josef byl také vzorem druhé stežejné ctnosti: spravedlnosti. Spravedlnost v tomto užším a vlastním smyslu jest, jak jsme již pravili, trvalou a stálou náklonností vůle, dávati každému, co jeho jest. Spravedlnost jest tedy mravní vlastností vůle, která ji nakloňuje, nehledati svého vlastního užitku a prospěchu, nýbrž opatřovati bližnímu vše, nač má právo a co proto jeho jest, i když toho nemá ještě v držení. Proto praví sv. Ambrož, že člověk spravedlivý nepřivlastňuje si cizího majetku a nepřihlíží

[1]) Mat. 2, 22 sq.
[2]) In offic. Patroc. S. Jos. versic. ad 1, Vesp.

k vlastnímu prospěchu, nýbrž dává každému, co jeho jest, aby tak zachoval dobro obecné.[1])

Ctnost tato jest po opatrnosti mezi všemi ostatními mravními ctnostmi ctností nejpřednější. Uvádí pořádek nejen do mohutností rozumu a vůle každého člověka, nýbrž tento pořádek udržuje také v poměru každého člověka k lidem jiným. Proto nazývá také Aristoteles ctnost tuto ctností nejskvělejší.[2])

Poněvadž sv. Josef plnil co nejvěrněji všecky své povinnosti, obzvláště ty, které mu jeho poměr k Blahoslavené Panně a k Božskému Spasiteli ukládal, jest jej pokládati za muže v každé příčině spravedlivého, což potvrzuje samo Písmo sv., nazývajíc jej spravedlivým vůbec. A poněvadž pokládal za svou svatou povinnost, každému dávati to, co jemu z jakéhokoliv mravního důvodu náleželo, proto až úzkostlivě usiloval, aby své přečisté choti ani v nejmenší příčině neukřivdil. Nemoha si vysvětliti příčiny jejího těhotenství, chtěl ji tajně opustiti. Tímto úmyslem dal na jevo ctnost spravedlnosti tak zářným způsobem, že jej Církev sv. jako muže spravedlivého velebí a nám za vzor dává. Neb v litanii k jeho úctě schválené a věřícím doporučené, vzývá jej hned po jeho důstojnosti, která mu náleží jako ženichu Marie Panny a pěstounu Krista Ježíše, jako muže spravedlivého. Jest nám tedy sv. Josef vzorem spravedlnosti, zářícím za všech okolností i nejchoulostivějších a nejobtížnějších života našeho. Dlouho přemýšlel, jak se má ku své nevěstě stavší se matkou zachovati a přece se nemohl rozhodnouti uskutečniti úmysl, který mu jediné ukazoval východiště z hrozných rozpaků, ve kterých se byl octl. A právě za to, že nejednal ukvapeně, nýbrž zrale uvažoval dříve všechny okolnosti, než se na svém úmyslu ustálil, odměnil ho Bůh zjevením tajůplné příčiny těhotenství jeho přesvaté choti.

A poněvadž sv. Josef po celý život až do své smrti plnil povinnosti, které mu Bůh k jeho přesvaté choti a k vtělenému Synu svému uložil, a dával jim tak co jejich bylo a čeho proto na něm mohli žádati, září nám v životě jeho mezi ostatními ctnostmi obzvláště ctnost spravedlnosti, jež jest základem všeho řádu rodinného, společenského a státního. A poněvadž v nynější společnosti lidské poměr mezi právem a povinností se stále jen ve prospěch jisté části lidstva utváří a tím základ společenské spravedlnosti z dola a svrchu se pořád více podkopává, hrozí všeobecný rozklad všech společenských poměrů nynějšímu lidstvu neodvratnou záhubou.

Jelikož ctnost spravedlnosti ukládá člověku jiné povinnosti naproti Bohu, a jiné naproti rodině, vlasti a osobám v důstojnostech postavených, nabývá různých tvarů, které bohoslovci také různými jmény vyjadřují. Ctnost určující povinnosti člověka naproti Bohu, na-

[1]) De offic. l. 1, c. 24.
[2]) Cf. Sv. Tom. II.—II. qu. 120, art. 12.

zývají „virtutem religionis“ (ctností náboženství), naproti rodičům a vlasti „virtutem pietatis“ (ctností úcty) a naproti osobám v důstojnostech postavených „virtutem observantiae“ (ctností vážnosti),[1])

Ctností náboženství nazýváme ctnost každé bytosti rozumné vlastní, kterou Boha poznává a podle tohoto poznání mu vzdává povinnou úctu a chválu. Pravíme, že ctnost náboženství jest ctností každé rozumné bytosti vlastní. Neboť bytost, která Boha nepoznává a nectí, nejedná již jako bytost rozumná. Bytost taková se odvrátila od posledního cíle svého, se zvrhla a se snížila pod svou lidskou důstojnost a klesla hluboko pod němou tvář. Náboženství jest s lidskou přirozeností tak těsně spojené a srostlé, že měli úplně pravdu onino filosofové a theologové, kteří pojem člověka vyjadřovali slovy: „homo est animal religiosum“.

Ctnost náboženství zahrnuje v sobě dvojí stránku: vnitřní a zevnitřní. Vnitřní náboženství, v němž jest obsažena hlavní podstata náboženství, záleží v poznání a uznání Boha jako svrchované bytosti, jež jest naším prvním původem a posledním cílem. A poněvadž člověka jako bytost duchově-tělesnou již vlastní přirozenost nutká, aby myšlenky svého rozumu a city svého srdce dával přiměřenými zevnějšími kony smyslnými na jevo, musí také jeho vnitřní náboženství se jeviti přiměřenými zevnějšími kony, což se děje bohoslužbou a bohopoctou. Poněvadž jest Bůh nejvyšším Pánem všeho tvorstva, přináleží mu také naše neomezená služba, a poněvadž pro toto nejvyšší panství převyšuje svým majestátem (svou velebností) všecko tvorstvo, jest každý stvořený rozumný tvor zavázán, vzdávati mu nejvyšší čest a úctu. Nejvyšší službu Bohu patřičnou vyjadřují bohoslovci slovem: „latria“ (λατρεία), nejvyšší bohopoctu slovem „εὐσέβεια“ čili „θεοσέβεια“, čemuž není tak rozuměti, jako by „λάτρεια“ a „θεοσέβεια“ byly dva kony duše lidské, z nichž jedním vzdává člověk Bohu službu a druhým úctu. Jedním a týmž konem, praví sv. Tomáš, vzdává člověk Bohu jak službu tak i úctu, službu pro jeho svrchované panství, úctu pro jeho nekonečnou velebnost. A k jednomu neb druhému konu náleží každý jiný kon, kterým člověk Bohu náboženství dává na jevo. Buď jím projevuje svrchované panství Boží nad veškerým tvorstvem a svou naprostou na něm závislost, aneb vzdává mu neomezenou úctu pro jeho svrchovanou velebnost.[2]) Z toho patrno, že člověk, jak nyní říkáme, nábožensky založený, nesmí svých náboženských citů toliko ve svém nitru ukrývati, nýbrž že je musí také zevně úkony smyslnými vyjadřovati. Neboť člověk celý, tedy nejen

[1]) V našem českém jazyku nejsou ještě tyto názvy ustáleny. V latině lze mluviti de pietate erga Deum, ale také de pietate Dei erga rationalem creaturam, pak de pietate erga parentes et patriam. V češtině nemáme společného jména, jež by všechny tyto poměry a povinnosti z nich plynoucí vyjadřovalo. Proto nezbývá, než tyto ctnosti vyjadřovati zvláštními jmény.

[2]) Cf. Sv. Tom. II.—II. qu. 81. art. 3. ad 2.

podle duše, nýbrž i podle těla, závisí na Bohu a jest zavázán, podle obojí stránky lidské přirozenosti mu sloužiti a také podle obojí této stránky pro jeho nekonečný majestát mu vzdávati svrchovanou poctu. Proto náboženství nesmí záležeti výhradně jen v úkonech vnitřních ani výhradně zevnitřních. Náboženství jen zevnitřní není než farisejskou přetvářkou, která duše člověka nespojuje s Bohem, nýbrž spojení toto zevnějšími kony, o kterých duše neví, toliko předstírá. A náboženství, jež se skrývá toliko ve vnitřních úkonech duše lidské, v poznání, službě a úctě Boží, nespojuje celého člověka s Bohem, a proto není náboženstvím celým a úplným, jež nutně člověka pudí, by úkony a city náboženské, které duši a srdce jeho zaněcují a naplňují, také přiměřenými úkony zevnějšími dával Bohu na jevo.

Z rozboru pojmu náboženství bude snadno dokázati, že sv. Josef vynikal i touto ctností. Neboť Písmo sv. samo se zmiňuje v jeho životě o některých úkonech, které k ctnosti náboženství nutně náležejí. I když nenalezáme v něm žádné výslovné zmínky o modlitbě, kterou se sv. patriarcha ve všech svých potřebách na Boha o pomoc obracel, přece jest se vší jistotou předpokládati a za to míti, že vždy k modlitbě se utíkal, kdykoliv zvláštní pomoci Boží měl potřebí. Že se ve svých rozpacích a úzkostech, do jakých ho postřehnuté těhotenství jeho přečisté choti uvedlo, vysílal k Bohu vroucí modlitby, aby mu byl v této nejtěžší zkoušce jeho života rádcem a pomocníkem, můžeme se vší jistotou souditi z té okolnosti, že Bůh poslal k němu anděla svého, aby mu vysvětlil tajemství, kterého se nemohl domysliti, a udal mu povinnosti, které mu bude plniti jak k Blahoslavené Panně, tak i k Synu Božímu, který se z ní stane člověkem. Tak mu Bůh podal důkaz, že účin modlitby náležitými vlastnostmi opatřené, modlitby tedy, kterou koná člověk náležitě, nábožně, pokorně atd., jest neomylný. Modlitbu tu vyslyší Bůh, i kdyby měl za tím účelem vykonati zázrak, jakým vyplnil modlitbu sv. Josefa.

Mimo to projevil sv. Josef své náboženské smýšlení naproti Bohu všemi úkony, ku kterým Zákon Mojžíšův otce zavazoval. Ačkoliv věděl, že závaznost těchto úkonů nevztahuje se ku Kristu, v němž dosáhla svého konečného splnění a pozbyla proto také své další platnosti, přece se postaral o obřízku Božského dítěte a možná že ji sám na něm vykonal, dal mu jméno, jak mu bylo od anděla přikázáno. A když se Blahoslavené Panně naplnili dnové očisťování, doprovodil ji do chrámu jerusalemského, a obětoval za Božské pachole obět podle Zákona Mojžíšova předepsanou.

Že sv. Josef chodíval každoročně do Jerusaléma na slavnost velikonoční, praví výslovně sv. Lukáš. A tak plnil všecky předpisy, jež mu jako otci Zákon Mojžíšův ukládal, jednak aby nedával pohoršení Židům na těchto předpisech houževnatě lpějícím, jednak aby dal k nim na jevo svou úctu, věda že zůstanou v platnosti až do okamžiku, kdy Božský Spasitel svou smrtí a

z mrtvých vstáním ukončí Zákon starý a zahájí éru Zákona nového. A poněvadž ve všech těchto výkonech měl na zřeteli hlavně jen čest Boží, proto vyplnil eminentně to, co později Božský Spasitel všem lidem přikázal slovy: „Hledejte nejprve Království Božího a spravedlnosti jeho“.[1])

Sv. Josef plnil s největší svědomitostí a vroucností všecky povinnosti, které mu jednak ukládal Zákon Mojžíšův, jednak také jeho zvláštní Božské povolání za manžela Blahoslavené Panny a za pěstouna a zákonitého otce Syna Božího. A poněvadž mysl jeho byla při plnění těchto povinností s Bohem vždy co nejtěsněji spojena, byl veškeren život jeho takořka jediným a nepřetržitým úkonem bohosložebným, kterým přinášel Bohu život svůj a život své přečisté choti a vtěleného Syna Božího bez ustání za obět chvály, díků, smíru a prosby. A proto Církev sv. nám jej staví před oči jako vzor dokonalé zbožnosti a vyzývá nás, abychom se k němu jako k patronu milosti zbožnosti o tuto milost stále utíkali. Poněvadž se Srdcem Ježíšovým a se srdcem jeho Božské Matky nebylo žádné jiné srdce lidské tak vroucně a láskyplně spojeno, jako srdce sv. Josefa, září v něm a z něho všecky nebeské ctnosti tak mocným leskem, že se těmto ctnostem nedají ctnosti žádné jiné stvořené bytosti přirovnati. Sv. Josef jest nám proto nejen vzorem ctnosti náboženství (virtutis religionis), nýbrž také vzorem ctnosti zbožnosti (virtutis devotionis). Náboženství a zbožnost mezi sebou co nejtěsněji souvisí. Kdežto náboženstvím člověk vyznává, že na Bohu s metafysickou nutností visí, a tuto závislost projevuje zevnějšími úkony bohoslužby a bohopocty, činí z něho zbožnost takořka bytost z Boha, která celým životem, každou myšlenkou, každým citem, každým úmyslem a skutkem dává výraz naprostému přesvědčení, že jest boží, to je, že z Boha vyšel, že Bohu náleží a že následovně musí zase k Bohu jako k poslednímu cíli svému zpět se vrátiti. Náboženství má za předmět Boha a povinnosti, které člověku poměr k němu ukládá. Zbožnost má širší účel. Zbožný člověk plní nejen povinnosti k Bohu, nýbrž i povinnosti k sobě a k bližnímu. Tím však není řečeno, že ctnost náboženství má za předmět výlučně jen povinnosti k Bohu, a vylučuje ostatní povinnosti, které má člověk k sobě a k bližnímu. Neboť kdo Boha poznává, ctí, miluje a jemu slouží, plní pro Boha také povinnosti k sobě a k bližnímu. A proto ctnost náboženství zahrnuje v sobě již také ctnost zbožnosti. Zbožnost jest takořka účinem náboženství.

Jak vysokou ctností zbožnosti vynikal sv. Josef, o tom nám podává jasné svědectví každý rys, kterým nám ss. evangelisté jen některé děje z jeho života nakreslili. Podle souhlasné nauky ss. Otců a theologů učinil sv. Josef ještě před uzavřením manželského svazku s Blahoslavenou Pannou z popudu Božského slib

[1]) Mat. 6, 33.

ustavičné čistoty, ačkoliv nevěděl, k jakému úkolu ho Bůh od věčnosti určil a povolal. A slibem čistoty se k tomuto úkolu takořka připravil a uschopnil. A poněvadž byl očistěn ještě před užíváním rozumu od hříchu prvotného a ochráněn v pozdějším životě svém nejen každého osobního hříchu, nýbrž i každé nezřízené žádostivosti, která tak jak z hříchu pochází, k hříchu také nakloňuje a vede, proto plnil všecky své povinnosti k Bohu tak dokonale, jak jich mimo Matku Boží žádný jiný tvor neplnil. A s podobnou horlivostí a svědomitostí plnil také povinnosti k těm, které Bůh zvláštním způsobem svěřil jeho manželské a otcovské péči. O Blahoslavenou Pannu a Božského Syna jejího nemohl nad sv. Josefa nikdo na světě svědomitěji, něžněji, vroucněji a láskyplněji pečovati. A poněvadž plněním povinností k Bohu a k Matce Boží a k vtělenému Synu Božímu sám se stále zdokonaloval, posvěcoval a rostl v milosti, proto také plnil povinnosti k sobě samému, které hlavně ve zdokonalování vlastního náboženskо-mravního života záležejí.

Tak byl sv. Josef nejen sám na výsost zbožný, nýbrž dal nám v životě svém vznešený vzor, k němuž každý člověk, ať žije v jakémkoli stavu a povolání, má se pořád výše povznášeti a jemu se připodobňovati. Zbožnost sv. Josefa klade nám Církev sv. sama za vzor k následování, tím že ho prohlašuje za patrona všech stavů lidské společnosti, jak později ještě zevrubněji dokážeme. A vybízí-li nás, abychom se ve svém životě řídili jeho ctnostmi, a napomíná-li nás, abychom ve všech potřebách nejen tělesného, nýbrž i duševního života se k němu utíkali o jeho přímluvu, pak již tím dává výraz své víře, že sv. Josef všemi ctnostmi a mezi těmito také zvláštní zbožnosti byl ozdoben.

Poněvadž byl sv. Josef vynikal obzvláštní zbožností, vynikal také obzvláštní svatostí. Svatost zahrnuje v sobě dva momenty: Bytost svatá musí býti předně beze vší poskvrny hříchu, a mimo to musí býti v dobrém tak utvrzena, že celým svým životem směřuje k Bohu, k zdroji a cíli všeho dobra a z tohoto směru nevybočuje ani na pravo ani na levo, aneb jak bohoslovci praví ani „per excessum“ ani „per defectum“. Že sv. Josef byl nejen svatý, nýbrž přesvatý vynikaje svou svatostí mimo Blahoslavenou Pannu nade všecky svaté a světice Boží, o tom podává jasný důkaz veškeren život jeho. S hříchem prvopočátečným byl zvláštní milostí posvěcující očištěn od hříšné smyslnosti a tak ochráněn každého hříchu osobního. A poněvadž jeho mysl a jeho srdce nebylo podrobeno žádnému pokušení, které by ho bylo odvrácelo od cíle, jemuž podle vůle Boží zasvětil veškeren život svůj, proto ve veškerém životě nebylo skutku, kterým by nesměřoval k Bohu jako k poslednímu cíli svému. Plniti ve všem a všude vůli Boží a plniti ji tak dokonale, jak jen podle přirozených a nadpřirozených sil svých byl s to, toť byl jediný předmět všech jeho myšlenek a přání, všech jeho úmyslů

a skutků. A v plnění vůle Boží ho podporoval Bůh nejen vnitřní milostí, nýbrž i zevnějším nebeským vzorem, který mu v životě Krista Pána a jeho Božské Matky stále před oči stavěl.

Mimo zbožnost a svatost jest se nám ještě zmíniti o jedné ctnosti sv. Josefa obsažené ve ctnosti spravedlnosti a to jest jeho poslušnost.

Poslušnost jest zvláštní mravní ctnost, jejímž předmětem jest buď přímý neb nepřímý rozkaz představeného. Poslušnost jest tedy jen nutným projevem úcty k představeným, a poněvadž nejvyšším představeným všech bytostí stvořených jest Bůh, proto jest každý rozumný tvor na prvém místě zavázán, plniti rozkazy Boží a to pro Boha samého, rozkazy však, kterých se mu od lidských představených dostává, plniti jen proto, že jest to vůle Boží.

Důkazem poslušnosti sv. Josefa jsou všecky děje, které ss. evangelisté ze života jeho vypravují. Tyto děje činí mimovolně na každého čtenáře ss. evangelií dojem, že je ss. evangelisté vypravují hlavně za tím účelem, aby obzvláště ctnost poslušnosti sv. patriarchy jakožto nejvýznačnější ctnost jeho života všemu křesťanskému světu za vzor k následování před zraky představili.

Jakmile ho anděl Páně poučil o tajemství těhotenství jeho přečisté choti, ihned složil se sebe všecky myšlenky, které ho dosud tak mučily, a povstav ze sna ihned učinil, jak mu anděl přikázal a přijal manželku svou.[1]) A s podobnou ochotou a poslušností vykonal rozkaz Boží po narození Krista Pána, když Herodes chtěl usmrtiti novorozeného Spasitele. Za tvrdé noční tmy vstal s lože, vzal dítko a Matku jeho a odešel do Egypta.[2]) Ačkoliv přirozeně bylo možno mnohé závažné důvody proti vhodnosti, ano i nutnosti útěku do Egypta uvésti, přece se anděla na nic netázal, nýbrž jednoduše vykonal, co mu poručil. A v Egyptě zůstal podle rozkazu Božího, až mu zase anděl zvěstoval, že úmrtím Herodovým nebezpečí pro Božské dítko minulo a že se má zase vrátiti do vlasti své.

A tak sv. Josef jest zářným vzorem, jako ostatních ctností, tak i ctnosti poslušnosti ke všem rozkazům Božím.

3. Sv. Josef vynikal i třetí stežejnou či hlavní ctností statečnosti.

Statečnost, jak praví katechismus, jest ctnost, kterouž dobré přese všecky obtíže podnikáme a vykonáváme a raději všecko trpíme, než bychom se hříchu dopustili.

Stežejná ctnost statečnosti má pro mravní život člověka podobný význam, jako pevné zdraví pro jeho tělesný život. Pevné zdraví samo sebou chrání člověka před mnohou, často i nebezpečnou poruchou tělesného života. A podobně statečnost

[1]) Mat. 1, 24.
[2]) Mat. 2, 14.

dodává člověku pro mravní život potřebné síly, aby přemohl všecky překážky a všecka pokušení, která se mu staví v cestu, a plně svědomitě povinnosti stavu svého, spěl k Bohu jako poslednímu cíli svému.

Podle sv. Tomáše odstraňuje statečnost dvojí překážku, znemožňující aneb znesnadňující dosažení posledního cíle člověka a to jest jednak bázeň, jednak opak její: smělost a odvážnost. Statečnost zbavuje člověka bázně a mírní a krotí jeho smělost a odvážnost. Tento dvojí účin statečnosti vyjadřuje sv. Tomáš slovy: sustinere et aggredi. „Sustinere" znamená snášeti všecky překážky mravního života, kdežto „aggredi" mírní a krotí smělost a odvážlivost. Hlavní účin ctnosti této jeví se však více v „sustinere", než v „aggredi". Neb jest věcí těžší a obtížnější překonati každou bázeň, která člověka zbavuje mysli a odvahy setrvati na dráze ctnosti až do konce, než přímě útočiti na tyto překážky, což andělský učitel dokazuje těmito důvody:

Předně. Kdo něco snáší a trpí, snáší a trpí to od toho, kdo jest jeho mocnější a silnější, kdežto kdo na někoho útočí, jest mocnější než ten, na koho útočí. Kdo snáší a trpí, bojuje s mocnějším než jest sám, kdo však útočí na jiného, útočí na slabšího než jest sám. Za druhé. Kdo něco snáší, cítí již zlo jako něco přítomného, kdežto útočník má na zřeteli zlo, proti kterému útočí, jako zlo budoucí a útokem svým chce zameziti, aby se nestalo zlem přítomným. A cítiti zlo jako něco přítomného, jest vždy zlem větším a horším, než zlo, které nám teprv v budoucnosti hrozí a které chceme od sebe odvrátiti, aby se nestalo pro nás zlem přítomným. Za třetí. Kdykoliv něco snášíme, snášíme to vždy delší dobu, útok však může trvati jen okamžik a v tomto jediném okamžiku může nás zbaviti zla, které nám hrozí,[1])

Uvedeme-li si na mysl všechny tyto momenty, které ctnost statečnosti v sobě zahrnuje, snadno se přesvědčíme, že sv. Josef byl touto ctností v heroickém stupni opatřen. Neboť statečnost svou osvědčil hlavně v nebezpečí, které hrozilo životu Božského dítěte a které jen útěkem do země egyptské od něho odvrátil. A poněvadž nebezpečí hrozící Božskému dítku hrozilo také jeho otci a jeho Matce, snášel sv. Josef se vší důvěrou a odevzdaností do vůle Boží troje nebezpečí života, Syna Božího, jeho Božské Matky a své vlastní nebezpečí a přinášel ochotně a radostně všecky oběti, kterých na něm odvrácení tohoto nebezpečí žádalo. A proto vším právem možno o něm říci: „Blahoslavení, kteří protivenství trpí pro spravedlnost, neboť jejich jest Království nebeské".[2])

A byl-li sv. Josef vzorem statečnosti, vynikal také všemi ostatními ctnostmi, které statečnost v sobě zahrnuje, jako pevnou

[1]) Cf. sv. Tom. II.—II. qu. 123. art. 6, ad 1.
[2]) Mat. 5, 11.

důvěrou v prozřetelnost Božskou, velkodušností, trpělivostí a vytrvalostí. Sv. Jan Zlatoústý líče útěk sv. rodiny do Egypta obrací se na sv. Josefa a s ním na každého člověka postaveného v podobném nebezpečí slovy: „Útěk tvůj do Egypta nás učí, že zkoušky a nebezpečí jest nám od počátku života očekávati. Uvaž, čeho bylo Božskému dítku již od kolébky zakoušeti. Neboť sotva že se narodil, již zuřil tyran proti němu, a proto se musí útěkem do vyhnanství spasiti a nevinná Matka jeho do země barbarské se s ním odebrati. A maje na zřeteli tento příklad, snášej zmužile všecky strasti, věda dobře, že jest losem všech mužů duchovních, snášeti mnohé zkoušky. Uvaž, že takový úděl připadl nejen Božskému dítku, nýbrž i jeho Matce, která ač dříve neopustila domoviny své byla nucena nastoupiti cestu tak dlouhou a obtížnou“.[1])

4. Sv. Josef vynikal také ctností střídmosti.

Ctnost tato poslední mezi ctnostmi stežejnými, uschopňuje a nakloňuje člověka, by všecky nedovolené, obzvláště všecky smyslné neb nečisté žádosti krotil a věcí dovolených jen mírně užíval.

Ve střídmosti jsou mnohé jiné ctnosti zahrnuty, jako cudnost (verecundia), počestnost (honestas), zdrženllvost (abstinentia), mírnost (sobrietas), sebevláda (continentia), čistota (castitas), panictví atd.

Střídmost a všecky ostatní zde uvedené ctnosti září v životě sv. Josefa zvláštním leskem, který jen střídmost Blahoslavené Panny zastiňuje. Vždyť sv. patriarcha byl podobně jako jeho přečistá choť ochráněn každé nezřízené žádostivosti a v celém svém životě se nedopustil ani nejmenšího hříchu. A což tento nebeský lesk ještě více zvyšuje, jest ustavičné panictví, ku kterému se zvláštním slibem zavázal. A proto také Církev sv. staví pod ochranu nejen přečisté Matky Boží, nýbrž i jejího svatého ženicha všechny ty, kteří plněním střídmosti a všech ostatních s ní souvislých ctností Bohu sloužiti se zaslíbili.

§ 149.

O věčné slávě sv. Josefa.

Termínem či výmezem odvěčného předurčení jest život věčný, jenž záleží v neprostředním patření na Boha a v blaženosti z tohoto patření plynoucí. A proto život věčný, který obyčejně nazýváme slávou věčnou, jest přiměřen stupni věčného předurčení. A poněvadž sv. Josef, jak theologové obecně učí, byl Bohem předurčen k slávě věčné přede všemi anděly a vyvole-

[1]) Cf. Homil. 8, in Math.

nými světci nejen Starého zákona, nevyjímaje ani sv. Jana Křtitele, nýbrž i přede všemi apoštoly a svatými Nového zákona mimo jedinou Matku Boží, jest z toho nutně uzavírati, že slávou, které se mu v království nebeském dostalo, převyšuje (mimo Krista člověka a jeho Božskou Matku) všecky blažené nebešťany.

Tato sláva sv. Josefa plyne již z jeho manželského poměru k Blahoslavené Panně. Ačkoliv obyčejně žena stává se účastnou postavení a důstojnosti mužovy, přece v případě, když žena jest povznesena k nejvyšší světské důstojnosti, sdílí se s ní muž, pokud jen vůbec možno, o její důstojnost podle úsloví: „Nubentem reginae consequens est regem fieri“. Kdo si béře za manželku královnu, stává se sám králem). Sv. Josef jest však pravým manželem té, kterou Církev sv. blahoslaví jakožto královnu všech andělů a svatých. A proto jest zcela přirozeno a nutno, že sv. Josef zaujímá v království nebeském první místo po Blahoslavené Panně.

Mimo to jest také míti na zřeteli, že sv. Josef byl nejen pěstounem, nýbrž i skutečným zákonitým otcem vtěleného Syna Božího, k němuž měl a používal také všech práv otcovských, která podle zákona Božího náležejí každému otci naproti synu jeho. Jest sice pravda, že práva tato mu nenáležela z téhož právního důvodu, jako jeho nebeské choti. Avšak práva tato mu určil a přidělil Bůh sám odvěčným svým úradkem, kterým ho ustanovil za pravého a vlastního manžela Božské Matky Syna svého. A proto také nevykonával práv těchto toliko jménem svým a svou autoritou lidskou, nýbrž zastupoval v jejich užívání samého Boha, jehož mocí a autoritou plnil povinnosti s tímto úřadem spojené. Z toho také plyne, že mimo Matku Boží není Bohu žádná bytost stvořená tak blízká a proto také tak milá a drahá, jako sv. Josef. A proto jest zcela přirozeno, že Bůh, jenž sv. patriarchovi zde na světě udělil svých nebeských milostí a darů ve větší míře, než všem andělům a lidem (mimo Matku Boží), také v království nebeském ho povýšil k slávě a blaženosti, které se sláva a blaženost žádného druhého nebešťana nerovná. Toliko Matka Boží jest nad něho povznesena.

Z toho však nikterak neplyne, že sv. Josefa máme nazývati a ctíti jako krále všech svatých a světic Božích. Tak ho nikdy nenazývala Církev sv. a k tomu měla a má velevážné důvody. Blahoslavenou Pannu blahoslaví jako Královnu andělů a svatých jediné z té příčiny, že v ni věří jako v pravou a vlastní Matku Syna Božího. A na tomto jejím Božském Mateřství neměl sv. Josef žádného neprostředního a vnitřního podílu. Syn Boží nestal se v lůně přeblažené Panny člověkem jeho spolupůsobností, nýbrž výhradně jen působením Ducha Sv. Proto jest ona jediná jak Matkou Boží, tak jest také jediná Královnou andělů a svatých.

Důstojnost jak Blahoslavené Panny, tak i jejího nebeského chotě jest téměř nekonečná v tom smyslu, že převyšuje všecky naše představy, i ty, které si o ní světlem pravdy zjevené tvo-

říme. Každá jest ve svém druhu dokonalá, ale jest jiná důstojnost Panny Marie jako vlastní Matky Boží a jiná důstojnost sv. Josefa, jako pouhého zákonitého otce a pěstouna Kristova. Nicméně zaujímá sv. Josef ve slávě nebeské po Matce Boží první místo. Tak učí za souhlasu Církve sv. bohoslovci, i když přímého důkazu pro tuto pravdu z pramenů Zjevení Božího nelze podati. Ale k tomuto závěru pudí nutně „analogia fidei".

Nenechá-li Bůh bez odměny, jak praví sám Božský Spasitel, toho, jenž podal žíznícímu číši čerstvé vody, jak jest možno mysliti, že by Syn Boží neodměnil měrou svrchovanou svému pěstounu a zákonitému otci všech služeb, které mu po třicet roků s takovou láskou prokazoval! A byl-li zde na zemi manželský svazek mezi sv. Josefem a Blahoslavenou Pannou tak těsný a vroucí, tak ideálně krásný a dokonalý, jaký nebyl a nebude již mezi žádnými jinými manžely, jak jest možno připustiti, aneb jen pochybovati, že by tento svazek v nebeském království ještě s větší vroucností a láskou dále netrval. A jako ve vezdejším životě Blahoslavené Panně mimo Božského Syna jejího nebyl nikdo tak blízký jako její panický, spravedlivý a svatý manžel, tak zajisté i ve slávě věčné není jí ze všech nebešťanů nikdo tak podobný jako sv. Josef. A proto také požívá slávy a blaženosti větší, vyšší a dokonalejší, než všichni ostatní nebešťané.

S nebeskou slávou, které se dostalo sv. Josefu v království Božím, souvisí otázka o korunkách (de aureolis), které lesk jeho nebeské koruny rozmnožují. Ani z Písma sv. ani z Tradice nelze uvésti dostatečných důvodů, ze kterých by bylo sv. Josefu připisovati korunku mučednickou a učitelskou. Nikde nečteme, že by byl pro vykupitelské dílo Kristovo trpěl pronásledování, muky aneb že byl podstoupil smrt. Také nelze tvrditi, že by byl zastával úřad učitelský a šířil buď slovem neb písmem pravdu zjevenou. O tomto úřadě nikde nenalezáme v pramenech Zjevení Božího ani nejmenší stopy. A proto zbývá jen korunka panictví, která mu přísluší eminentní měrou. Neboť podle všeobecné nauky Církve zavázal se k zachovávání ustavičné čistoty, podobně jako Blahoslavená Panna, zvláštním slibem, který také co nejsvědomitěji po celý život svůj zachoval.[1]) Církev sv. proto také odmítala a dosud odmítá všecky domněnky, které se příčí jeho ustavičné čistotě, jako že bratři Ježíšovi, o kterých se Písmo sv. zmiňuje, byli jeho synové, které po Kristu Pánu z Marie Panny zplodil, aneb že uzavřel sňatek s Blahoslavenou Pannou již jako vdovec, jenž z prvního manželství měl syny, kteří se proto bratřími Kristovými nazývají. A proto také Církev sv. zobrazuje sv. Josefa obyčejně s bělostným květem liliovým v ruce a malým Ježíškem v náručí. Obrazem tímto znázorňuje a klade před zraky naše dvojí vlastnost jeho: že byl jen pěstounem, pokud se týče, jen zákonitým a nikoliv přirozeným a tělesným otcem Krista Pána.

[1]) Cf. sv. Tom. II.—II. qu. 552, art. 3, ad 4.

Poněvadž nekonečná velebnost Syna Božího a nevýslovná důstojnost Matky Boží ozařuje svým nebeským leskem také sv. Josefa, očistivši jej nejen od hříchu prvotního, nýbrž ochránivši ho také všech nezřízených tělesných hnutí a pochotí, tak že po celý život svůj nedopustil se ani jediného hříchu, nejen těžkého, nýbrž ani všedního, proto také Církev sv. připisuje mu slávu převyšující slávu nejen všech světců a světic Starého a Nového zákona, nýbrž také všech andělů i nejvyšších hierarchií. Tuto pravdu zcela jasně vyjadřuje papež Pius IX. ve svém dekretu: „Quemadmodum Deus“ 8. pros. 1870, ve kterém praví: „Ob sublimem hanc dignitatem, quam Deus fidelissimo huic servo suo contulit, semper beatissimum Josephum post Deiparam Virginem ejus Sponsam, Ecclesia summo honore ac laudibus prosecuta est“. (Pro vznešenou tuto důstojnost, kterou Bůh udělil tomuto věrnému sluhovi svému, Církev sv. vzdávala sv. Josefu po Blahoslavené Panně a Matce Boží vždy nejvyšší čest a chválu.) Vzdávala-li však Církev sv. sv. Josefu hned po Marii Panně čest a slávu, pak jej také vyvyšovala a vyvyšuje nade všecky ostatní nebešťany, nejen světce a světice Boží, nýbrž i nade všecky kůry andělské.

§ 130.

O úctě k sv. Josefu.

Že sv. Josef převyšuje svou důstojností mimo Matku Boží všecky ostatní bytosti stvořené, nejen lidi, nýbrž i anděly Boží, není sice dosud Církví sv. prohlášeno za článek víry, avšak pravda ta plyne z jeho zcela výjimečného a zvláštního poměru jak k Matce Boží, tak i ke Kristu Pánu.

Mateřství povznáší Matku Boží takořka k samé důstojnosti Božské. Neboť Mateřstvím svým učinila za přispění Ducha Sv. Syna Božího účastným své vlastní přirozenosti lidské a stala se tak účinnou příčinou jeho vtělení. A poněvadž důstojnost Synova ozařuje i matku jeho, povznáší také Syn Boží Matku svou ku své vlastní Božské důstojnosti tou měrou, jakou stvořená bytost vůbec může býti k ní povznesena.

Jak jsme již dříve pravili,[1]) jest důstojnost Matky Boží ve veškerém tvorstvu zcela zvláštní a jediná, jíž není rovna žádná jiná důstojnost. Ale Marii Panně není zase žádná bytost lidská tak blízká a tak podobná, jako sv. Josef. Vždyť jako její manžel, jenž jest s ní jedna duše a jedno srdce, má podíl nejen na všech vnějších dobrech jejích, jmenovitě na jejích právech a povinnostech k Božskému jejímu Synu, nýbrž i na osobní důstojnosti jejího Božského Mateřství. Jako manžel Matky Boží není sice přirozeným otcem Syna Božího, jako Blahoslavená Panna, jest jeho Matkou, ale poněvadž od svého zásnubu až do své smrti

[1]) Str. 577 sldd.

chránil a hájil nebeské záře jejího Mateřství, zasloužil sobě, aby odlesk této záře také jeho život osvěcoval a okrašloval.

Důstojnost sv. Josefa plyne nejen z jeho poměru, v jakém stál jako manžel k Matce Boží, nýbrž také z poměru ke Kristu samému. Uvážíme-li, že měl naproti samému Bohu, člověkem učiněnému, právo v pravdě otcovské, které také vykonával až do nastoupení jeho veřejného úřadu, a že plnil také naproti němu všecky povinnosti, které mu jeho otcovská důstojnost ukládala, pak zajisté poznáme, že nemáme k úplnému pochopení a vystížení této důstojnosti přiměřeného měřítka. Jen tolik můžeme říci, že důstojnost jeho co možná nejvíce se podobá důstojnosti Matky Boží.

Podle slovutného Suareza jest rozeznávati dvojí řád nadpřirozený: 1. řád hypostatické unie, kterou lidská přirozenost byla v Kristu povýšena k důstojnosti samé druhé Božské osoby, a 2. obyčejný řád nadpřirozený, záležející v milosti posvěcující.

K řádu hypostatické unie náležejí předně Kristus jako člověk a pak osoby, které ku vtělení Syna Božího buď přímě neb nepřímě spolupůsobily, a to jest Matka Boží a sv. Josef. Jak jsme již v traktátu: „O Mariologii“ pravili, učinil Bůh Otec vtělení Syna svého a vykoupení člověčenstva skrze něho závislým na souhlasu Blahoslavené Panny, která jej dala teprv tenkráte, když ji anděl Páně ujistil, že Božským Mateřstvím nebude dotknuto jejího panenství. Ale Matkou a zároveň Pannou mohla býti jen v pravém manželství. A poněvadž sv. Josef k tomuto manželství dal souhlas, proto aspoň nepřímě umožnil vtělení Syna Božího, a stal se do jisté míry účastným nejen důstojnosti jejího Božského Mateřství, nýbrž i ostatních nadpřirozených milostí a darů, kterými ona pro své Mateřství byla Bohem obdařena.[1])

Sv. Josef jako zákonitý otec Kristův a hlava rodiny byl učitelem a mistrem Kristovým, jenž Božské pachole vyučoval řemeslu tesařskému a řemeslo toto za jeho pomoci provozoval. A poněvadž Kristus byl učněm a později tovaryšem či pomocníkem sv. Josefa, odevzdal mu nad sebou, Bohem a člověkem, moc, které mimo Matku svou žádnému jinému tvoru neudělil. A proto mu náleží také po Matce Boží nejpřednější a nejvyšší úcta přede všemi ostatními nebešťany, kterou theologové nazývají „summam duliam“ aneb „protoduliam“. A tuto úctu máme mu i my prokazovati po příkladu *a)* samého Syna Božího, *b)* Matky Boží, *c)* anděla Gabriela a *d)* Církve sv.

a) Ježíš Kristus jest první mezi všemi lidmi, jenž sv. Josefu vzdával úctu. Neboť od okamžiku, když Otec nebeský ho vyvolil za jeho pěstouna a zákonitého otce, prokazoval mu Kristus úctu, jako kdyby byl přirozeným otcem jeho. Kristus nečinil rozdílu mezi úctou k sv. Josefu a ke své Matce, což potvrzuje evangelista Lukáš slovy: „a byl jim poddán“. Byl tedy poddán

[1]) Pastor bonus. Jahrg. 34, 1. Heft, S. 20.

nejen své Božské Matce, nýbrž i sv. Josefu, a to stejnou měrou. Ano můžeme v jistém smyslu říci, že prokazoval úctu ještě ve větší míře sv. Josefu, než své Matce, poněvadž ctil v něm nejen hlavu Matky své, nýbrž i hlavu celé rodiny, kterou sv. Josef zastupoval nejen na venek ve všech právních a společenských otázkách, nýbrž se otcovsky staral i o její výživu a všechny prostředky životní.

b) K úctě sv. Josefa zavazuje a vybízí nás i příklad Matky Boží.

Evangelista Matouš praví o sv. Josefu, že byl muž spravedlivý.[1]) Byl-li však spravedlivý, byl ozdoben všemi ctnostmi. A Maria Panna zajisté znala tyto ctnosti a proto věděla již před zásnubem a manželstvím s ním uzavřeným, že jí v manželství nebude překážeti splniti slib ustavičného panenství, který ještě před zásnubem Bohu učinila. A proto již z tohoto důvodu ho ctila. A tato její úcta ještě více rostla, když viděla, že sám Božský Syn její ho ctí jako svého otce, jemu slouží jako pánu svému a jeho poslouchá jako učitele. Ačkoliv nemohla se vyrovnati Synu svému v pokoře, kterou ve svém obcování se sv. Josefem dával na jevo, přece hleděla, pokud jí vůbec bylo možno, Syna svého nápodobovati i v úctě, kterou prokazoval jejímu manželu.

Blahoslavená Panna darovala sv. Josefu co měla nejdražšího. Darovala mu sama sebe, vědouc dobře, že po celý svůj život bude co nejsvědomitěji chrániti její panenské neporušenosti; darovala mu své srdce, poněvadž znala jeho ctnosti; darovala mu požehnaný plod života svého, Syna Božího, který se v ní vtělil. Tak tvoří sv. Josef s Blahoslavenou Pannou a Kristem Pánem nerozlučnou trojici, v níž stojí sice na třetím místě, ale poněvadž důstojnost Krista Pána jako Boha a člověka ozařuje svým nekonečným leskem nejen Matku Boží, nýbrž i jeho, proto má na samé důstojnosti Božské takový podíl, jako mimo Matku Boží žádná jiná bytost stvořená. A praví-li Písmo sv. „kdo jest strážcem pána svého, že bude oslaven“,[2]) pak náleží mu čest a sláva v jistém smyslu i před Matkou Boží, poněvadž se mu před ní dostalo od Boha přečestného úkolu, býti nejen pěstounem, strážcem a ochráncem, nýbrž i zákonitým otcem Syna Božího. A této důstojnosti byla také úplně přiměřena svatost jeho života. Neb zhlížeje se stále v životě panenské Matky Kristovy jako v jasném zrcadle, usiloval se přiblížiti co nejvíce k tomuto ideálu svatosti. Ale ještě mocněji a účinněji působil na něho příklad samého Krista Pána, Boha a člověka. Neboť z každého slova Kristova, z každého jeho kroku, pohybu a skutku vyzařoval paprsek nebeských ctností, a tento Božský paprsek pronikal a prozařoval každou myšlenku, každý cit, každou snahu

[1]) 1, 19.
[2]) Kniha Přísl. 27, 18.

a každý skutek jeho. A poněvadž sama Blahoslavená Panna a Kristus Pán sv. Josefa ctili a to nejen pro jeho úkol, který mu Bůh naproti nim uložil, nýbrž také pro jeho nebeskou svatost, kterou jim byl podoben, dali nám vznešený příklad, jakou čest a chválu i my máme mu vzdávati.

c) Věřící lid nazývá podle příkladu samé Církve sv. světce a světice, kteří se stkvěli panenskou čistotou, anděly v lidském těle, jako na př. sv. Aloisia, sv. Stanislava, sv. Alexia a mnohé jiné. Ale mnohem větším právem jest nazývati sv. Josefa andělem, jenž čistotou svého panického života převyšoval nejen všecky světce a světice, kteří v panenské čistotě sloužili Bohu po všechny dni svého života, nýbrž i anděly, a to hlavně proto, že andělskou čistotu spojoval s pravým manželstvím, jímž byl spojen s Blahoslavenou Pannou. Jako panenství Blahoslavené Panny, tak i panictví sv. Josefa jest proto zvláštním zázrakem milosti Boží a tento zázrak dodává čistotě jejich srdcí zvláštního nebeského lesku. A pro tuto andělskou čistotu svěřil Bůh jeho péči a ochraně jak Syna svého, tak i jeho nebeskou Matku. Bůh používal svých andělů jen jako sluhů, skrze které sv. Josefu projevoval své rozkazy. Skrze archanděla Gabriela ho poučil o tajemství Božského Mateřství jeho přesvaté manželky a přikázal mu, aby upustil od svého úmyslu, ji propustiti, skrze téhož nebeského posla uvědomil ho o úmyslu Herodově zavražditi Božské pachole, a dal mu rozkaz, aby útěkem do Egypta ho zachránil, a když toto nebezpečí minulo, týmž andělem mu poručil, aby se s ním a Matkou jeho vrátil zase do vlasti své. Ale sv. Josef převyšoval svou důstojností nejen archanděla Gabriela a ostatní členy tohoto kůru andělského, nýbrž i ostatní kůry andělské: Anděly, Mocnosti, Síly, Knížetstva, Panstva, Trůny, Cheruby a Serafy a to nejen svým přesvatým životem, nýbrž hlavně také svazkem, který ho spojoval se Synem Božím a Matkou jeho. Sv. Petr praví,[1]) že člověčenstvu se dostalo skrze evangelium Kristovo spásy tak veliké, že nejen proroci toužili, nýbrž i andělé si přáli, do ní nahlédnouti. A po čem proroci a andělé toužili, na to patřil sv. Josef vlastníma očima. Vždyť patřil denně na samého původce této spásy, na vtěleného Syna Božího, čehož nebylo popřáno ani andělům Božím, kteří sice jako čiří duchové patřili na Syna Božího podle Božské, nikoliv však také podle lidské přirozenosti jeho. Andělé Boží klaněli se sice vtělenému Synu Božímu, ale sv. Josefu bylo popřáno, nejen se mu klaněti, nýbrž na loktech svých ho chovati, ho objímati, líbati a všechny ostatní služby milujícího a starostlivého otce mu prokazovati. Béře-li otec podíl na cti a slávě syna svého, pak sláva Kristova jest jistou měrou též slávou sv. Josefa. „Stal-li se Kristus“, jak praví sv. Pavel,[2]) „tím přednějším nad anděly, čím slavnější jméno zdědil než-li oni, poněvadž nikomu

[1]) I. Petr. 1, 12.
[2]) Žid. 1, 4.

z nich Otec neřekl, jako jemu: Syn můj jsi ty, já dnes zplodil jsem tebe", pak byl s Kristem vtěleným i jeho pěstoun a zákonitý otec povýšen nade všecky anděly Boží.

d) K úctě sv. Josefa vybízí nás také Církev sv., která ho prohlásila nejen za svého patrona vůbec, nýbrž ještě také za patrona různých stavů zvlášť.

§ 151.

Sv. Josef jest patron Církve.

Latinské slovo „patrocinium" (ochrana, obrana) pochází od slova „patronus". Patron měl u Římanů naproti svým klientům (chráněncům) jistou mravní a čestnou povinnost, o jejich hmotné záležitosti se starati, před soudem jejich pře vésti, jejich práv hájiti a vůbec o jejich blaho hmotné i duševní, obzvláště však hmotné pečovati. Poměr mezi patronem a klienty byl podoben poměru mezi otcem a syny neplnoletými, moci otcovské ještě podrobenými.

Podle služeb, které svým klientům prokazoval, měl různá jména. Jako rádce v jejich právních záležitostech slul „cognitor" (právní zástupce), jako obhájce jejich práv před soudem nazýván „orator" neb „intercessor" (řečník, přímluvce), jako svědek, rádce neb zástupce při soudních přích slul „advocatus" a jako správce neb obstaravatel jejich hmotných životních prostředků nazýván „procurator".

Že sv. Josef jest ochráncem Církve sv., plyne nutně z jeho poměru k Nazaretské Rodině. Poněvadž Církev sv. jest jen rozvětvenou a rozšířenou svatou rodinou, má k ní sv. Josef táže aneb aspoň podobná práva a povinnosti, jaká měl k sv. Rodině. Že byl patronem (ochráncem) sv. Rodiny a že k ní měl všecka práva a povinnosti, které příslušely patronu naproti jeho klientům, že byl tedy jejím právním zástupcem, rádcem, správcem či obstaravatelem všech jejich hmotných záležitostí, plyne již z jeho poměru k Marii a Panně a ku Kristu Pánu. Byl-li chotěm Blahoslavené Panny a pěstounem a zákonitým otcem Kristovým, byl již také jejich patronem v plném smyslu slova. A jako za vezdejšího života byla ochrana sv. Rodiny jeho životním, Bohem samým podle odvěčného jeho úradku uloženým mu úkolem, tak pokládá i nyní ochranu Církve sv. za svou nebeskou povinnost, jejímž plněním Boha stále chválí a velebí a tak vedle své podstatné blaženosti požívá případné a druhotné blaživé radosti, kterou ze své ochrany a obrany věřících přede všemi pekelnými nástrahami čerpá.

A proto byl sv. Josef ochráncem Církve sv. od jejich prvých počátků a nestal se jím teprv dekretem papeže Pia IX. ze dne 8. prosince r. 1870. Tímto dekretem byl sv. Josef toliko slavně prohlášen za ochránce Církve všeobecné a to za tím účelem,

aby věřící si uvědomili jeho mocný vliv na Církev sv. a její jednotlivé stavy a členy a k němu se se vší důvěrou o přímluvu utíkali, obzvláště v nynější době, kde nepřátelé Církve sv. napínají všecky síly, aby ji zničili aneb aspoň její činnost ku spáse člověčenstva znemožnili.

Zmíněným dekretem prohlásil Pius IX. sv. Josefa „patronem Církve katolické“ (Catholicae Ecclesiae Patronum). Katolická Církev skládá se však z troji části: Církve bojující, trpící a vítězné. Je-li však sv. Josef patronem Církve katolické, pak jest patronem nejen Církve bojující zde na zemi, nýbrž také Církve trpící v očistci a Církve vítězné na nebesích. Z jeho ochrany nejsou tedy vyloučeny duše v očistci, a v jistém smyslu ani duše blažené v nebi.

Sv. patriarcha se u trůnu Božího přimlouvá za duše trpící dočasné tresty očistcové, aby dobrotivý Bůh jim pro zásluhy Kristovy zkrátil tyto tresty a je co nejdříve z nich vysvobodil a je přijal do slávy věčné a připustil k blaživému nazírání na tvář svou. A přímluva jeho jest po přímluvě Matky Boží u Boha nejmocnější, což nutně plyne z jeho důstojnosti a svatosti, kterou po Matce Boží vyniká nade všecky nebešťany. Ačkoliv duše blažené požívající slávy věčné nyní již nepotřebují přímluvy a ochrany sv. patriarchy, přece ho za svého mocného ochránce uznávají, jsouce mu co nejvroucněji vděčny za všecky milosti, kterých se jim za vezdejší pouti na jeho přímluvu od Boha dostalo, a kterými si pak zasloužily slávy věčné.

Ale hlavní jeho ochrany požívá hlavně Církev bojující zde na zemi. Abychom účinnosti této jeho ochrany jasněji porozuměli, nebude od místa, abychom o ní místněji uvažovali.

Poskytovati někomu ochranu a obranu jeho duševních a hmotných zájmů, náleží ke skutkům duchovního a tělesného milosrdenství. Čím větší a důležitější jsou tyto zájmy pro časný i věčný život klientů (chráněnců) a čím jest mocnější a účinnější služba, kterou patron hájí zájmů jejich, tím větší jest skutek milosrdenství, který jim patron prokazuje. Zájmy však Církve, kterých sv. Josef svou mocnou přímluvou u trůnu Božího hájí, jsou nejvyšší a nejdůležitější, jaké vůbec lze pomysliti. Neb běží tu o dosažení posledního cíle, pro nějž Církev sv. Kristem Pánem byla založena, běží tu o čest a slávu Boží a věčnou spásu věřících. Nad tyto zájmy není zájmů vyšších jak v životě Církve sv. vůbec, tak i v životě jednotlivých věřících. A sv. patriarcha pečuje o tyto zájmy nejen v přítomnosti, nýbrž přihlíží k nim také, pokud teprv v budoucnosti se objeví. Jako se staral nejen o přítomné potřeby sv. Rodiny, nýbrž svým prozíravým zrakem poznával i její potřeby budoucí a snažil se potřeby tyto jak jen mohl jí zabezpečiti, tak pečuje o přítomné i budoucí potřeby Církve sv.

Sv. Otec Lev XIII. líčí v Encyklice: „Quamquam pluries“

z 15. srpna 1889 podrobně povahu ochrany a služeb, které sv. Josef Církvi sv. prokazuje. Z této Encykliky stůjtež tu hlavní myšlenky:

Příčina, pro kterou Církev sv. pokládá sv. Josefa za mocného svého ochrance, záleží v tom, že byl mužem Blahoslavené Panny a zákonitým otcem Ježíše Krista. Odtud pochází všecka jeho důstojnost, milost, svatost a sláva. Nad důstojnost Matky Boží není ani na zemi ani na nebi větší důstojnosti. Poněvadž však sv. Josef byl spojen s Blahoslavenou Pannou pravým svazkem manželským, měl proto také v důstojnosti jejího Božského Mateřství tak blízkou, těsnou a hojnou účast, jako žádná jiná bytost stvořená. Neboť manželství jest svazek nejtěsnější, kterým statky jednoho manžela stávají se statky manžela druhého. Dal-li Bůh Blahoslavené Panně ženicha, dal jí ho zajisté netoliko za druha jejího života, za svědka jejího panenství a za strážce její dobré pověsti, nýbrž také za účastníka její vznešené Mateřské důstojnosti. Proto byl pokládán za otce Božského Spasitele, který ho byl poslušen, jemu ve všem poddán, který ho jako otce ctil a plnil naproti němu všecky povinnosti, které dítky naproti svým rodičům mají plniti. Z toho plynuly také povinnosti, které sv. Josefu ukládal jednak poměr k Blahoslavené Panně, jednak k Synu Božímu. Byl tedy živitelem, strážcem, ochráncem, opatrovníkem a obhájcem sv. Rodiny. A tyto povinnosti také za vezdejšího svého života věrně plnil: s nejněžnější láskou chránil své nebeské choti a jejího Božského dítka, oběma obstarával prací rukou svých všechny životní potřeby, odvrátil od nich nebezpečí záští Herodesa krále jim hrozící, snášeje trpělivě všechny nesnáze a svízele na cestě do Egypta a za pobytu v této cizí zemi.

Rodina Nazaretská jeho manželské a otcovské péči Bohem svěřená obsahovala v sobě počátky a základy Církve sv. Neboť jako jest Blahoslavená Panna Matkou Ježíše Krista, tak se stala Matkou všech věřících, které pod křížem v nesmírných bolestech porodila. Kristus jest jako prvorozený Syn Boží také prvorozeným všech věřících, kteří jsou přisvojenými jeho bratřími. A poněvadž sv. Josef byl ochráncem a strážcem sv. Rodiny, stal se také ochráncem a strážcem Církve sv., která jest jen jejím dalším rozvětvením a rozčleněním. A proto také sv. Josef má a vykonává jako manžel Blahoslavené Panny a otec Ježíše Krista takořka otcovskou moc naproti Církvi sv. Jest tedy zcela přiměřeno, ano přirozeno, že se nyní s touže péčí stará o Církev, s jakou za vezdejšího svého života se staral o sv. Rodinu Nazaretskou.[1])

Proto jest všem katolickým křesťanům, jak ve veřejných potřebách Církve sv., tak i v jejich soukromých záležitostech do ochrany jeho se poroučeti. Otcové rodin mají v něm vznešený obraz otcovské bdělosti a pečlivosti, manželé dokonalý vzor lásky, svornosti a věrnosti manželské, panny příklad a spolu ochránce panenské neporušenosti; boháči mají se od něho učiti, po kte-

[1]) Cf. Lépicier l. c. p. 268 sqq.

rých statcích mají nejvíce toužiti, chudí mají od něho se učiti pokoře, trpělivosti, spokojenosti a odevzdanosti do vůle Boží.

V úctě k sv. Josefu předchází Církev sv. všechny věřící svým vlastním zářným příkladem. Z jejího popudu stavěny k jeho úctě hlavně v poslední době ve veškerém katolickém světě oltáře, kaple a kostely, zřizována bratrstva a církevní řády. Tím chce Církev sv. svému svatému patronu splatiti dluh vroucí vděčnosti za všecky nebeské dary, kterých se jí na jeho přímluvu dostává. Tím Církev sv. vroucně uznává a veřejně vyznává, že ve věčném úradku prozřetelnosti Božské směřujícím k vykupitelskému dílu Kristovu měl sv. Josef vedle Syna Božího a jeho Matky nejdůležitější a nejúčinnější účast. Neboť Církev sv. jest si dobře vědoma, že sv. Josef, když přijal vtěleného Syna Božího za Syna svého, přijal za syny své také všecky bratry jeho, t. j. všecky věřící, celou Církev sv. A proto ho také Církev ctí a velebí jako slávu andělů, jako přemocnou, ba nezdolnou a nepřemožitelnou záštitu svoji, jako slavného vítěze nad peklem, jako podporovatele naší spásy, jako pomocníka hříšníků, jako útočiště zarmoucených, jako těšitele a přímluvce umírajících. Z té příčiny doporučí ho za patrona 1. kněžím; 2. řeholníkům; 3. otcům rodin; 4. křesťanským učitelům a žákům; 5. řemeslníkům; 6. obzvláště však jako patrona všem umírajícím.

1. Olivier, ctihodný zakladatel Kongregace sv. Sulpicia v Paříži, která si vytkla za účel vychovávati hodné kněze, vyvolil jí za patrona sv. Josefa. Neboť viděl mezi ním a každým zbožným knězem zvláštní podobnost. Soudil zcela správně, že obzvláště kněží mají ve svém povolání vziti sobě za vzor sv. Josefa. Veliký tento světec vychovával a řídil Krista Pána v duchu Otce nebeského, pln nebeské mírnosti, lásky, moudrosti a opatrnosti. Tak mají se také chovati kněží k věřícím, jejichž duševní spása jest do jejich rukou vložena. Mají o jejich blaho pečovati s touže opatrností a svědomitostí, jako sv. Josef pečoval o svatou Rodinu Nazaretskou.

A poněvadž každý kněz jest náměstek Kristův v trojím jeho úřadě: učitelském, kněžském a pastýřském a tak jest „alter Christus“, proto sv. Josef se o každého kněze stará podobně, jako o samého Krista Pána. Z toho plyne pro kněze povinnost, sv. Josefa jako zvláštního ochránce, přímluvce a pomocníka svého zvlášť uctívati a k němu jako k svému patronu se utíkati ve všech starostech a protivenstvích kněžského života.

Apoštolové, jak praví Suarez, nesli celému světu jméno, učení a milost Pána našeho Ježíše Krista, sv. Josef nesl samého našeho Spasitele do chrámu jerusalémského a do Egypta, do města a do země, které představují národ vyvolený a pohanstvo, t. j. národy veškerého okršku zemského.

Podoba mezi knězem a sv. Josefem leží takto na bíledni. Sv. Josef nebyl tělesným otcem Kristovým, ale přece obdržel od Otce nebeského na něho pravou a skutečnou moc otcovskou.

Také knězi dal Bůh moc nad tělem a krví Ježíše Krista při oběti mše sv., kterou koná ke cti Boha Nejvyššího a k blahu člověčenstva. I kněz béře a nosí Ježíše Krista ve Svátosti Oltářní do svých rukou, klade do svatostánku, nosí k věřícím jako pokrm jejich duší. A jako Kristus byl poddán sv. Josefu, tak jest poddán každému knězi, na jehož slovo sestupuje s nebeského trůnu a přichází na oltář, s oltáře do jeho vlastního srdce, a do srdce věřících. Knězi není sice dovoleno líbati eucharistického Krista, jako líbal sv. Josef Božské dítko, zato líbá oltář jenž představuje Krista ukřižovaného a patenu, na které den před tím spočíval a brzo zase bude spočívati. Vystavování Nejsvětější Svátosti Oltářní, průvody s Velebnou Svátostí, požehnání, sv. přijímání, otvírání a zavírání svatostánku, což jest jiného, než opakování toho, co činil sv. Josef pro Božské dítko? Jen v tom jest rozdíl, že důstojnost, které se dostalo sv. Josefu jen zvláštní výsadou milostí Boží, jest nyní vlastnictvím tisíců a tisíců kněží, kteří před ním vynikají ještě mocí, kterou ani on nebyl opatřen, že mohou proměňovati chléb a víno v tělo a krev Kristovu a tak Krista samého podle jeho tělesné přítomnosti zde na zemi do nekonečna rozmnožovati.

A poněvadž sv. Josef nalézá v každém knězi v jistém smyslu svého náměstka a zástupce, jenž naproti Kristu koná podobné úkony, jaké on sám za svého pozemského života konal naproti němu, proto také každý kněz se těší zvláštní jeho ochraně, záštitě a přímluvě u jeho Božského chráněnce.[1])

2. Sv. Josef jest patronem řeholníků.

Ačkoliv sv. Josef se nezavázal formálně slavnými sliby zachovávati evangelické rady tak, jak pro celý život se zavazují řeholníci, přece tyto rady zachovával tak dokonale, jako žádný sebe přísnější řád řeholní.

Zachovával:

a) čistotu, ačkoliv žil s Blahoslavenou Pannou v pravém manželství. Neb panická jeho čistota byla podmínkou a podnětem, který, abychom tak řekli, přiměl Boha, že ho vyvolil za pěstouna a vychovatele vtěleného Syna svého a za svědka a ochránce neposkvrněného panenství jeho Božské Matky. Slova Spasitelova: „Blahoslavení, kteří jsou čistého srdce, neb oni Boha viděti budou“, platí po Matce Boží obzvláště o sv. Josefu. A proto žádný jiný světec nezáří řeholníkům a řeholnicím touto ctností tak dokonale a vznešeně, jako sv. Josef, a jest proto s Blahoslavenou Pannou zvláštním jejich patronem, stále bdícím a chránícím jejich čistoty, jíž se Bohu zvlášť zasvětili.

b) Ale sv. Josef jest také zářným příkladem a vzorem řeholní chudoby. Ačkoliv pocházel z královského rodu Davidova, přece

[1]) Cf. Champeau (Conrad Sickinger) Leben des hl. Josephs. 2. Aufl Einsiedler 1900. S. 181ff.

živil sebe a vtěleného Syna Božího a jeho nebeskou Matku lopotnou prací rukou svých. Tak činil v Egyptě po celou dobu svého pobytu v zemi této, tak činil potom v Nazaretě. Celý život svůj žil v chudobě jako obyčejný a prostý řemeslník, a proto se také divili vrstevníci jeho, odkud Syn jeho, za jakého Židé Krista Pána pokládali, nabyl tak veliké učenosti, kterou u všech posluchačů vzbuzoval všeobecný podiv a úžas. Věděli dobře, že chudičký řemeslník neměl hmotných prostředků, aby mu v Božské vědě zjednal hlubokého vzdělání. Ačkoliv se zvláštním slibem nezavázal k plnění ani této evangelické rady, přece ji v plné míře konal a dal tak řeholníkům vznešený příklad naprosté chudoby, k jehož výši mohou se sice pořád více přibližovati, ale nikdy jí úplně nedosáhnou.

c) Konečně plnil sv. Josef také radu evangelické poslušnosti. Žádný člověk nemůže své vůli tak odumříti, jak sv. Josef. V nejtěžších a nejtrapnějších okolnostech života svého řídil se zcela a bezvýhradně vůlí Boží, nečině žádné námitky a netázaje se po důvodech rozkazů Bohem sobě daných. Byv od anděla poučen o původu těhotenství své choti netázal se, jak jest to možno, nýbrž neprodleně beze vší výhrady přijal manželku svou do domu svého.

Když mu po narození Krista Pána poručil anděl, aby vstal v noci, vzal Božské dítko a Matku jeho a spasil je před nástrahami Herodesovými útěkem do Egypta, učinil tak ihned bez jediného slova odporu a vydal se za tmy noční po neschůdných cestách do neznámé země. A když ho po smrti Herodesově anděl Páně napomenul, aby se vrátil do své vlasti, poněvadž zemřeli ti, kteří hledali bezživotí dítěte, tu ihned vstal, vzal dítko a Matku jeho a vešel do země israelské.[1]) Než uslyšev, že Archelaus kraluje v Judsku, obával se tam jíti. A tu opět stačilo mu slovo andělovo, že od Archelaa nehrozí Božskému dítku nebezpečí. A beze vší další rozvahy obrátil se, jak praví sv. Matouš, do krajin galilejských a usadil se se svou rodinou v městě Nazaretě.[2]) Z těchto příkladů patrno, že sv. Josef vložil svou vůli bez výhrady do vůle Boží, tak že ve všech okolnostech života svého neřídil se vůlí svou, nýbrž vůlí Boží, s níž úplně sjednotil vůli svou a dal tak všem řeholníkům vznešený příklad, jak i oni mají viděti v představeném svém zástupce samého Boha a ve vůli jeho vůli Boží a vůlí touto veškeren život svůj říditi. A proto jest zcela přirozeno, že všecky řády, ve kterých se evangelické rady svědomitě plní, ctí sv. Josefa za svého patrona u trůnu Božího. Ze všech evangelických rad jest nejdůležitější poslušnost. Neb řeholník, jenž jest poslušen svého preláta, plní svědomitě také ostatní dvě rady: čistoty a chudoby. A proto také život a duch v každém řeholním domě závisí hlavně na poslušnosti. Neboť vzdáti se své vůle a vlo-

[1]) Mat. 2, 21.
[2]) Ibid. 1, 23.

žiti ji do vůle prelátovy, znamená vzdáti se sama sebe, své vlastní úsoby. Vzdáti se však svého já jest vrcholem sebezáporu. Kdo se dovede takto zapříti, tomu pak již nečiní velkých obtíží plnění evangelické rady čistoty a úplné chudoby.

Jak známo, mizí v nynější společnosti lidské pořád více úcta k autoritě a nejen ve vrstvách laických, nýbrž bohužel v mladších generacích stavu kněžského a řeholního. A proto úcta k sv. Josefu jako vzoru plnění evangelických rad má v nynější době nejen pro nábožensko-mravní život stavu duchovního, jak světského tak i řeholního, nýbrž i pro utvrzení principu autority, bez níž žádná společnost neobstojí, význam na výsost důležitý. A proto žádá zájem obnovy náboženského života v nejhlubších základech působením přemnohých a přemocných nepřátel ohroženého, aby úcta k sv. Josefu ve všech třídách a stavech společenských pořád více se šířila a zapouštěla pořád hlubší kořeny v srdcích křesťanských.

3. Sv. Josef jest patronem otců rodin.

Slovo: otec, otcovství vyjadřuje důstojnost, kterou člověk béře podíl na Otcovství Božském. Jako nás Bůh stvořil a stvořením dal nám jsoucnost v přirozeném řádu světovém a milostí posvěcující nás povýšil do nadpřirozeného řádu přisvojeného (adoptivního) synovství svého, podobně poskytuje otec lidský dítkám svým život v řádu přirozeném a přispívá jejich náboženskou výchovou k životu nadpřirozenému a tímto k dosažení života věčného.

V Otcovství Božském jest kořen, jest pramen, z něhož vytryskuje každé jiné otcovství. Ve vlastním i naprostém smyslu jest jen Bůh Otcem, otcovství lidské jest jen údělem a účastí v Otcovství Božském. Odtud plyne také všecka autorita, moc a důstojnost otcovství lidského. Každý otec jest proto jen zástupcem a náměstkem Boha Otce a vykonává naproti své rodině jeho moc a autoritu. Sám Božský Spasitel praví ke svým učedníkům: „Otcem nenazývejte nikoho na zemi, neboť jeden jest Otec náš, jenž jest v nebesích“.[1]) A podobně píše sv. Pavel: „Za tou příčinou (aby totiž věřící v Efesu v mnohých jeho snaženích neklesali na mysli) skláním kolena svá před Otcem Pána našeho Ježíše Krista, po němž se jmenuje všeliké otcovství na nebi i na zemi“.[2])

Řecký text listu k Efeským vyjadřuje otcovství slovem „πατριά“, což znamená rod či pokolení, Vulgata však překládá „πατριά“ slovem „paternitas“ (otcovství). Poměr mezi „rodem“ a „otcovstvím“ jest ten, že rod jest účinem otcovství, otcovství však účinkující příčinou rodu či pokolení. Podle Vulgaty jest smysl slov apoštolových tento: Veškero otcovství bytostí stvořených pochází

[1]) Mat. 23, 9.
[2]) Efes. 3, 14, 15.

od Boha, jenž jsa prvotným Otcem i jiným uděluje moc, aby se mohli stávati otci. Jako Bůh jsa dobrý i jiné činí dobrými a jsa nesmrtelný i jiným dává nesmrtelnost, tak i jsa od věčnosti Otcem Božského Syna svého dává i lidem moc, aby se mohli státi a jmenovati otci.[1])

Ale z důstojnosti otcovské plynou také veliké a zodpovědné povinnosti otců. Vždyť neplodí dítek svých jen pro život tělesný a vezdejší, nýbrž hlavně pro život věčný a nebeský. Proto nestačí, aby pečovali toliko o jejich život tělesný, nýbrž tím, že dali dítkám život tělesný, berou na sebe povinnost chrániti a rozvíjeti také jejich nadpřirozený život milosti Boží. Není zajisté malou ctností, dítky od jejich nejútlejšího věku dobře a bohabojně vychovávati, je přivykati bázni Boží a utvrzovati je na cestě ctnosti. Jakým způsobem vyplnili rodičové povinnost tuto, za to budou jednou před Bohem skládati přísný účet.

Ve výchově dítek nesmí otec spoléhati výlučně jen na matku, vždyť on jako hlava rodiny jest na prvém místě povolán a zavázán o řádnou výchovu dítek pečovati a proto také bdíti i nad matkou, zda-li z přílišné lásky nepřehlíží chyb dítek a úzdy nepopouští jejich hříšným náklonnostem.

Každý otec má ve sv. Josefu nejkrásnější a nejdokonalejší vzor, jak má plniti své otcovské povinnosti. Z nejvroucnější lásky, kterou miloval Krista Pána a jeho přesvatou Matku, věnoval celý svůj život péči o blaho jejich tělesné. O blaho jejich duševní nepotřeboval pečovati, neb Kristus jako pravý Bůh nepotřeboval duševní výchovy ani Marie Panna, počatá bez hříchu prvotního a prostá hříšné žádostivosti, jakož i každého osobního hříchu nepotřebovala jeho duchovní péče. V tomto ohledu zářili mu oba nedostižným příkladem. Proto také zbožní otcové se vždy obraceli a obracejí mimo Matku Boží také na sv. Josefa o jeho ochranu, prosíce ho, aby svou mocnou přímluvou u Syna Božího a jeho Božské Matky zachoval pokoj a mír v jejich rodinách, a jim při výchově dítek stál jako rádce a pomocník po boku. Proto můžeme směle tvrditi, že jest šťastná každá rodina, která si vyvolila sv. Josefa za vzor svého života.

Matka následuje obyčejně muže a na dítky působí vše, co od otce slyší a na něm vidí dojmem přemocným. Z otce jest z pravidla souditi na dítky. Tak praví Raguel k mladému Tobiášovi, uslyšev, že jest synem sestřence jeho starého Tobiáše: „Požehnání budiž tobě, synu můj, nebo jsi syn dobrého a výborného muže“.[2]) Z toho jest také souditi na hrozný soud, který bude Bůh konati na otcích, kteří se o duševní blaho svých dítek nestarají. Sv. Jan Zlatoústý praví o dětech, kterým dávají vlastní rodičové pohoršení: „Nebylo by jim lépe, kdyby již v kolébce zemřely? Hrozíme se nad pohanskými národy,

[1]) Sušil, List k Efeským 3, 15, str. 107.
[2]) Tob. 7, 7.

kteří jsouce zaslepeni barbarskou pověrou, obětují své dítky modlám. Ale což nezasluhují větší nevážnosti a hlubšího opovržení otcové, kteří své dítky na křtu sv. Bohu posvěcené obětují ďáblu, jemuž se sami zasvětili?“[1]) A týž sv. Otec a po něm sv. Bernard, praví o otcích, kteří dítky své mravně kazí, že nemají se nazývati otci, nýbrž vrahy svých dítek, ano že jsou ukrutnější a bezbožnější, než i sami vrahové, poněvadž vraždí nejen tělo, nýbrž i duši jejich a uvrhují do věčné záhuby.[2])

Časná i věčná spása každého člověka závisí hlavně na jeho výchově. Jaký bývá člověk v mládí, takový zůstává z pravidla po celý svůj život. Úkol rodičů naproti dítkám jest proto předůležitý, ale při tom také přetěžký. Neboť každý člověk následkem hříchu Adamova a poruchy lidské přirozenosti tímto hříchem zaviněné jest vždy více nakloněn k zlému, než k dobrému. Má-li dítko vyspěti v člověka stvořeného k obrazu a podobenství Božímu, musí po celý život, ale hlavně v mládí v sobě krotiti a potlačovati nezřízenou smyslnou žádostivost, která se stále vzpírá rozumu a zákonům jeho, a tak k vládě nad sebou dopomoci rozumné stránce přirozenosti své. A této vlády může dosíci jen stálým sebezapíráním a sebeumrtvováním. A k tomu člověk sám nestačí právě pro nadvládu, kterou smyslnost nad ním provozuje, a proto potřebuje rozumné, láskyplné, ale i přísné výchovy. Proto musí jak otec, tak i matka společně a harmonicky o výchovu dítek se děliti. Slabost velekněze Heliho naproti synům byla příčinou porážky lidu israelského. Synové jeho zahynuli nepřátelským mečem, který však řídila ruka otcova.

Proto praví Moudrost Božská: „Kdo miluje syna svého, často jej kárá, aby se radoval v poslední svůj čas... Kůň nezkrocený bude tvrdoústý a syn rozpustilý bude opovážlivý... Nedávej mu moci v mládí a nepřehlížej obmyslu jeho. Zhýbej šiji jeho z mládí a bij boky jeho, dokud jest malý, aby se snad nezatvrdil a tobě pak nevěřil, což by bolelo tě v duši tvé. Uč syna svého a dej si s ním práci, aby se's nedočkal zármutku nad jeho mrzkostí“.[3])

Podle těchto zásad vychovával také starý Tobiáš syna svého, jehož již v jeho mládí napomínal slovy: „Slyš synu můj slova z úst mých... Když Bůh vezme duši mou, pochovej tělo mé: a v poctivosti miti budeš matku svou po všecky dny života jejího. A když i ona doplní čas života svého, pochovej ji vedle mne. Po všecky pak dny života svého v paměti měj Boha: a varuj se, abys nikdy nesvolil k hříchu... Ze statku svého dávej almužnu a neodvracej tváře své od žádného chudého. Nebo tak se stane,

[1]) Cf. Champeau (Sickinger) l. c. S. 193.
[2]) Ibid. S. 194.
[3]) Sirach 30, 1, 8, 11—13.

že ani od tebe se neodvrátí tvář Páně... Vystříhej se pilně synu můj všelikého smilstva... Pýše nikdy nedopouštěj, aby panovala v tvé mysli aneb v tvé řeči, nebof v ní počátek měla všeliká záhuba".[1])

První křesťané vynakládali všelikou píli a péči, vštípiti svým dítkám pravdy náboženské a podle těchto pravd říditi život jejich. A poněvadž dítky v nich viděly zástupce samého Boha, pronikalo každé slovo otcovo a matčino srdce jejich až do nejhlubších jeho základů a dodávalo jim tolik nadpřirozené síly, že v pozdějším, ano často již v samém mladistvém věku byly ochotny za Krista s největší radostí krev vyceditì.

V naší době odvrací se bohužel tak mnohá rodina od Boha a Krista a odvrat tento jeví v životě dítek hrůzyplné následky. Neposlušnost, prolhanost, požívavost, nevázanost a nekázanost celého života, toť karakterické vlastnosti dítek těchto rodin. A proto jest více ještě než v předešlých dobách třeba, naše otce a matky stále upozorňovati a vybízeti, aby při těžkém a zodpovědném díle, které jim Bůh jako vychovatelům dítek uložil, o přímluvu a pomoc na sv. Josefa ve vší důvěře se obraceli.

4. Sv. Josef jest dále patronem křesťanských učitelů a žáků.

Kristus jest nejen jednorozeným,[2]) nýbrž také prvorozeným Synem Božím.[3]) Je-li však Kristus prvorozeným Synem, pak musí míti Bůh Otec také syny druhorozené, a těmito jsou všichni lidé, které milostí posvěcující znovu zrodil a učinil svými syny přisvojenými (adoptivními). A tak jsou všichni členové Církve, kteří jsou ve stavu milosti posvěcující, druhorozenými bratřími Kristovými. A proto jest zcela přirozeno, že sv. patriarcha Josef, jenž byl otcem a ochráncem prvorozeného Syna Božího, svou otcovskou péči a ochranu věnuje také druhorozeným synům Božím. Z toho plyne, že z jeho zvláštní ochrany a přímluvy se těší všichni ti, kteří ho ve výchově druhorozených synů Božích zastupují, o to jsou mimo rodiče hlavně učitelé. Z té příčiny se postavily pod ochranu sv. Josefa různé duchovní kongregace, které si za účel vytkly výchovu a vzdělání mládeže.

A poněvadž učitelům jest naproti žákům a chovancům plniti podobný úkol, jako plnil sv. Josef naproti Kristu Pánu, proto jest jim pěstouna a vychovatele Kristova jako vzor veškeré jejich výchovné činnosti stále míti na zřeteli a s jeho vírou, láskou a horlivostí plniti všechny povinnosti, které jim učitelský úřad ukládá. Jen tak budou s to, aby ze svých svěřenců vychovali a vypěstovali druhorozené syny Boží a bratry Kristovy.

Úřad učitelský jest po úřadu kněžském nejdůležitější a nejdůstojnější. Již z přirozeného a ještě více s nadpřirozeného stanoviska zastupuje učitel rodiče ve výchově dítek. A poněvadž

[1]) Tobias, 4, 2, 3, 5, 7, 13, 14.
[2]) Jan, 1, 14, 18, 3, 16 et alibi.
[3]) Mat. 1, 25; Luk. 2, 7; Řím. 8, 29 et alibi.

rodičové jménem a mocí samého Boha mají vychovávati své dítky a vésti je k spáse věčné, v níž jest již také zahrnuto blaho časné podle slov samého Spasitele: „Hledejte nejprve království Božího a spravedlnosti jeho a toto všecko (čeho třeba k životu vezdejšímu) bude vám přidáno“,[1] proto i učitelé, kteří zastupují rodiče ve výchově dítek, mají podíl na Božské autoritě, jakouž Bůh opatřil rodiče, a jsou takto s rodiči jejich spolupracovníky ve vzdělávání a vytváření synovství Božího v dorostu člověčenstva. A toto synovství Boží mají vytvářeti nejen v rozumu, nýbrž i v srdci svých svěřenců.

Z toho patrno, že poslední a konečný úkol učitele a kněze ve škole jest jeden a týž, s tím toliko rozdílem, že kněz přímo a neprostředně pěstuje a zdokonaluje ve svých žácích nadpřirozený život synovství Božího, kdežto učitel jen nepřímo a prostředně působí k tomuto cíli. Proto nemá učitel nikdy zapomínati na slova Spasitelova: „Co prospěje člověku, kdyby celý svět získal, na duši však škodu trpěl“.[2] A pohlíží-li učitel s tohoto stanoviska na úkol svůj, pak jeho život jest podoben životu sv. Josefa jako pěstouna a vychovávatele Ježíše Krista a patří mu podobná důstojnost, jako knězi. Kdykoliv však učitel se postaví ve škole a mimo školu na stanovisko, s něhož ztěžuje aneb zcela znemožňuje nábožensko-mravní výchovu dítek sobě svěřených a podkopává a ničí tak veškero úsilí učitele náboženství o tuto výchovu, pak se těžce prohřešuje *a)* na dítkách, *b)* na jejich rodičích, *c)* na Církvi sv. a konečně *d)* i na samé společnosti lidské.

a) Hřeší na dítkách, které svádí s cesty vedoucí k poslednímu jejich cíli, k Bohu a uvádí je na bezcestí, na němž jako na nachýlené ploše řítí je do záhuby nejen věčné, ale zpravidla také časné. Co sv. Jan Zlatoústý praví o nesvědomitých rodičích, dávajících dítkám pohoršení, platí plnou měrou i o učitelích, kteří podrývají u žactva víru v Boha a v Ježíše Krista a ostatní pravdy zjevené. I tyto učitele jest nazývati vrahy, kteří vrhají dítky nejen podle duše, nýbrž i podle těla do záhuby věčné.

b) Hřeší na rodičích dítek. — Jelikož rodičové nemohou z pravidla dítkám opatřiti potřebného vzdělání intellektuálního a mravního, aby jednou zaujali ve společnosti lidské takové postavení, v němž by poctivě samy sobě a příštím svým rodinám mohly zaopatřiti slušnou výživu, buď že sami nemají k tomu potřebných vědomostí a patřičné schopnosti, aneb že svým povoláním nemohou se tomuto úkolu věnovati, proto je svěřují škole a jejím učitelům, aby na místě jejich pokračovali v díle výchovy jejich. Proto má učitel již s přirozeného stanoviska povinnost vychovávati a vzdělávati mládež na místě rodičů, kteří za tím účelem moc a autoritu od samého Boha sobě udělenou na ně

[1]) Mat. 6, 33.
[2]) Mat. 16, 26.

přenášejí. Kdykoliv učitel však této autority zneužívá a dítky nevychovává, jak rodičové znalí své povinnosti a zodpovědnosti před Bohem žádají, pak hřeší proti přirozenému právu jejich. Ano když rodičové neplní této povinnosti Bohem sobě uložené a dítkám buď slovem neb skutkem dávají pohoršení a mravně je kazí, jest učitel ve svědomí zavázán, pokud jest v jeho silách, napraviti, co rodičové pokazili.

c) Hřeší na Církvi sv. — Křtem sv. stává se člověk členem Církve sv., jež jest mystickým tělem Krista Pána. Křtem sv. bývá zaštípen v toto tělo jako jeho živý úd a béře podíl na boholidském životě Krista Pána, záležejícím v milosti posvěcující, jež z Krista jako z hlavy vytryskuje a v jednotlivé údy se vylévá. Člověk pokřtěný jest povýšen do stavu nadpřirozeného života adoptivních synů Božích, kteří účastí v samé přirozenosti Božské se stávají podobnými Synu Božímu. A Církev sv. po křtu sv. neodevzdává již rodičům v dítěti pokřtěném člověka stíženého hříchem, otroka ďáblova, jakým na svět přichází, nýbrž klade na jejich klín syna Božího a spolubratra Kristova a dědice království nebeského a zavazuje je, aby v něm vychovávali a vzdělávali nejen člověka, nýbrž i syna Božího. Ale křtem sv. se nestává člověk toliko synem Božím, spolubratrem Kristovým a dědicem království nebeského, nýbrž i chrámem Ducha Sv. zvláště zasvěceným. A Církev sv. přijala od Krista Pána povinnost, aby zachovala v srdcích dítek pokřtěných nejen důstojnost synů Božích a svatost chrámů Ducha Sv., nýbrž aby ji stále povznášela k vyšší dokonalosti. A v této snaze mají ji jak rodičové, tak i učitelé vším úsilím podporovati. A proto každý, kdo maličkým dává pohoršení a olupuje je o důstojnost synů Božích a ničí v nich svatyni Ducha Sv., dopouští se na nich nejen duchovní a tělesné vraždy, nýbrž i hříchu svatokrádeže a prohřešuje se tak nejen na dítkách, nýbrž i na Církvi sv.

d) Prohřešují se na společnosti lidské a na člověčenstvu vůbec. — Člověk jako tvor Boží, na Bohu celou svou bytností závislý, nemůže si sám určiti posledního cíle, ku kterému jest mu spěti, nýbrž musí celým svým životem usilovati o dosažení cíle, který mu jeho Tvůrce a naprostý Pán vytkl. Ze Zjevení Božího víme, že Bůh prvé naše rodiče a v nich veškero pokolení lidské určil k nadpřirozenému cíli synů svých. Z toho plyne jak pro jednotlivého člověka, tak i pro celé člověčenstvo povinnost, veškeren život tak zaříditi, aby tohoto cíle došlo. Proto nemá svobodné volby mezi cílem přirozeným, kterého by mohlo dosíci přirozenými toliko silami, a mezi cílem nadpřirozeným. Každý člověk (aspoň dospělý) jednou dosáhne buď věčné blaženosti neprostředním nazíráním na Boha Trojjediného, aneb upadne do věčné záhuby, aneb řekněme ještě konkretněji a zřejměji: buď přijde do nebe neb do pekla, třetí možnosti není. Aby člověčenstvo, které se stalo

vinou hned ve svých prvých rodičů a původců naprosto neschopným k dosažení cíle nadpřirozeného, přece tohoto cíle došlo, přišel Syn Boží na tento svět, učinil zadost Velebnosti Božské, uražené hříchy lidskými a zjednal mu zase všecky prostředky potřebné k dosažení slávy nebeské. Proto přirozený život lidský nemá posledního cíle v sobě, nýbrž jest jen prostředkem k poslednímu cíli člověka, k cíli nadpřirozenému.

Žádná společnost lidská, žádný stát, neobstojí bez dekalogu. O tom není a nemůže býti nejmenšího sporu. Dekalog však neobstojí bez víry v Boha vševědoucího a všemohoucího, v němž jediné má svou sankci, t. j. ustanovení odměny aneb trestů pro ty, kteří je buď zachovávají neb přestupují. Avšak Boha, bytost nadsvětovou a mimosvětovou, nejmoudřejší a všemohoucí, poznali jsme správně teprv skrze Krista. A proto bez Krista nemá člověčenstvo pravé víry v Boha, jež jest základem všeho nadpřirozeného života milosti Boží a jediným prostředkem k dosažení věčné spásy. Kdo tedy víru v Krista, Spasitele světa, podrývá v srdcích lidstva vůbec a mládeže zvlášť, jest nejhorším škůdcem jejím. A proto učitel, jenž školní mládež odvrací od Církve, skrze kterou Kristus ve svém díle vykupitelském pokračuje, odvrací ji také od Krista a konečně i od samého Boha. Proto odcírkevniti školu znamená ji odkřesťaniti, a odkřesťaniti ji není nic jiného, než ji odvrátiti od Boha. A poněvadž bez víry v Boha žádná lidská společnost neobstojí, pomáhá každý nevěrecký učitel kopati hrob celé společnosti lidské.

5. Sv. Josef jest patronem řemeslníků.

Křesťanští řemeslníci, obzvláště tesaři a stolaři, uctívali vždy sv. Josefa jako svého zvláštního patrona. A to vším právem. Neboť žádný světec nezasluhuje jejich úcty tou měrou, jako sv. Josef. Vždyť zná z vlastní zkušeností obtíže a lopotnost řemesla vůbec, tesařství a stolařství pak zvlášť. Svou pílí a trpělivostí, svými mozoly a svým potem posvětil každé řemeslo a dodal mu důstojnosti, jaké ani u Židů, nerci-li u pohanů, nikdy nemělo. Vždyť návodem sv. Josefa i sám Syn Boží provozoval řemeslo. A poněvadž každý skutek a každá práce Syna Božího má cenu nekonečnou, proto také každá řemeslná práce, kterou pod vedením sv. Josefa konal, měla cenu převyšující všecky naše představy. A řemeslná práce Kristova posvěcovala a hodnotu svou přenášela nejen na práci jeho pěstouna a mistra, nýbrž na každou práci řemeslnou. Na pracích řemeslných, které sv. Josef konal, září všecky jeho ctnosti: jeho pokora, trpělivost, láska, mírnost, odevzdanost do vůle Boží atd. Dokud naši řemeslníci pohlíželi k sv. Josefu jako k svému vzoru, dotud spočívalo na jejich práci Boží požehnání a řemeslo mělo „zlaté dno“. Jakmile však přestali práci svou pokládati za prostředek k svému mravnímu posvěcení a zdokonalení a počali v ní viděti zlo, jemuž

se musí na uhájení hmotného života podrobiti, stala se práce jejich zdrojem nespokojenosti, rozervanosti a roztrpčenosti proti všem třídám společenským, které si životní potřeby opatřují buď duševní prací aneb žijí z důchodu majetkového vlastnictví. A proto Církev katolická snaží se tělesnou práci vůbec a řemeslnou zvlášť postaviti zase pod ochranu sv. Josefa. Za tím účelem vybízí hlavně dělnické a řemeslnické spolky, aby si sv. Josefa zvolili za svého mocného patrona, vyprošujícího jim a jejich práci u trůnu Božího zvláštního nebeského požehnání.

6. Sv. Josef jest patronem blažené smrti.

Nejdůležitější a největší milostí, které Bůh člověku pro zásluhy Krista Pána udílí, jest tak zvaná „perseverantia finalis", čili setrvání v milosti posvěcující až do konce života. Neboť věčná blaženost člověka závisí na stavu milosti v okamžiku smrti. Kdyby člověk po celý život žil v milosti, před smrtí však ji ztratil hříchem těžkým, pak umírá dvojí smrtí, tělesnou i duchovní a věčná záhuba jest neodvratným jeho údělem. A proto každý zbožný křesťan nepřestává se denně modliti za šťastnou hodinku smrti, jsa si vědom výstrahy Spasitelovy: „Co prospěje člověku, kdyby celý svět získal, na své duši však škodu trpěl?"[1]) A platí-li slova tato o každé chvíli lidského života, platí tím více o okamžiku smrti, který rozhoduje nad celou jeho šťastnou neb nešťastnou věčností.

A poněvadž okamžik smrti jest pro člověka z celého jeho života nejdůležitější, ustanovil Božský Spasitel zvláštní svátost, svátost posledního pomazání, kterou umírajícího sílí a těší v těžkém zápasu, který jest mu podstoupiti hlavně s pekelným nepřítelem, jenž obzvláště v tuto chvíli všemožně budí v něm nedůvěru v Božské milosrdenství, netrpělivost v smrtelných bolestech atd., a hledí tak duši umírajícího uchvátiti Bohu a zmocniti se jí na věčnou její záhubu. A Církev sv. sama, aby umírajícím zabezpečila a pojistila vítězství nad duchem pekelným, který obzvláště v hodinku smrti obchází člověka hledaje ho pohltiti, utíká se obzvláště k některým svatým, aby za umírající u trůnu Božího orodovali a vyprosili jim u Boha milosrdného všech milostí, kterých v těžké této chvíli mají zapotřebí, aby i o nich platila slova sv. Pavla: „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 milovali příchod jeho".[2]) A k těmto světcům, které nazýváme patrony šťastné hodinky smrti, jest mimo Blahoslavenou Pannu počítati hlavně sv. Josefa.

Sv. Josef zemřel podle obecného mínění Církve sv. v Na-

[1]) Mat. 16, 26.
[2]) I. Tim. 4, 78.

zaretě dříve ještě, než Kristus Pán nastoupil veřejný úřad svůj. Neboť Písmo sv. nikde nečiní o něm později zmínky, ani při svatbě v Káně Galilejské. Že při smrti Spasitelově na kříži nebylo ho mezi živými, jest se vší jistotou souditi z té okolnosti, že Kristus Pán odevzdal svou Božskou Matku do ochrany sv. Jana, čehož by byl jistě neučinil, kdyby byl ještě žil sv. Josef, choť a ochránce její. A zemřel-li v Nazaretě, dokud ještě Kristus Pán nezahájil svého veřejného úřadu, pak zajisté, jak jest zbožně věřiti, vydechl svou svatou duši v náručí jeho a své nebeské choti. A poněvadž nelze si šťastnější a blaženější smrti mysliti, než za milosti plné přísluhy Krista Pána a jeho nejsvětější Matky, jest zcela přirozeno, že věřící za souhlasu samé Církve sv. vždy sv. Josefa ctili jako patrona šťastné hodinky smrti a v této hodince obzvláště se k němu utíkali o jehou mocnou přímluvu. Za tím účelem zakládali biskupové různá zbožná bratrstva, z nichž pak papežové některá opatřili mnohými odpustky. Zde upozorňujeme jen na arcibratrstvo k úctě sv. Josefa potvrzené papežem Piem IX. (14. března 1862) a mnohými odpustky opatřené, jakož i na arcibratrstvo ke cti sv. Josefa, nazvané „přítel nejsvětějšího Srdce Páně“, schválené papežem Lvem XIII. (11. května 1886). Obojí toto arcibratrstvo má sice za účel, sv. Josefa jakožto vznešený vzor křesťanských ctností zvlášť uctívati a o jeho přemocnou ochranu a přímluvu ve všech potřebách života k němu se utíkati. Ale poněvadž této ochrany a přímluvy nemá člověk v celém svém životě tak potřebí jako v hodince smrti, jest samozřejmo, že obě tato bratrstva na sv. Josefu vyprošují svým členům obzvláštní pomoci v tomto nejdůležitějším okamžiku života lidského. Mimo to jest v Církvi zvláštní spolek, nazvaný: „Pium sodalitium de transitu s. Josephi“, založený r. 1913 zbožným lombardským knězem Aloisem Quanellou a schválený papežem Piem X. a opět potvrzený a doporučený papežem Benediktem XV., který ukládá svým členům povinnost konati denně krátkou modlitbu za duše těch, kteří téhož dne a téže noci po celém katolickém světě umírají. Spolek tento má své hlavní sídlo v Římě (Porta trionfale). Ačkoliv vstoupil v život teprve r. 1913, měl již r. 1920 na tři miliony členů, mezi nimi 30 kardinálů, 300 biskupů a 80.000 kněží.[1])

Jest sice pravda, že člověk z pravidla v tom stavu umírá, v jakém žil. Umírá v milosti Boží, když v této milosti již dříve žil, a umírá v hříchu, když vedl život hříšný. Ale toto pravidlo má mnohé výjimky. Stává se, že člověk spravedlivý dopustí se někdy těžkého hříchu a v tomto hříchu náhle zemře. Ale také naopak, že člověk hříšný neprostředně před smrtí svých hříchů lituje a kajícně v milosti Boží odevzdá duši svou svému Tvůrci a Soudci. Jasný příklad máme na kajícím lotru. Písmo sv.

[1]) Cf. Der Fromme Verein zum Hinscheiden des hl. Joseph oder der Kreuzzug zu Gunsten der Sterbenden. Pressverein Konstanz.

praví, že člověk neví nikdy, zda-li jest hoden lásky neb nenávisti (Boží),[1]) a i sv. Pavel sám o sobě tvrdí: „Vždyť ničeho nejsem si vědom, ale tím nejsem ospravedlněn“.[2]) A proto žádný člověk nemůže věděti, jaká bude jeho hodinka smrti, zda-li ve stavu milosti posvěcující aneb ve stavu těžkého hříchu. I velicí světci chvěli se hrůzou a bázní před smrtí a nastávajícím soudem. Učitelé duchovního života uvádějí mezi známkami, z nichž možno s jakousi pravděpodobností souditi na předurčení k životu věčnému, také zvláštní úctu k Blahoslavené Panně. Ale poněvadž její život jest úzce a těsně spojen se životem jejího chotě, proto můžeme také tvrditi, ze každý katolický křesťan, jenz vroucně uctívá sv. Josefa a obzvláště ho prosí o šťastnou hodinku smrti, může ve vší pokoře důvěřovati, ze nálezi k počtu předurčených. Neb není mozno mysliti, ze by sv. Josef svému ctiteli odepřel své mocné přímluvy v hodině, která má rozhodovati, zda-li Kristus se dočkal na něm ovoce svého vykoupení, aneb zda-li svou krev nadarmo za něho vycedil.

O. A. M. D. G.

[1]) Kazatel 9, 1.
[2]) I. Kor. 4, 4.

OBSAH VĚCNÝ.

Accacius 300
Adopce 24
Adoptivní syn Boží 26
Adoptianismus 212 sl.
— a Apollinaris 218
Adoptiani 298 sl.
Advocatus Ecclae sv. Josef 747
Aegidius Romanus a nauka sv. Tomáše o Neposkvrněném početí 628
Affekty (strázně, trpnosti) Kristovy 77 sld.
Agnoetae 305
Akma (výkvět) 11
Akoimetae 300
Albert Vel. o nutnosti vtělení 328
— o Neposkvrněném početí Bl. Panny 623
— o Nanebevzetí Bl. Panny 660
— nazývá sv. Josefa „patronum Virginis“ 721 sl.
Alexander Halenský o nutnosti vtělení 328
— VII. o Neposkvrněném početí Bl. Panny 631
Alfeus = Kleofáš 596
Alfons sv. o prostřednictví Bl. Panny v díle naší spásy 686
Ambrož sv. o Božství Kristově 44
— o posvěcující milosti Kristově 93 sl.
— „ bohopoctě povinné Kristu člověku 231
— „ účelu vtělení 323
— „ všeobecnosti zadostučinění Kristova 409 sl.
— „ Kristu jako lékaři člověčenstva 531
— „ panenství Matky Boží 592
— a synoda Milánská o panenství Bl. Panny 586
Analogie mezi Kristem a jeho nebeskou Matkou 641
Annali ecclesiastici a úcta k Srdci Páně 237
Animatio foetus 603
ἀνάκρᾶσις 270
Anselm sv. o naprosté nutnosti vtělení 342 sld.
— o zadostučinění náměstném 376
ἀντίδυσις 193
ἀντιμετάστασις τῶν ἰδιωμάτων 193
Antoninus sv. o Neposkvrněném početí Bl. Panny 628
Apollinaris a adoptionismus 218
Apollinaristé 270, blud jejich 277 sl.
Apologetický důkaz Božství Kristova 44 sldd.
Apoštolské vyznání o Kristově přirozenosti lidské 53
Arausikánský sněm II. a nutnost milosti posvěcující a skutkové ku spáse věčné 439
Arcadius, metropolita na Cypru, a monotheletismus 307
Arcibratrstvo ke cti sv. Josefa zvané: Přítel nejsvětějšího Srdce Páně 761
Aristoteles o početí a oživení plodu 603 sl.
— o ctnosti spravedlnosti 733
Arius 278, 282
Athanasianum 57
Athanasius sv. o Božství Kristově 43
— „ bezhříšnosti Krista člověka 75
— „ nepřerušenosti unie hypostatické 185
— „ milosti posvěcující Kristově 93 sl.
— a bohopocta Kristu člověku povinná 231
— perichorese v Kristu 270, 280
— „ účelu vtělení 322
— popírá nutnost vtělení, kdyby byl Adam nezhřešil 327
— „ různých způsobech, kterými mohl Bůh nás vykoupiti 338 sl.
— „ přiměrnosti vtělení 350
— „ sestupu Krista P. do pekel 478
— „ velekněžství Kristově 494
— „ Božském Mateřství Bl. Panny 571
— „ plnosti milosti Bl. Panny 639
„Auctorem fidei“ (bulla) 230
Augustin sv. o Božství Kristově 16, 44
— „ účelu vtělení 323
— „ nutnosti vtělení 327
— „ různých způsobech, kterými mohl nás Bůh vykoupiti 339

Augustin sv. o poměru mezi našimi dobrými skutky a Božskou odměnou 340
— „ přiměřenosti (de congruentia) vtělení 348
— proč Bůh nevykoupil andělů 354
— „ prostředníckém úřadě Kristově 359
— „ všeobecnosti zadostučinění Kristova 410
— „ nutnosti skutkových milostí k přípravě na ospravedlnění 436 sl.
— „ slávě, které sobě Kristus vykoupením člověčenstva zasloužil 454, 457
— „ nemožnosti vykoupení andělů 463
— „ sestupu Krista P. do pekel 478
— „ velekněžství Kristově, jevícím se hlavně v smrti jeho na kříži 497
— „ způsobu přímluvy Krista P. za nás v království Božím 504
— „ duchovní povaze království Kristova 539
— „ panenství Matky Boží:
a) při porodu 588
b) po porodu 591 sl.
— „ Neposkvrněném početí Bl. Panny 617
— „ ochranném vykoupení Bl. Panny 608
— „ svatosti Bl. Panny 639
— „ prostřednictví Bl. Panny v díle naší spásy 685
— „ manželství sv. Josefa a Bl. Panny 705
— „ nevystihlém tajemství manželství sv. Josefa a Bl. Panny 719
Aureolae (korunky) a Bl. Panna 643 sl.
Aureola panictví sv. Josefa 742
Baader 400
Báje o smrti Bl. Panny 654 sld.
Basilius sv. o zásluze Kristově 453 sl.
— „ svatosti Bl. Panny 639
— „ úctě k P. M. 677
Belcunce Jindřich 235
Benedikt XIII. o úctě k Nejsv. Srdci Páně 235
— „ úctě k sv. Josefu 701
Bernard sv. o milosti posvěcující Kristově 94
— „ přiměřenosti vtělení druhé Božské osoby 349
— „ zadostučinění náměstném 475 sl.
— „ poměru mezi našimi dobrými skutky a Božskou odměnou 390
— „ bezbolestném porodu Bl. P. 589
— učí, že Kristus nezemřel také pro anděly 463
— o Neposkvrn. početí Bl. Panny 616, 619
— „ úctě k P. M. 666 sl., 677 sl.
Bernard sv. o mateřské lásce Bl. Panny k nám lidem 689
— „ účasti Matky Boží v díle naší spásy 696 sl.
Bernardin Sienský sv. o poměru sv. Jos. k Bl. Panně 713
Bezhříšnost Kristova 75
Blasi 236
Blaženost prvých rodičů 442
Bludy týkající se našeho vykoupení 396
Böhme Jakub 399
Boholidské skutky Kristovy 273 sld.
Bohovražda 172
Bonaventura sv. o nutnosti vtělení 328
— proč Kristus nevykoupil také andělů padlých 353
— a tresty za hřích 423
— o příčině, proč Kristus nevykoupil také padlých andělů 469
— „ Nanebevzetí P. M. 660
Bonifác VIII. o světské moci Církve kat. 544
Bonosus proti panenství Bl. Panny po porodu 591
Boschi 237
Bracarense concilium 277
Bratr znamená v Písmě sv. každého, obzvláště blízkého příbuzného 395
Bratři Kristovi jsou synové sestřenice Bl. Panny, Marie manželky Kleofášovy; nejsou tedy pravými bratry, nýbrž jen vlastníky Kristovými (pokrevnými v 3. stupni) 397 sl.
Breviář vydaný Piem V. o Nanebevzetí P. M. 658
Bůh mohl nás mimo vtělení ještě jinými způsoby vykoupiti 338 sld.
Bulla: „Unam sanctam" 544 sl.
Bytnost 158
Cajetanus o nauce sv. Tom. o Neposkvrněném početí Bl. P. 628
Capreolus o nauce sv. Tomáše o Neposkrněném početí Bl. P. 628
Cařihradský sněm I. 184, II. o úctě Kristu člověku povinné 230, III. o monotheletismu 309, II. a III. o Bohorodičce 568
Cerinth 281, 297
Circuminsessio, circumincessio 268
Církev sv. o důstojnosti M. B. 579 sl.
— bojující, vítězná a trpící 449
— kat. a světská moc 544 sld.
— katol. a církev zednářská 51 sl.
— kat. o bezbolestném porodu Matky Boží 589
— kat. jest rozvětvenou Rodinou Nazaretskou 747
„Clemens Trinitas" (symbolum) 277
Coelibát a Matka Boží 693
Colombière S. J. a úcta k Srdci P. 235

Conceptio activa et passiva 602 sl.
— passiva inchoata et perfecta (adaequata) 603
Corupticolae 305
Ctnosti sv. Josefa 724 sld.
Cultus hyperduliae 642
Cyprián sv. o všeobecnosti zadostučinění Kristova 409
— o kázni církevní 427
Cyrill Alexandrinský o zevnější způsobě těla Krista P. 66 sl.
— o nutnosti vtělení 330
— „ různých způsobech, kterými mohl nás Bůh spasiti 339
— „ slávě, které si Kristus svým vykupitelským dílem zasloužil 457
— „ velekněžství Kristově 494
— „ Božském Mateřství Bl. P. 571
— Jerusalémský o trvalém spojení Slova s přirozeností lidskou 193
— „ zadostučinění náměstném 375
Cyrus, biskup z Phasidy 307
Dárce života přirozeného a nadpřirozeného 16, 18
— pravdy a lásky 19
Deificatio, pojem 11
Deifikace lidské přirozenosti v Kristu 271 sld.
Dějiny úcty k Srdci Páně 234 sld.
— života a úcty sv. Josefa 700 sld.
Deiviriles actus in Christo 273 sld.
De Maironis Frant. a spojení hypost. v Kristu 187
De Rubeis o nauce sv. Tom. o Neposkvrněném početí Bl. P. 624
Doba, kterou prodlel Kristus v předpeklí 483 sl.
Doketi 276
Dionysius Areopagita o smrti a Nanebevzetí Bl. P. 655
Dioscurus 301
Duše Krista P. byla prosta:
a) nezřízené žádostivosti 73
b) každého hříchu ibid.
Duchovenstvo a světské učitelstvo 756 sl.
Duns Scotus o nutnosti vtělení 328
— o Neposkvrněném početí Bl. P. 622 sl.
Durandus mylně se domníval, že Kristus jest zároveň přirozeným a přisvojeným (adoptivním) Synem Božím 220
Durandelus o nauce sv. Tom. o Neposkvrněném početí Bl. P. 628
Ebionité 77, 278, 281
Eduard I., král anglický 544
Efeský sněm o složení v osobě Kristově 178, 184
— prohlásil Božské Mateřství Bl. P. za článek víry 567, 570
Efeský sněm a úcta k P. M. 675
Efrem sv. o složení v Božské osobě Kristově 178
Egoismus jest smrtí lásky 244
Elipand Toletánský 298 sl.
Epifanius sv. o Božství Kristově 43
— o zevnější způsobě těla Kristova 69
— pochyboval o skutečné smrti Bl. Panny 656
— o Kolliridiánech 666
— o úctě k P. M. 677
— o prostřednictví P. M. v díle naší spásy 684
Essentia (quidditas) 160 sl.
Eutyches 300 sld.
Euthymius o různých způsobech, kterými mohl nás Bůh spasiti 339
Evangelium Jakubovo a Tomášovo o sv. Josefu 701
Fantasiasté 276
Fast 237
Faure 237
Felix Urgellský 299
„Fides Damasi“ (symbolum) o panenství Matky Boží 587
Filip Slíčný a světská moc Církve 544
Flavian 300
Florentský sněm o lidské přirozenosti Kristově 53
Fotinus 193, 277, 282
Francie a úcta k Srdci Páně 248
Frankobrodská synoda (794) a „Servus Dei“ 210
— a adoptianismus (794) 298
František Sal. sv. o nutnosti vtělení 328
— o úctě k sv. Josefu 701
Friaulská synoda 299
Fulgenc sv. o nepřerušenosti unie hypostatické v Kristu 186
— o přiměřenosti vtělení druhé Božské osoby 349
— popírá vykoupení andělů padlých a jejich restituci 466
— učí o Kristu, že jest knězem, obětí a chrámem 466
Fullo Petr 305
Gallifet 235
Gehenna 474
Gelasius pap. o trvalém spojení Slova s jeho přirozeností lidskou 193
Gennadius a adoptianismus 217
— o přiměřenosti vtělení druhé Božské osoby 348 sl.
Georgi Aug. 236
Gerdil 237
Germanus sv. o úctě k Bl. P. 677
Gerson a svátek svatého Josefa 701
Gertruda sv. 237
Gnostikové 277, 281, 397
Goldhagen 237

Gothický missál o smrti a Nanebevzetí Panny Marie 658
Gratiae Creatoris u prvých rodičů a andělů 463
Hadrian a „Servus Dei“ 216
Harvaeus Natalis o nauce sv. Tomáše o Neposkvrněném početí Bl. P.
Helvidius proti panenství P. Marie po porodu 591
ἕνωσις φυσική 299
Henricus de Gandavo o nauce svatého Tom. o Neposkvrněném početí Panny Marie 628
Heraclius císař 307
Hierapolis Asijská 426
Hilarius sv. o adoptianismu 207
Hippolytus o bezhříšnosti Kristově 75
„Historia Enthimiana“ o smrti a Nanebevzetí P. M. 655
Honorius a monotheletismus 308
Hormisdas papež 306
Hříchy proti Duchu Svatému 427 sl.
Hugo de S. Viktore 189
Hypostase 162
Chalcedonský sněm 56, 304
— o Bohorodičce 568
— „ soupodstatnosti Krista Pána s Bohem Otcem a Marii Pannou 576
Charismata (milodary) a Bl. P. 641
Chosroes II. 307
Christologie 10 sld.
Christotokos 567
Christologická kacířstva 276 sld.
Ibas, biskup Ediss. a tria capitula 306
Ignác sv. o Božství Kristově 42
— o člověčenství Kristově 55
— „ kommunikaci idiomatů 198
— „ sestupu Kristově do pekel 478
— „ velekněžském úřadě Kristově 497
— „ Božském Mateřství Bl. P. 570
„Ineffabilis Deus“ 598 sld., 604 sl.
Innocenc III. o andělském pozdravu Bl. P. 615
— XII. o úctě k Nejsvětějšímu Srdci Páně 235
Ireneus sv. o Božství Kristově 42
— o kommunikaci idiomatů v Kristu 198
— „ přiměřenosti vtělení druhé B. osoby 350
— o náměstném zadostučinění Kristově 374 sl.
— o sestupu Kristově do pekel 478
— „ Božském Mateřství Bl. P. 571
— „ prostřednictví Blah. P. v díle našeho vykoupení 684
Isidor Hispalenský 298
„Išah“ znamená u Židů nejen ženu, nýbrž i paní 670
Jakub, Josef (Joses) bratři Páně 595 sl.
Jan Damašský o kommunikaci idiomatů 198
— o bohopoctě Krista člověka 231 sl.
— „ circum in cossi 269
— „ perichoresi v Kristu 270
— „ deifikaci lidské přirozenosti v Kristu 272 sl.
— a monofysitismus 303 sl.
— o různých způsobech, kterými nás mohl Bůh vykoupiti 339
— „ nemožnosti restituce andělů padlých 466
— „ Božském Mateřství Bl. P. 572, 574
— „ starozákonných typech Mateřství Bl. Panny 577 sl.
— „ důstojnosti Mateřství Bl. P. 577 sl.
— „ bezbolestném porodu Matky B. 589
— „ Neposkvrněném početí Bl. P. 617 sl.
— „ velebnosti Matky B. 6, 642
— „ úctě k Bl. P. 677
— „ prostřednictví Blahoslav. Panny v díle naší spásy 684
Jan Zlatoústý sv. o zevnější formě Krista Pána 68
— o trvalém spojení Slova s přirozeností lidskou 193
— „ poměru mezi našimi dobrými skutky a Božskou odměnou 390
— „ všeobecnosti zadostučinění Kristova 407
— „ vlastní zásluze Kristově 454
— „ panenství Matky Boží 588
— pokládá Marii, ženu Kleofášovu a matku Jakubovu a Josefovu za jednu osobu 596
— o prostřednictví Bl. P. v díle naší spásy 684
Jan II. papež a monofysitismus 306
— XXII. zavrhl bludy Ekardovy 399
Jansenismus 405
Jednorozený Syn B. 27
Jeroným sv. o Božství Kristově 44
— o zevnější formě těla Krista P. 69
— „ náměstném zadostučinění Kristově 375
— „ panenství Matky B. po porodu 591 sl.
— „ bratřích Kristových 595 sl.
„Ježíš“, co znamená? 325
Joannes Neapolitanus o nauce sv. Tom. o Neposkvrněném početí Bl. P. 628
Josef sv., spisy apokryfní 701
— zavázal se slibem čistoty 702 sl.
— uzavřel s Bl. P. pravé manželství 702
— historický úvod k nauce Církve sv. o sv. Josefu 700 sld.

Josef sv., jeho slib čistoty nebyl jeho manželstvím s Bl. P. zrušen 703 sl.
— námitky proti jeho manželství s Bl. P. 706 sld.
— jeho důstojnost a význam 708 sl., 720
— věk, ve kterém uzavřel sňatek manželský s Bl. P. 709 sld.
— jeho tělesná sličnost 711 sl.
— poměr jeho k Bl. P. 712 sld.
— povinnosti jeho k Bl. P. 713 sld.
— manželství jeho s Bl. P. jest nevystihlým tajemstvím 718
— vykonával naproti Kristu Pánu práva i povinnosti otcovské 720 sld.
— milosti jeho 722
— jest nejen pěstounem, nýbrž manželským (nikoliv tělesným), a proto také zákonitým otcem Kr. P. 717
— prost vší nezřízené žádostivosti, každého hříchu 722 sl.
— pět period v jeho životě 724
— ctnosti jeho 724, víra 725, naděje 727 sl., láska 728 sl., předmět jeho lásky 728, opatrnost, spravedlnost 732 sl., nábožnost a zbožnost 736 sl., statečnost 738 sl., střídmost 740
— sláva jeho 740 sld.
— není králem nebešťanů 741
— úcta jemu povinná 743
— úcta, kterou mu vzdával sám Božský Spasitel 744 sl.,
— Matka Boží 745, věřící lid 746 a Církev 747 sld.
— patron Církve sv. 747 sld., tento úřad plyne z poměru jeho k svaté Rodině 747, 749
— jest ideálním vzorem tří evangelických rad: čistoty, chudoby a poslušnosti 751 sld.
— patron Církve bojující 748, kněží 750 sl., řeholníků 751
— jest patronem otců rodin 753 sld.
— jest patronem křesť. učitelů a žáků 756 sld.
— jest patronem řemeslníků 759 sl. a šťastné hodinky smrti 760 sld.
Jovinián proti panenství Matky Boží 586, 591 sl.
„Jsem", co znamená? 23
Juda, bratr Kristův 595
Julian z Halikarnasu a monofysitismus 305
Justin sv. o Božství Kristově 41
— o velekněžství Kristově 497
— „ panenství Matky B. při porodu 587
— „ prostřednictví Bl. P. v díle naší spásy 683
Justinián císař a „tria capitula" 306
Justinián a Justin II. a monotheletismus 307
Juvenal, biskup Jerus., o Nanebevzetí P. M. 655
Kacířství popírající Božství Kristovo 281 sldd.
Kafarnaum 17
Kallistus a kázeň církevní 426
Kalvin o všeobecnosti zadostučinění Kristova 405
Katechismus římský o panenství Matky Boží 588
Κεχαριτωμένη — omilostění 611 sld.
Klemens sv. o zadostiučinění náměstném 374
— o velekněžství Kristově 494
— Alex. a Božství Kristově 34, člověčenství Kristovo a vnější povaha těla Krista Pána 65
— o sestupu Krista P. do pekel 478
— VI. (Bulla Unigenitus) 188
— VIII. o panenství Matky B. 587
— X. a XI. a svátek sv. Josefa 701
— XI. o Neposkvr. početí Bahoslav. Panny 631
— XI. a XIII. o úctě k Nejsvětějšímu Srdci P. 235, 236
Kleofáš a Alfeus 596
Kněžství, pojem 485 poměr k úřadu učitelskému a pastýřskému, k oběti 486
— Kristovo a starozákonné 492 sl.
— Melchisedechovo a Kristus 491 sl.
Kollyridiáni 666
Kongruenční důvody pro Neposkvrněné početí Bl. P. 648 sl.
Kontroverse vzniklé z monofysitismu 305 sld.
Korunky Bl. P. 648 sl.
Korunka sv. Josefa 742
Král, pojem 533
Královská moc zahrnuje v sobě *a)* moc zákonodárnou, *b)* soudcovskou a *c)* výkonnou 535 sl.
Krása 12
Κρᾶσις 270
„Kristus", význam jeho jména 485
— jest pravý Bůh a pravý člověk 13, 149
— má Božskou vědu, moc, Božský život 13, 22 sl., jest Synem Božím, má přirozenost Božskou 14, 17, dárce nadpřirozené pravdy a lásky 19, jest subsistentní život 20, má moc odpouštěti hříchy 20
— žádá pro sebe Božské víry, naděje a lásky a úcty 31 sld.
— osoba historická 49
— má pravou lidskou duši 61 sld.
— jest „viator" a „comprehensor" 76

Kristus byl podroben trpnostem (affectibus) 77 sl., bolu, zármutku a bázni 79 sl.
— byl schopen hněvu 81 sl.
— byl obdařen milostí nestvořenou (unií hypostatickou) a stvořenou 82
— svatost jeho 89 sld.
— byl obdařen milostí posvěcující 92 sl.
— byl opatřen bohoslovnou ctností lásky a milostmi mravními 98 sl., opatrností 100, spravedlností 101, statečností a mírností 102 sl.
— byl opatřen ctnostmi, které jsou protivou sedmera hlav. hříchů 103 sld., dary Ducha Sv. 105 sl., devaterem blahoslavenství 107, milodary (charismaty) 108, plností milosti 110 sl.
— jeho Božská a lidská věda 115 sld.
— a svoboda jeho 123 sld.
— a jeho lidská moc 139
— a jeho dvojí tělo: přirozené a mystické 141 sl.
— jeho poměr k Církvi sv. 143
— jest hlavou andělů 148 sl. a veškerého hmotného světa 149
— jest jedna fysická osoba 168 sldd.
— jest osobou složenou, smysl 177 sl.
— a kommunikace idiomalní 193 sl.
— Člověk není podroben přirozenému a kladnému zákonu 205 sl.
— Člověk, jak jest Otci podroben? 209 sld.
— i jako Člověk jest přirozený Syn Boží 218
— jeho předurčení 222 sld.
— i jako Člověku náleží pravá bohopocta 225 sld.
— jest historickou osobností 293 sld.
— nebyl by se vtělil, kdyby člověčenstvo nebylo zhřešilo 324 sld.
— vykoupil jen lidi a nikoliv také anděly 351 sld.
— jest prostředníkem mezi Bohem a člověčenstvem 359 sl.
— učinil zadost za hříchy naše Otci nebeskému 361, podle požadavku přísné spravedlnosti 394
— a jeho zásluha 428 sl., zasloužil nám odpuštění hříchů 432 sl., ospravedlnění 433 sl., skutkové milosti 435 sl., naše předurčení 439
zasloužil sobě oslavu svého nejsvět. jména 452, své vzkříšení 452 sl. a nanebevstoupení 456, své narození z Marie P. a vládu nad veškerým tvorstvem 456 sl., moc soudcovskou 458, nezasloužil si hypostatické unie 459 a ostatních milostí v unii hypost. obsažených, 460
Kristus nezemřel pro anděly 461 sld.
— osvěcuje anděly 464
— sestoupil do pekel 469 sld.
— nesestoupil do očistce 481 sld.
— stal se knězem již svým vtělením 485 sl.
— jest knězem podle své lidské přirozenosti 489
— jest nejvyšším velekněžem 492 sl.
— vykonal svůj velekněžský úřad hlavně svou smrtí na kříži 494
— Beránek Boží 496
— jest velekněžem na věky 502,
a) podle své osoby *b)* podle důstojnosti její a *c)* podle účinů velekněžského úřadu 503 sl.
— zemřel za všecky lidi 405 sld., a za všecky hříchy jejich 424 sld.
— jest až do skonání světa velekněžem podle řádu Melchisedechova 505
— v jakém smyslu přináší věčnou obět 506
— způsoby, kterými koná na věky svůj velekněžský úřad 509 sld.
— jest pravda, život a cesta 515
— jest nejvyšším Učitelem člověčenstva 510 sld.
— jest učitelem všech rozumných tvorů, i andělů 515
— jest světlo světa 515
— jest lékařem a lékem člověčenstva 531
— jest nejvyšším králem člověčenstva 535 sld.
— jeho království (Církev sv.) jest poměrně královstvím duchovním 537 sld.
— jeho poměr k světské moci 541 sl.
— a jeho moc *a)* zákonodárná, *b)* soudcovská, *c)* výkonná 548 sld.
— bude souditi lidi i anděly 555 sld.
— poměr jeho k Církvi sv. 561
Kristu náleží dvoje narození, jest pravým Synem Božím a pravým Synem Bl. P. 576
— jest nejvyšším ideálem všech ctností a vší mravní dokonalosti 687

Lactantius praví o Kr., že jest svrchovaným vzorem našeho života 530 sl.
„Lamentabili", (dekret s. Off. proti modernismu) 288
Languet 237
Láska Božská k nám lidem 241 sld.
— sv. Josefa 729 sld.
Lateránská synoda (649) a panenství Matky Boží 587
Lateránský sněm IV. o sestupu Kristově do pekel 475
λάτρεια 734
Lazar a lůno Abrahamovo 472 sl.

Legendy o smrti Bl. Panny 654
Leibniz o nutnosti vtělení 335, proč Bůh nevykoupil andělů 354 sl.
Leonard z Porta Maur. 236
Lev Vel. o nutnosti vtělení 227
— o perichoresi v Kristu 269 sl.,
„ deifikaci lidské přirozenosti Kristovy 272 sl.
— „ účelu vtělení 223, o přiměřenosti vtělení druhé Božské osoby 348
— „ kněžství Kristově jevícím se hlavně v oběti kříže 497
— „ panenství Matky P. 587
— II. a monotheletismus 310
— XIII. o prostřednictví Bl. v díle naší spásy 681
— o svátku sv. Josefa 701
— a encyklika: „Quamquam pluries“ o sv. Josefu, patronu Církve sv. 748 sl.
„Libellus in modum Symboli“ 277
Ligori Alfons sv. 237
Limbus patrum 475
Liturgie důkazují Neposkvrněné početí Bl. P. 617
Ludvík XIV. a úcta k Nejsvět. Srdci Páně 248
Ludrad Lyonský a adoptiáni 299
Lugo a „Servus Dei“ 210
— o světské moci Kristově 543
Lukáš sv. a obraz Krista P. 651
Lůno Abrahamovo 472 sl.
Luther 399 o nutnostech milosti 437
Lyonský sněm II. o sestupu Kristově do pekel 475
Malebrauche o nutnosti vtělení 335
Manželství Bl. P. a sv. Josefa 702 sl.
— a námitky proti němu 706 sl.
— jeho nebeská krása 716 a důstojnost 720
— důvody theol. se strany Krista Pána 705, se strany Bl. P. a se strany naší 706
Marcellus Ancyránský 193
Marcion 277
Maria, význam jména 565 sld.
Maria-Jana = amata a Jahve 567
Maria P. jest Matkou Boží 567
— počala svého Syna přirozeně i nadpřirozeně 577 sl.
— královna a paní nebe i země 578 sl.
— prosta hříchu, dědičného, smysl tohoto věročlánku 598 sld., prosta každého osobního hříchu i nezřízené žádostivosti 598 sldd.
— již v prvém okamžiku svého početí 602 sld., zvláštní výsadou Boží 605 sld., pro zásluhy Kristovy 608 sl., byla vykoupena vyúčinnějším způsobem, než ostatní lidé 608 sl.
— milosti plná 611 sld.
Maria Panna, její svatost 636 sld.
— převyšuje svou svatostí všecky kůry andělské a sbory světců a světic Božích 638
— a milodary (charismata) 641
— jest nevýslovným divem Božím 643
— její korunky (aureolae) 648 sl.
— skutečně zemřela sld., kde, zda-li v Jerusalémě aneb v Efesu, není dosud jisto 656
— byla nejen podle duše, nýbrž i podle těla vzata na nebesa 657 sl.
— prostřednice naší spásy 678 sld., obnovitelka lidského pokolení (reparatrix, restauratrix, reconciliatrix), pomocnice Spasitelova (cooperatrix) diakoniska Spasitelova 689 sld.
— pokladna (thesauraria) milostí Kristových 686, správkyně a rozdavatelka jejich 686
— ideálem ctností 687
— jest naší Matkou pro náše příbuzenství s Kristem 688 sl.
Marii P. prohlásil sám Kristus za matku naši 689
Maria P. a Církev sv. 690 sl.
— a katol. kněz 693
— a katol. křesťan 694
— potřela všecky herese 695 sl.
— a její poměr k sv. Josefu 707
— 1. Matka Páně, 2. žena Kleofášova, 3. Magdalská, 4. matka Markova 5. kterou pozdravuje sv. Pavel v listu k Římanům 566
— Magdalena 596
— matka Jakubova a Josefova, a manželka Kleofášova jest jedna osoba 596
— manželka Kleofášova jest sestřenice Bl. P. 597
Mariánské obrazy a sněm Nicejský 676
— svatyně důkazem úcty k Bl. P. 675
Maris z Hardaširu 306
Marketa Alacoquova, sv. 234 sl. 240
Marosini 236
Marques E. 237
Martin V. o nutnosti vtělení 335
Materialismus 401
Mateřství Bl. P., jeho důstojnost 577 sld.
— sousledky z něho plynoucí 575
— B. Bl. P. jest důvod všech jejich výsad a milostí 576
„Matka Boží“, jméno toto vyjadřuje Božské Mateřství Bl. P. ještě určitěji, než jméno: Bohorodička (θεοτόκος) 573 sl.
— Sedmibolestná 715
— Panna *a)* při početí Syna Božího 581 sld. *b)* při porodu 583 sld. *c)* po porodu jeho 590 sld.

Matka Panna, poměr její k Nejsvětější Trojici 578
Mauric císař ustanovil svátek Nanebevz. P. M. na Východě mezi r. 582 a 602 658
Maurus o nutnosti vtělení 335
Maximus 178
Melchisedech, kněžství jeho 491
Merafoschi 236
Meritum „de condigno" a „de congruo" 430 sl.
Messiáš (Mašiach), význam slova 485
Mikuláš papež a svátek Nanebevzetí P. Marie 659
Milost skutková nutna k přípravě na ospravedlnění 435 sl. a k setrvání milosti posvěcující až do konce 437 sld.
— prvých rodičů, její povaha 461
— sv. Josefa 722 sld.
Missál vydaný Piem V. o Nanebevzetí Panny Marie 658
Mistr Ekard 399
Mixtio 270
μίξις 270
Mistura 270
Moc Kristova 15 sld.
Moderní blud o Kristu 287 sld.
Mohamed 46
Molina o světské moci Kristově 543
Monarchiáni 278
Monofysité 270, 299 sld.
Monofysitismus a jeho různé tvary 302 sld.
Monotheletismus 307 sld.
Montanisté 426
Montmartre 248
Mozarabský missal o Nanebevzetí P. M. 658
Mozzi 237
Muratori o prostřednictví Bl. P. v díle naší spásy 686

Náboženství, jeho význam a povaha 734 sld.
Naděje (ctnost bohosl.) sv. Josefa 727 sl.
Nanebevzetí P. M., důvody dogmatické a kongruenční 660 sld., 652 sld., jest děj historický a zároveň pravda Bohem zjevená 657
Nápravné vykoupení člověčenstva (redemptio reparatrix) 608
Nauka Církve sv. o Matce B. 564 sld.
Nedokonalosti lidské přirozenosti Kristovy 63 sl.
Nefried Narbonnský a adoptianismus 299
Německá theologie 305
Neporušenost (integritas) lidské přirozenosti prvých rodičů 443
Neri Filip sv. 240
Nesmrtelnost (tělesná) prvých rodičů 443
Nestorius 218, a bohopocta Kristu náležející 230, a jednota osoby Kristovy 295 sld.
Nicejský sněm I. a arianismus 282 sld.
— o smíru odpadlíků s Církví 427
— a Božství Krista P. 43, jeho člověčenství 53
Nicephorus Callisti o slavnosti Nanebevzetí Bl. P. 659
Niobes Štěpán 305
Nouvelles ecclesiastiques 237
Novatián 426
Novatus 426

Obět Kristova jest obětí veškerého člověčenstva 500 sld.
— a kněžský úřad 486 sl.
Obdoba mezi Kristem a jeho Božskou Matkou 641 sld.
Obraz Kristův „Dobrý pastýř" nalezený v katakombách 651
Obrození 27
Očistec 475
„O felix culpa" atd. 441 sld.
Ochranné vykoupení Bl. P. (redemptio praeservativa) 608
Oliva Jan Petr, bludy jeho o panenství Matky B. 587
„Omilostěná" (κεχαριτομένη) 611 sld.
Origenes o Božství Kristově 41
— o zevnější způsobě těla Kristova 65
— „ nehříšnosti Kristově 75
— „ nutnosti vtělení 327
— „ vykoupení andělů 465
— „ Neposkrněném poč. P. M. 617
— „ oživení plodu 603
Osiander 399
Osoba, pojem 165 sl.
— Kristova jest jedna a to Božská 57
Otcové ss. proti Nestoriovi 44
Otcovství, jeho původ, význam a důstojnost 753 sl.
Otcové, jejich povinnost stran výchovy dítek 754 sl.

„Pán s tebou" 614
Panenství ustavičné Bl. P. 580 sld.
„Pascendi Dominici gregis" 288 sld.
Pavel IV. o panenství Matky B. 587
Paradisus 473 sl.
Pavel Samosatenský 277 sl., 282
Peklo 474 sl.
Pelagianismus a socianismus 396
— o nutnosti milosti 437
Perichorese 268 sld.
Petavius o Synovství Krista P. 220 sl.
— o nutnosti vtělení Syna B. 328
Petr Lombardský 189
Petrus de Palude o nauce sv. Tom. o Neposkvrněném početí Bl. P. 628

Petrus de Tarantasia o nauce sv. Tom. o Neposkvrněném početí P. M. 628
Philo o Logu 285
„Pium Sodalitium de transitu s. Josephi" 761
Pius V. o Neposkvrněném početí Bl. P. 630
— VI. (Bulla: Auctorem fidei) 230, 237, 257
— VII. o úctě k Srdci Páně 257
— IX. o úctě k Nejsv. Srdci P. 237
— o vznešenosti Matky Boží 643
— a svátek sv. Josefa 701
Plato 46
Plnost času 355 sld.
Početí činné a trpné 602 sld.
Početí trpné počáteční a dokonané 603 sl.
Podstata 158, prvá a druhá, jednoduchá a složená, úplná, neúplná 159 sl.
Polykarp o náměstném zadostučinění 374
„Pomazaný" (χριστός) 485
Pombal 236
Porod Matky Boží bez bolesti 589
Positivismus 401
„Požehnaná's ty mezi ženami" 614 sl.
Početí Neposkvrněné, kongruenční důvody 633
Praeredemptio, praemundatio Bl. P. 609
Pravidla o komunikaci idiomatů 200 sld.
Pravda 12
Priscillianisté 277
πρόσωπων 166
Pravidla vylučující monotheletismus 311 sld.
Priscillianisté a duše Kristova 62
Prorok, význam slova 510 sl.
Prostřednictví Matky Boží v díle naší spásy, smysl 678 sld.
Předmět materiální a formální úcty k Nejsv. Srdci P. 238 sl.
Předmět zásluh Kristových vzhledem k nám lidem záleží:
a) v odpuštění hříchů 432,
b) v ospravedlnění 433 a
c) v milostech skutkových 434 sld.
Předobrazy Mateřství Bl. P. ve Starém zákoně 578
Přímluva Blah. P. u Boha za nás lidi, její účinnost, přiměřenost, vhodnost, nutnost 686
Přirozenost, pojem 161 sl.
Přisvojený (adoptivní) Syn Boží 26
Psellus 270
Pulcheria, císařovna carihradská a chrám P. M. „in Blachernis" v Carihradě 655
Quanella Alois, zakladatel „Pii Sodaliti de transitu s. Josephi" 761
Quidditas 160
Ráj znamená také předpeklí 474 sl.
Realismus 401
Redemptio praeservativa et reparativa (vykoupení záchranné a nápravné) 608
Restituce padlých andělů 460
Ricci 236
Rodelinda, královna longobardská zbudovala roku 691 mariánskou svatyni v Pavii 675
Rodičkou Kristovou v pravém smyslu jest Bl. P. 567 sld.
Rodina Nazaretská nebeský ideál všech rodin 711 sl.
Rolin 235
Rození 260 sl.
Řád nadpřirozený jest dvojí: řád unie hypost. a řád posvěcující milosti 744
— „Navštívení P. M." 235
Řehoř Vel. o účelu vtělení 323
— o nutnosti vtělení 327
— „ zadostučinění náměstném 375
— „ Kristu jako lékaři člověčenstva 532
— „ panenství Matky B. 588
— a svátek Nanebevzetí P. M. 659
— Divotvorce o plnosti milosti Bl. Panny 639
— Naz. o složené osobě Kristově 178
— „ kommunikaci idiomatů 198
— „ perichoresi v Kristu 270, 280
— „ různých způsobech kterými nás mohl Bůh spasiti 339
— „ všeobecnosti zadostučinění Kristova 409
— „ Božském Mateřství Bl. P. 571
— Nyss. o smíšení obou přirozeností v Kristu 270
— a blud Apollinarův 280
— o účelu vtělení 322
— „`sestupu Kristově do pekel 478
— „ panenství Matky B. 591
— Turonský o smrti a Nanebevzetí Bl. P. 650, 655
— XV. o Neposkvrněném početí Bl. Panny 630
— XVI. o Neposkvrněném početí P. M. 631
Řezenská synoda (r. 792) proti adoptianismu 298
Římská synoda (r. 380) odsoudila mimo jiné bludy také blud Apollinárův 281
Sabelliani 278
Sakramentář Řehoř I. o smrti Bl. P. 656
Satisfactio adaequata 445
Sekty protestantské 11
Septuaginta a bratři Kristovi 595

Sergius, patriarcha Cař. o nehříšnosti Kristově 76
— a monotheletismus 307
— pap. a svátek Nanebevzetí Bl. P. 659
„Servus Dei" a Dionysius Alex., Jan Damašský, Theodoret a Faustin 210 sl.
Sestup Kristův do očistce a nauka theologů 481 sld.
— do předpeklí 469 sld., účel tohoto sestupu 479 sld.
— do předpeklí a Kalvín 481
Severiani 305
Severus Antioch. 305
Schauenburg 237
Schwenkfeld 399
Scholastika o náměstném vykoupení 377 sl.
Siricius pap. o panenství Bl. P. při porodu 586
Sixtus IV. a svátek sv. Josefa 701
Sláva Bl. P. 644 sld., kterou převyšuje anděly a patriarchy 645, proroky, apoštoly a mučedníky 646 sl., vyznavače a panny 647 sl.
— sv. Josefa 740 sld.
Slavnost Neposkvrněného početí Bl. P. 619
Sněm Efeský a Lateránský (649) 230
— o bohopoctě Kristu člověku povinné 230
— Toletánský XVI. o sestupu Kristově do pekel 475
— Viennský o panenství Bl. P. 587
Sociniani 287
Socianismus 397
Sofronius 178
Sokrates 46
Soteriologie 316 sld.
Soudcovská moc Kristova 554 sld.
Soupodstatnost Kristova s Otcem podle Božské, s Marií P. podle lidské přirozenosti 576
Spása člověčenstva 12
— naše jest dílem milosti Boží a naší součinnosti 421
Spis apokryfní o mládí Bl. P. 701
Spojení obou přirozeností v Kristu jest fysické, přirozené, bytné a podstatné 255, καθ' θεωρίαν, καθ' ἐπίνοιαν 156
Spolupůsobení s milostmi skutkovými jest nutné k spáse naší 420 sld.
Spravedlnost *a*) záměnná (justitia commututiva), *b*) zákonná (legalis), *c*) rozdělovací (distributiva) a *d*) trestající (vindicativa) 387 sl.
— a ctnosti v ní obsažené: religio, pietas, observantia 734
Srdce jest ústředním orgánem života lidského 241
— jest symbolem lásky 289 sld.
Statečnost, nauka sv. Tomáše 739
Status naturae justitiae originalis et naturae per Christum reparatae 443
— viae a andělé 468
Suarez a „Servus Dei" 210
— o přímluvě Krista Pána na nebesích 504
— „ světské moci Kristově 543
— „ Nanebevzetí Bl. P. 663 sl.
— „ tajemství manželství sv. Jos. a Bl. P. 718
— „ účinnosti přímluvy Bl. Panny u Boha 690
Subsistence v Kristu jedna 57
Successus 300
Suppositum 162 sl.
Svátek Nanebevzetí Bl. Panny nazýván v Církvi: „Depositio", „Dormitio", „Pausatio", „Transitus", u Řeků „Κοίμησις" (spánek) 659
— sv. Josefa 701
Svatost, její pojem 87
Svět křesťanský a protikřesťanský 50 sl.
Symbola antipriscilliána 277
Symbolum apoštolské a adoptianismus 216
— o kommunikaci idiomatů 197
— o sestupu Kristově do pekel 475
— o trvalém spojení Slova s přirozeností lidskou 190
— o účelu vtělení Syna B. 322
— Epiphanii 75
— Epiphanii o panenství Bl. Panny 586 sl.
Symbola o fysické jednotě osoby Kristovy 175
Symbolum pap. Klimenta IV. o sestupu Kristově do pekel 475
— „Quicunque" odsuzuje blud Apollinarův 281
— a adoptianismus 217
— o sestupu Kristově do pekel 475
— o účelu vtělení 322
— Tridentino Vatic. a účel vtělení 322
Syn Boží 12
— člověka 54
— Boží není přirozeným a zároveň adoptivním Synem Božím 220
Synodus endemusa 465
Synoda frankobrodská a adoptianismus 221
— toletánská (675) 76
— římská 381
Šeol 470 sld.
Šimon, bratr Páně 595

Tělesná krása Krista P. 64 sld. Bl. P. 649 sld. a sv. Josefa 711 sld.
Temperamentum 270
Teresia sv. 246
— o úctě sv. Josefa 701
Tertullián o prostřednictví Matky Boží v díle naší spásy 684
— o perichoresi v Kristu 270
— „ Božství Kristově 41
— „ Božském Mateřství Marie P. 571
— popírá vykoupení andělů 462 sl.
— „ zevnější způsobě těla Kristova 66
Tetanus S. J. 237
Theodoret Studita o Nanebevzetí P. M. 659
Theodor, biskup z Faranu 307
— z Mopsvestie 306
Theodoret 306
Theodot 278
Theorie různé o vnitřní povaze vykoupení člověčenstva *a)* theorie mystická 363 sl., *b)* výkupu, *c)* náměstného zadostučinění 367 sld.
Theosebeia 734
Theosofismus 398 sld.
Theotokos 567. Název tento pochází pravděpodobně od Origena 570
Thomassin o přímluvě Krista P. za nás v nebesích 504
Tillemont dějepisec tvrdí, že císař Cařihr. Mauritius ustanovil svátek Nanebevz. P. M. na 15. srpna 658
„Tisíckráte pozdravujem tebe" 580
Toletánský sněm o sestupu Krista Pána do pekel 475
Toletánská synoda XI. (r. 1675) o vtělení Syna B. 184
Tomáš Akv. o milosti nestvořené v Kristu 83 sl.
— „ milosti posvěcující v Kristu 96
— sv. o poměru Krista P. k Církvi sv. 147
— „ neporušené hypost. unii v Kristu 186
— „ hypost. unii v Kristu 177
— „ složené osobě Kristově 177, 180
— „ Slovu trvalé s přirozeností lidskou spojeném 190
— „ kommunikaci idiomatů v Kristu 199 sl.
— „ nutnosti vtělení 328, 332
— „ účelu vtělení 324
— „ různých možných způsobech našeho vykoupení 341
— „ prostředníckém úřadě Krista P. 359
— „ způsobu, jakým nás Kristus vysvobodil z moci ďábla atd. 422 sl.
Tomáš Akv. o slávě, které sobě Kristus zasloužil 455 sl.
— „ vykoupení andělů 466
— „ době prodlení Krista P. v předpeklí 484
— „ Božském Mateřství Bl. P. 574
— „ důstojnosti Mateřství Bl. P. 578
— „ panenství Matky B. 588, důvody pro toto panenství 593
— „ Nanebevzetí P. M. 660
— „ manželství sv. Josefa a Bl. P. 704
— „ nevystihlém tajemství manželství sv. Josefa a Bl. P. 719
Totožnost numerická Božské přirozenosti Otcovy a Synovy 27 sld.
Tovaryšstvo Ježíš. a úcta k Nejsv. Srdci Páně 235 sld., 256.
Transitus B. M. 655
Tria capitula 306
Tridentský sněm o hypost. unii nikdy nepřerušené 188 sl., 191
— o příčinách naší spásy 421 sl.
— o nutnosti milosti 439
Úcta, její pojem, předmět materiální a formální, druhy její 665
— povinná Kristu člověku 225 sld.
— k Nejsvět. Srdci Páně 234 sld., 239 sl.
— k Bl. P. plyne z jejího vítězství nad ďáblem 677
— k Bl. P. jest také úctou ku Kristu Pánu 677
— k Bl. P. a lid věřící 676
— k P. Marii. Námitky z Lukáše 2, 41 sl., Jana 2, 4; z Luk. 11, 37 sl.; Matouše 12, 44 sl., 668 sld.
— k sv. Josefu 743 sl.
Účast Bl. P. v krvavé oběti Kristově 685
Učení Kristovo má ráz všelidský a všesvětový 46
Účiny úcty k Srdci Páně *a)* pro jednotlivce 246 sl., *b)* pro rodiny 247 sl., *c)* pro národy a státy 247 sl., *d)* pro Církev, pro stav kněžský a řeholní, pro pokolení lidské 259 sld.
Učitelstvo a duchovenstvo 756 sl.
Učitelé nevěřící hřeší na dítkách, jejich rodičích, na rodinách, Církvi a společnosti lidské 757 sld.
— a výchova školních dítek 756 sld.
Unie hypostatica jest spojením obou přirozeností v Kristu podstatným, fysickým, bytným, subsistentním a osobním 157, 167 sl.
— stala se v okamžiku vtělení Syna Božího a nebyla nikdy přerušena 180 sl.
Unitaři 287
Úřady Kristovy 484 sld

Úřad kněžský Krista P. 485 sld.
— učitelský Kristův 510 sl.
— učitelský Kristův, jeho vznešenost 514 sld. plyne z důstojnosti *a*) jeho Božské osoby 516 sld., *b*) z dokonalosti jeho nauky 518 sld., *c*) z Božské moci Kr. 521 sld., *d*) ze svatosti jeho života 524 sld.
— Kristův královský 533 sld.
Vasquez a „Servus Dei" 210
— Kristus není přirozeným a zárov. také adoptivním Synem B. 220
— a světská moc Kristova 543
Vatikánský sněm a Nanebevzetí Panny Marie 661
Věda Kristova jest dvojí: Božská a lidská, nekonečná a konečná 116 sl., 121 sld.
— lidská Kristova jest nazíravá a vlitá 118 sl., získaná 119
— prých rodičů 442
Věk, ve kterém uzavřel sv. Josef manželství s Bl. P. 709 sld.
Velekněžství Kristovo, jeho vznešenost 490 sld.
Vigilius pap. a tria capitula 306
— zavrhl blud Origenův o vykoupení padlých andělů 465
Víra sv. Josefa 725 sl.
Virtus religionis, pietatis et observantiae 734
Viva o nutností vtělení 335
Všemohoucnost Kristova 14 sld.
Vtělení Syna B. 11 sl., 151, jest zázrakem, vrcholem lásky B. k nám lidem, studnicí všech milostí Kristových a nejvyšší důstojností lidské přirozenosti 151 sld.
— jeho účel 318 sld.
— bylo podmínečně nutné 335, 344 sld.
— bylo přiměřené Bohu a jeho vlastnostem a přirozenosti lidské 348 sld.
— zahrnuje v sobě tři děje: Vytvoření těla Kristova v lůně Bl. Panny, stvoření duše Kristovy a spojení těla a duše Kristovy. Tyto děje spadají v jeden okamžik 575
Vykoupení člověčenstva, pojem 387 sld.
— podle starších a novějších theologů 402 sld.
Vymítání zlých duchů 20
Vyznání víry, Urbanem VII. církvím východním předepsané a Benediktem XIV. potvrzené 560
Weruz S. J. o podmínkách pravého manželství 704
Wiklif o nutnosti vtělení 335
Wyk-Bayléss o obrazu „Dobrý pastýř" nalezeném v katakombách 651
Zadostučinění 361 sld.
— Kristovo, jeho kvalita 387
— jeho kvantita 380 sld.
— náměstné, pojem jeho 361 sld., 367, 380 sld.
— náměstné in acta primo et secundo 383 sld.
— náměstné, podmínky jeho 392
— náměstné podle požadavku přísné spravedlnosti 387 sld.
— nadbytečné 432
Zákonodárná moc Kristova 552 sld.
Zásluha, pojem její 428 sld.
— a dobrý skutek 428
— a zadostučinění 428
— „de condigno" et „de congruo" 430 sl.
Zázraky 16
— a Kristus 46
Zbožnění (deifikatio) lidské přirozenosti 11, 271 sld.
„Zdráva's milosti plná" 611 sld.
Zefirin pap. zmírnil přísnou církevní kázeň kajícníků 426
Zoroaster 46
Způsoba zevnější těla Kristova 70 sld.
Zrození Kristovo dvojí, Božské a lidské 57
Život nadpřirozený 17

OBSAH.

Katolická věrouka.

Díl. IV. *b)*

O Bohu vtěleném.

Strana

§ 79. Ačkoliv Kristus zasloužil milosti a spásy všem lidem bez výjimky, přece musí dospělí s jeho milostí spolupůsobiti 420
§ 80. Kristus zemřel za všechny hříchy člověčenstva 424
§ 81. O zásluze Kristově.
Pojem zásluhy 428
§ 82. O předmětu zásluh Kristových.
O milostech, kterých Kristus zasloužil nám lidem 432
a) Kristus nám zasloužil odpuštění hříchů 432
b) Kristus nám zasloužil také naše ospravedlnění záležející v milosti posvěcující 433
c) Kristus zasloužil člověčenstvu mimo milost posvěcující také všech potřebných milostí skutkových 434
§ 83. Kristus zasloužil lidem jejich předurčení 439
§ 84. „O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem“ 441
§ 85. O zásluhách, které Kristus získal sobě jako člověku 452
a) Kristus sobě zasloužil oslavy svého nejsvětějšího jména . . 452
b) Kristus zasloužil sobě také mnoha jiných darů, jako svého slavného vzkříšení a na nebe vstoupení 456
§ 86. Čeho Kristus nemohl sobě zasloužiti? 458
§ 87. O povaze milostí prvým rodičům v ráji a andělům udělených . 461
§ 88. Blud Origenův 465
§ 89. O sestupu Kristově do pekel, čili do předpeklí 469
§ 90. Že Kristus sestoupil do pekel (do předpeklí) jest článek víry . 475
§ 91. Účel sestupu Kristova do předpeklí 479
§ 92. Vstoupil-li Kristus také do očistce, aby odtud duše v něm časné tresty trpící vysvobodil? 481
§ 93. O úřadech Kristových.
O kněžství Kristově vůbec 484
Úvod 484
§ 94. Pojem kněžství Kristova 485
§ 95. Pojem oběti Kristovy 487
§ 96. Kristus se stal knězem inkarnací 488
§ 97. Kristus jest velekněz podle své lidské přirozenosti čili jako člověk 498

Strana
§ 98. Vznešenost velekněžství Kristova 490
§ 99. Kristus vykonal svůj velekněžský úřad obzvláště svou krvavou obětí na kříži 494
a) Důkaz z Písma sv. 494
b) Důkaz z Tradice 497
§ 100. Krvavá obět Kristová na kříži byla obětí veškerého pokolení lidského 500
§ 101. Velekněžství Kristovo trvá i ve slávě věčné a bude trvati na věky 502
§ 102. O oběti věčné, kterou prý Kristus ve slávě věčné stále přináší Otci nebeskémn 506
§ 103. Mimo krvavou obět na kříži Kristus ještě také jinými úkony konal a koná dosud svůj velekněžský úřad 509
§ 104. O prorockém a učitelském úřadě Krista Pána 510
§ 105. Vznešenost učitelského úřadu Kristova 514
Vznešenosti učitelského úřadu Kristova plyne:
a) z důstojnosti jeho Božské osoby 516
b) z dokonalosti jeho nauky 518
c) z moci jeho, s jakou hlásal svou nebeskou nauku 521
d) z jeho boholidského života, jenž jest vzorem veškeré mravní dokonalosti a svatosti života lidského 524
§ 106. O královské moci Kristově vůbec.
Pojem krále a moci královské 533
§ 107. Královská moc Kristova 535
§ 108. Království Kristovo jest popředně královstvím duchovním . . 537
§ 109. Poměr Kristův k světské moci 541
§ 110. Poměr Církve katolické k světské moci 544
§ 111. O královské moci Kristově zvlášť.
a) Kristova moc zákonodárná 548
Kristova moc zákonodárná jest nejdokonalejší 552
b) O Kristově moci soudcovské 554
Kristus bude souditi i anděly 557
c) O Kristově moci exekutivní či výkonné 558

C) Mariologie.

III. Mariologie.
§ 112. Souhrn nauky Církve sv. o Matce Boží 564
§ 113. Význam jména Marie 565
§ 114. Blahoslavená Panna Maria jest v pravém a vlastním smyslu Bohorodičkou čili Matkou Boží 567
a) Důkaz z Písma sv. 568
b) Důkaz z Tradice 570
c) Důvody theologické 572
§ 115. Sousledky plynoucí z Božského Mateřství Marie Panny . . . 575
§ 116. Důstojnost Božského Mateřství Marie Panny 577
§ 117. Panna Maria jest nejen Matkou Boží, nýbrž při tom také ustavičnou Pannou, čili panenskou Matkou: 580
a) při početí 581

Strana
b) Matka Boží zůstala Pannou také při porodu 585
α) Důkaz z Písma sv.: 587
β) Důkaz z Tradice: 587
c) Blahoslavená Panna zůstala Pannou i po porodu 590
§ 118. O bratřích Kristových 594
§ 119. Blahoslavená Panna Maria byla hříchu dědičného ochráněna . 598
Smysl tohoto věročlánku 598
§ 120. Blahoslavená Panna byla počata bez hříchu prvotního . . . 609
a) Z Písma sv.: 609
α) Starého zákona 609
β) Nového zákona 611
b) Neposkvrněné Početí Bl. Panny dosvědčuje také Tradice . 616
§ 121. Neposkrněné početí Blahoslavené Panny a sv. Tomáš . . . 623
Další vývoj této nauky až do jejího prohlášení za článek víry r. 1854 623
§ 122. Důvody kongruenční 633
§ 123. O svatosti Marie Panny 636
Svatost Krista člověka a svatost Blahoslavené Panny 636
§ 124. Obdoba mezi Kristem a jeho Božskou Matkou 641
§ 125. O nebeské slávě Blahoslavené Panny 644
§ 126. Blahoslavená Panna a korunky (gloriolae) slávy věčné . . . 648
§ 127. O tělesné kráse Matky Boží 649
§ 128. O Nanebevzetí Marie Panny 652
§ 129. O úctě k Panně Marii 665
§ 130. Námitky proti úctě k Blahoslavené Panně 668
§ 131. Úcta k Blahoslavené Panně a Tradice 674
§ 132. Maria prostřednice naší spásy 678
Smysl jejího prostřednictví 678
Maria jest prostřednicí naší spásy 682
a) Důkaz z Písma sv. 682
b) Důkazy z Tradice 683
§ 133. Maria jest nejen Matkou Syna Božího z ní vtěleného, nýbrž i Matkou naší 688
§ 134. O přímluvě Matky Boží za Církev sv. a za jednotlivé věřící u Boha 690
§ 135. Blahoslavená Panna a Církev sv. 690
§ 136. Matka Boží a katolický kněz 693
§ 137. Matka Boží a katolický křesťan 694
§ 138. Maria Panna potřela všecky herese 695

D) O Sv. Josefu.

IV. O Sv. Josefu.
§ 139. Historický úvod 700
§ 140. Sv. Josef uzavřel s Blahoslavenou Pannou pravé a vlastní manželství 702
§ 141. Námitky proti manželství sv. Josefa s Blahoslavenou Pannou . 706
§ 142. Důstojnost a význam sv. Josefa 708
§ 143. Ve kterém věku uzavřel sv. Josef manželství s Blahoslavenou Pannou 709

Strana
O tělesné sličnosti sv. Josefa 711
§ 144. O poměru sv. Josefa k Blahoslavené Panně 712
§ 145. Poměr sv. Josefa ke Kristu Pánu 716
§ 146. Sv. Josef vykonával naproti Kristu Pánu jak otcovská práva, tak i povinnosti 720
§ 147. O milostech sv. Josefa 722
§ 148. O ctnostech sv. Josefa 724
a) Sv. Josef vynikal ctností:
1. Víry 725
2. Naděje sv. Josefa 727
3. Láska sv. Josefa 728
O předmětech lásky sv. Josefa 729
4. O střídmosti sv. Josefa 740
§ 149. O věčné slávě sv. Josefa 740
§ 150. O úctě k sv. Josefu 743
§ 151. Sv. Josef patronem Církve sv. 747
1. Sv. Josef jest patronem kněží 750
2. Sv. Josef jest patronem řeholníků 751
3. Sv. Josef jest patronem otců rodin 753
4. Sv. Josef jest patronem křesťanských učitelů a žáků . . . 756
5. Sv. Josef jest patronem řemeslníků 759
6. Sv. Josef jest patronem všech umírajících 760
Obsah věcný 763

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.)