

KATOLICKÁ VĚROUKA.

SEPSAL

Dr. RICH. ŠPAČEK,
UNIVERSITNÍ PROFESOR V OLOMOUCI.

DÍL I.: O BOHU.
PRVÁ KNIHA: O BOHU JEDINÉM. — DRUHÁ KNIHA:
O BOHU TROJJEDINÉM.



PODÍL ÚDŮ NA ROK 1925—26. — ČÍSLO LXV.

V PRAZE 1926.

NÁKLADEM DĚDICTVÍ SV. PROKOPA. — TISKEM CYRILLO-METHODĚJSKÉ
KNIHTISKÁRNY V. KOTRBY V PRAZE.

CENA 25 Kč.

Předmluva.

K sepsání katolické věrouky jsem se rozhodnul, byv k tomu vybídnut prelátem *drem J. Tumpachem*, předsedou *Dědictví sv. Prokopa*. Nákladem tohoto dědictví byla vydána celá věrouka o třech dílech: *I. O Bohu. II. O stvoření a Bohu Vykupiteli. III. O milosti, svátostech a posledních věcech člověka.*

Sepisuje věrouku měl jsem na zřeteli *studující bohosloví, kněžstvo a katolickou intelligenci*, protože „*Soustavná katolická věrouka pro lid*“, kterou sepsal *P. Fr. Žák*, již vyšla nákladem *Dědictví sv. Jana v Praze*. Studujícím bohosloví chtěl jsem poskytnouti vědeckou příručku *českou*, aby bez velikých obtíží jazykových, jako tomu jest u latinských učebnic, mohli studium věrouky pěstovati s větším zájmem a s pronikavějším úspěchem. Kněžstvu poslouží tato věrouka jako vhodná pomůcka, by se mohlo o věroučných pravdách snadno orientovati a jejich znalost prohlubovati. I katolický intelligent nalezne v této knize hojně látky pro poučení vlastní i jiných.

Jednotlivé věroučné pravdy podávám stručně shrnuté *ve větách nebo thesích* a zároveň označuji stupeň věroučné jistoty, který dotyčné větě přísluší. *U výkladu*, který potom následuje, uvádím výměr a vývoj řečené pravdy, bludy proti ní a stanovisko učitelského úřadu církevního.

V důkaze z Písma sv. vybral jsem místa známější a přílehlavější, pokud to rozměry příručky dovolují, a uvádím je podle *českého překladu Písma sv. dra J. Hejčla a dra Lad. Sýkory*, vydaného Dědictvím sv. Jana v Praze.

V důkaze ze sv. Otců přihlížel jsem k tomu, aby byl zjištěn jejich jednomyslný souhlas, který jest pro dotyčnou pravdu

rozhodujícím svědectvím. Výroky sv. Otců jsou uvedeny buď podle českého překladu, vydaného *Dědictvím sv. Prokopa v Praze*, nebo podle *Enchiridia patristického*, jež vydal Rouet de Journal ve Frýburku u Herdera r. 1920 anebo podle *patrologie Migneho*.

Bohovědné závěry podávám stručně a úhrnem, aby bylo patrné, kterak *bohovědné školy* a především *scholastikové se sv. Tomášem Akv.* v čele dokazovali pravdivost nebo přiměřenost té neb oné věroučné poučky.

Námítky, jež hlavně *protestanti* uvádějí z Písma sv. nebo z Otců a potom *racionalistická srovnávací věda náboženská*, jsem zaznamenal a zároveň ukázal, že řečené námítky vznikají buď z nesprávného výkladu dotyčných textů nebo ze stanoviska, jež nadpřirozené zjevení zamítá a jediné přirozený vývoj v náboženských otázkách uznává.

Nemalé potíže působí *české názvosloví bohovědné*, jež není dosud přesně stanoveno a ani se všeobecně neustálilo. Celkem jsem podržel názvy, jež jsou v české literatuře bohovědné již obvyklé a pouze tam, kde takových nebylo, utvořil jsem názvy nové, jež by byly jak po stránce věcné tak jazykové správné.

Podáváje tuto věrouku katolické české veřejnosti, nemám vroucnějšího přání než, aby pomáhala šířiti znalost posvátné nauky a náboženský život podle ní spořádaný prohlubovati.

V Olomouci v únoru 1923.

Spisovatel.

OBSAH.

I. DÍL.

Předmluva

	Strana
Úvod	1
1. Pojem a rozdělení bohovědy a věrouky	1
2. Předmět katolické věrouky	6
3. O stupních jistoty věroučných pravd a o theologických censurách	11
4. O úkolu katolické věrouky	15
5. Dějiny katolické věrouky	18
6. Rozdělení věrouky zvláštní	25

PRVÁ KNIHA: O BOHU JEDINÉM.

Prvá část. O jsoucnosti Boží.

§ 7. O možnosti poznání Boha přirozeným rozumem	29
Věta: Boha lze přirozeným rozumem ze stvořených věcí jistě poznati	30
§ 8. O poznání Boha vědeckém a jeho odpůrcích	34
§ 9. O povaze poznání Boha na světě	39
1. věta: Na světě je naše poznání Boha nepřímé, obdobné a neúplné	39
2. věta: Naše poznání Boha na světě záleží ze mnoha obdobných a nepřímých pojmů	42
3. věta: Na světě jest naše poznání Boha nedokonalé, ale pravdivé a správné	43
§ 10. O nadpřirozeném poznání Boha	44
1. věta: Jsoucnost Boží jest článek víry	44
2. věta: Stvořený rozum nedovede přirozenou schopností na Boha patřiti	45
3. věta: Na Boha patří vyvolení v nebesích	47
4. věta: Patřiti na Boha dovede stvořený rozum pouze světlem víry sesílený	48
§ 11. O nepochopitelnosti Boha	50
Věta: Bůh jest stvořenému rozumu nepochopitelný	50
§ 12. O jménech Božích	51

Druhá část. O bytnosti Boží.

§ 13. O bytnosti Boží fyzické a metafyzické	54
1. věta: Jediné Bůh jest bytost sama ze sebe	57
2. věta: Metafyzická bytnost Boží tkví v aseitě	59
§ 14. O bytnosti Boží nekonečně dokonalé	60
Věta: Bůh jest bytost nekonečně dokonalá	60
§ 15. O poměru bytnosti Boží k vlastnostem Božím	65

Třetí část. O vlastnostech Božích.

Strana

§ 16. O vlastnostech Božích vůbec	68
---	----

Prvý oddíl. O vlastnostech Božího bytí.

§ 17. O jednosti Boží	69
Věta: Bůh jest jediný	69
§ 18. O jednoduchosti Boží	75
Věta: Bůh jest naprosto jednoduchý	75
§ 19. O nezměnitelnosti Boží	80
Věta: Bůh jest naprosto nezměnitelný	80
§ 20. O věčnosti Boží	83
Věta: Bůh jest věčný	84
§ 21. O nesmírnosti a všudypřítomnosti Boží	86
Věta: Bůh jest nesmírný a všudypřítomný	86

Druhý oddíl. O vlastnostech Boží činnosti.

Prvá hlava. O Božím poznání.

§ 22. O nekonečně dokonalém poznání Božím	92
Věta: Boží poznání jest nekonečně dokonalé	92
§ 23. O předmětu Božího poznání	97
1. věta: Bůh poznává sebe jako prvotný předmět vystižně	98
2. věta: Bůh poznává všechno mimo sebe co jest, bylo a bude	99
3. věta: Bůh poznává i všechno možné	101
4. věta: Bůh zná i podmíněně budoucí činy	102
§ 24. O prostředku, kterým a ve kterém Bůh všechno poznává	103

Druhá hlava. O vůli Boží a její mravních vlastnostech.

Prvý článek. O vůli Boží.

§ 25. O vůli Boží nekonečně dokonalé	107
Věta: Vůle Boží jest nekonečně dokonalá	108
§ 26. O předmětu vůle Boží	110
1. věta: Bůh chce a miluje sebe sama jako předmět prvotný	110
2. věta: Bůh chce a miluje všechny věci mimo sebe jako předmět druhotný	111
3. věta: Bůh nemůže přímo chtít zla, ani fysického ani mravního	111
§ 27. O vůli Boží nutné a svobodné	113
1. věta: Bůh sebe sama chce a miluje nutně	113
2. věta: Bůh všechny věci mimo sebe chce a miluje naprosto svobodně	114

Druhý článek. O morálních vlastnostech vůle Boží.

§ 29. O svatosti Boží	118
Věta: Bůh jest svatý podstatně a naprosto	118
§ 30. O spravedlnosti Boží	120
Věta: Bůh jest nejvyšší spravedlivý	120
§ 31. O dobrotivosti a milosrdenství Božím	122
1. věta: Bůh jest nejvyšší dobrotivý	122
2. věta: Bůh jest nejvyšší milosrdný	124
§ 32. O pravdomluvnosti a věrnosti Boží	126
Věta: Bůh jest nejvyšší pravdomluvný a věrný	126

Třetí hlava. O moci Boží.

Věta: Moc Boží jest nekonečná; Bůh může učiniti všechno, co může chtít	128
--	-----

DRUHÁ KNIHA: O BOHU TROJEDINÉM ČILI O BOŽÍ TROJICI.

Prvá hlava. Jsou tři božské osoby.

Prvý článek. Bludy proti Trojici a věroučné stanovisko církve.

	Strana
§ 1. Bludy monarchiánů a subordinatiánů	133
§ 2. Bludy tritheistů	136
§ 3. Hlavní obsah a základní pojmy nauky o Boží trojici	139

Druhý článek. O třech božských osobách zároveň a o každé zvlášť.

§ 4. O třech božských osobách zároveň v Písmě sv.	143
§ 5. O třech božských osobách zároveň v církevním podání	148
§ 6. O každé božské osobě zvlášť	154
1. věta: Otec jest prvá božská osoba	154
2. věta: Syn jest druhá božská osoba	155
3. věta: Duch svatý jest osoba od Otce a Syna rozlišná a božská	159

Druhá hlava. Tři božské osoby jsou jediný Bůh čili o jednotě v Trojici.

§ 7. O jediné a téže podstatě tří božských osob	164
Věta: Tři božské osoby mají jednu a touž podstatu	164
§ 8. O jediné a téže činnosti božských osob na venek	166
Věta: Tři božské osoby mají jedinou činnost na venek	166
§ 9. O perichorésí tří božských osob	168
Věta: Tři božské osoby se navzájem pronikají a v sobě přebývají	168

Třetí hlava. Proč jsou tři božské osoby čili o východech a vztazích v Boží Trojici.

§ 10. O východu druhé božské osoby z první	173
Věta: Druhá božská osoba vychází z první osoby, z níž jest zplozena	173
§ 11. O východu Ducha svatého z Otce a Syna	177
Věta: Duch svatý vychází z Otce a Syna jako z jednoho původu a jediným dýcháním	178
§ 12. O vztazích v Boží Trojici	187
1. věta: V Bohu jsou čtyři skutečné vztahy	187
2. věta: V Bohu se liší od sebe toliko tři vztahy věčně	189
3. věta: Tři protikladné vztahy v Bohu skutečně bytující činí tři božské osoby	190
4. věta: Vztahy v Bohu neliší se od jeho podstaty věčně	192
§ 13. O osobních zvláštnostech a znacích Boží Trojice	193
§ 14. O nadpřirozených vztazích božských osob ke světu	194
1. O posláních	194
2. O přivlastňování	197

Čtvrtá hlava. Kterak se má nauka v Boží Trojici k našemu poznání?

§ 15. Nauka o Boží Trojici nepochází ani z filosofie ani z pohanských náboženství	199
§ 16. Boží Trojice jest čiré tajemství	202
1. věta: Tajemství Boží Trojice převyšuje naše poznání	202
2. věta: Tajemství Boží Trojice se nepříčí našemu rozumu	205
3. věta: Rozum věrou osvěcený dovede toto tajemství podoběnstvími objasniti a jeho přiměřenost ukázati	208
§ 17. Pravidla, podle nichž dlužno o Boží Trojici mluvíti a psáti	211

Rejstřík jmenný a věcný.

Sestavil Václav Müller.

Na stranách hvězdičkou * označených pojednává se o předmětu obšírněji. Jména osob, zvláště sv. Otců, přicházejí většinou při citátech v důkazech patristických. Bylo třeba v rejstříku omezit se jen na nejdůležitější.

Actus notionalis 194, **substantialis** 194
Adonai (jméno B.) 50

agnosticismus o poznání B. 30, důkazy o jsočnosti B. 35 *

Ammonius Saccas 200

anthropomorfité 76 *

anthropopatismus 81, 110

apologetové o nejsv. Trojici 150 *

appropriatio 197 *

Ariani 80, 81, 114, 119, 148, 151, 169, 173, 177

Arius 134 *, 154

aseita 56 *, 85

Athanasius sv. o Duchu sv. 162, 181

atheismus 37 *, a bytnost B. 55

Audius 76

Augustin (o jednoduchosti B.) 77, o nejsv. Trojici 175, 209, o Duchu sv. 180, 186

Bessarion kard. 188

bohověda (pojem) 1 *, 3, (název) 1, rozdělení 4 *, zvláštní ráz 3, je věda víry 3, není totéž co víra 4

bonitas relativa 122, **objectiva** 124

bytnost B. fysická 54 *, **metafysická** 56 *, poměr k vlastnostem B. 56 *, 141

Bůh znalost svrchovaně důležitá 26, nevyhnutelně potřebná 28, jeho jsočnost poznatelná přir. rozumem 29 *, poznání z věcí stvořených 30 *, bludy o poznání Božím 30 *, poznání vědecké 34 *, poznání na světě nepřímé 39 *, nedokonalé ale pravdivé 43 *, nadpřirozené poznání 44 *, patření na

B. 45 *, na B. patří vyvolení v nebesích 47 *, nepochopitelný stvoř. rozumu 50 *, jména 51 *, bytnost 54 *, nekonečně dokonalý 60 *, bytost sama ze sebe 57 *, jediný 71 *, naprosto jednoduchý 75 *, nezměnitelný 80 *, věčný 83 *, nesmírný a všudypřítomný 86 *, život sám 91 *, poznání nekonečně dokonalé 92 *, poznává vše mimo sebe 99 *, poznává vše možné 101 *, zná podmíněně budoucí 102, poznává vše svou bytností 103 *, poznává budoucí svobodné činy 104 *, miluje sebe nutně 118 *, chce vše naprosto svobodně 114 *, nejvyšší svatý 118 *, nejvyšší spravedlivý 120 *, nejvyšší dobrotivý 122 *, nejvyšší milosrdný 124 *, nejvyšší pravdomluvný a věrný 126 *, bytnost Boží 54, fysická 54 *, metafysická 56 *, poměr k vlastnostem B. 65 *, 141

Censury theologické 13 *

circuminsessio 163, 166 *

conclusiones theologicae 10

Constat V. o dobrotě B. 123

Články víry 6 *

Dobrota 122

Dogma: název 6, výměr 6 *, rozdělení 9, bludné názory 8

dokonalosti: Boží 60 *, tvorů 63 *, co jsou 61, jak se dělí 64 *

dualismus 73 *, 102, **gnostický** 114 119

Duch sv.: ve St. Z. 145; osoba božská 159 *, východ z Otce a Syna 177 *, Řekové o východ 178, 183
 důkazy o jsoucnosti B. 34 *, odpůrci 35 *
 dýchání Ducha sv. 185, 187
 El (jméno B.) 50
 Eljon (jméno B.) 50
 emanace gnostická 77, 79, 81
 essentia Dei 54 *
 Eunomius 66
 evolucionismus 37
 Facta dogmatica 10 *
 fatalismus 114
 fenomenalismus 79
 filiatio 187
 filioque 177, 183
 Fotius 177, 182
 Generatio activa 187, passiva 187
 gnostikové 114, 121
 Günther 98, 137, 139, 141, 203
 Harnack 136, 147, 148
 Hegel 136
 Hermes 120, 121
 homóios (soudpodstatný) 154, 162
 hypostase 140, 141
 Idea Boha vrozená 33 *
 immanentismus 36 *
 innascibilitas 193
 Jahve (jméno B.) 50 *
 jedinnost B. 71 *, 139, 164 *, bludy proti 72 *
 jednoduchost B. 75 *
 jistota věroučných pravd 11 *
 jméno B. 50 *
 Joachim z Floris 137, 138
 jsoucnost Boží: důkazy 34 *, článek viry 44 *
 justitia remunerativa 120, commutativa 120, medicinalis 120
 Kadoš (jméno B.) 50
 Kalvin 117
 Kant 138
 komma Joanneum 147
 kon osobní 194, podstatný 194
 kriticismus Kantův 30, 35
 Lamennais 203
 libertas indifferentiae 113, contradictionis 113, contrarietatis 113
 Macedoniani 133, 134, 135, 154, 162, 169, 177
 Manicheismus 114, 119
 Mesiáš božská osoba 145
 milosrdnost Boží 124
 missio 194 *, substantialis 196, repraesentativa 196
 Mithras 201
 moc Boží 128 *, nekonečná 128, neprostá 129
 modalisté 153

modernismus (důkazy o jsoucnosti Boží) 37, 138
 Molina Ludv. 97
 Molinisté 97, 104, o poznání Božím 105 *, a vůle Boží 116
 Monarchiani 133, dynamičtí 134
 monismus panth. 79
 monotheismus 71 *, 157
 možné (možnina) 101 *
 Nekonečno co jest 61 *
 nesmírnost Boží 86 *
 nezměnitelnost Boží 80 *
 nezrozenost 193
 Noëtus 134
 nominalismus 60, a podstata B. 66 *
 notio 194, relativní 194, pura 194
 Ontologismus 40
 osoba 141
 osoby Boží 140 *, zároveň 143 *, v St. Zákoně 144, v Nov. Zákoně 146 *, v podání círk. 163 *, mají tutéž podstatu 164 *, jedinná činnost na venek 166 *, v sobě navzájem přebývají 168, námitky proti rovnosti 171 *, východy a vztahy 172 *
 otcové předníější o Slovu 152 *
 otcovství 187, 191, 193, 194
 Otec — první božská osoba 154 *
 Palamas Rehoř 65
 pantheismus 55, 60, 76, 137
 paternitas 187
 Pavel ze Samosaty 134, 149
 patripassiani 134, 155
 patření na Boha 45 *, 48 *
 Pelagiani 115
 perichoresis 166 *, 170
 Philo 199
 Philophonos Jan 137
 Pistojská synoda 139, 211
 Plato 140
 Plotinus 200
 podstata — Boží 54, fyzická (výměr) 56, metafyzická 56 *, 139, 141, 163, 192
 polytheismus 72 *
 de la Porée Gilbert 65, 76, 137
 poslání 194 *, viditelné 195 *, neviditelné 196
 potentia — absoluta 129, ordinaria 129, extraordinaria 129
 poznání — Boha vědecké 34 *; — Boží nekonečně dokonalé 92 *, podstatné 94, naprosto nezávislé 94 *, věčný kon 95 *, nutné 96, patření 97, předmět — 97 *, střední — 105 *
 praeambula fidei 10 *
 praedestiniani 100
 praemotio fysica 105
 praescientia 99 *

- pravidlo víry 15
 pravdomluvnost Boží 126
 Praxeas 134
 probolé 174
 processio 172
 prolatio 174
 proprietas personalis 190, 193, personifica 193
 předpoklady víry 10 *
 předzvěděni 99 *
 případnosti 141
 přirozenost 141
 převlastňování 197
Realismus 65
 relatio 187, — opposita 189
 Ritschl 125
 Roscellin 137
 Rosmini (ontol.) 40, 203, 205
Sabelius 134, 136, 140
 scientia media 97, 105 *
 sententia de fide 12, fidei proxima 12, ad fidem pertinens 12, probabilis 12, libera, tolerata 13
 Serve de Mich. 138
 Scheil Her. 58, 205
 Schleiermacher — o poznání B. 30, důkazy jsoucnosti B 35 *
 skepticismus 30
 skutečnosti dogmatické 10 *
 Slovo (ll. božská osoba) Otcové přednější o něm 152 *, 175
 Sociniáni 138
 species intelligibilis 103
 spiratio 177, activa 187, 190, 194, passiva 187, 190, 193, 194
 spravedlnost Boží 120
 subordinatiani 134 *, 151
 supranaturalismus o poznání B. 30
 svatost Boží 118
 světlo slávy 48 *, výměr 49.
 svoboda fyzická 113, nelišnosti 113, protičečnosti 113, rozdělení 113, přičnosti 113
 Swedenborg 138
 Syn Boží — druhá božská osoba 155 *, od Otce rozlišná 156
 synovství 187, 190, 191, 193, 194
Šadaj (jméno B.) 50
Tajemství nejsv. Trojice 199 *, převyšuje naše poznání 202 *, nepřichází se rozumu 205 *
 Theodot koželuh 134
 Tomáš Akv. sv. o nejsv. Trojici 176, o východu Ducha sv. 186
 tomismus 60, 97, 104, o poznání B. 105 *, — a vůle B. 116
 tradicionalismus o poznání B. 30, 33
 tritheisté 136 *, 138
 Trojice B. 131 *, význam 132, užitek 132, název 132, rozdělení nauky 133, bludy 133 *, — a naše poznání 148 *, nepochází z poh. náb. 199 *, tajemství 202 *, pravidla jak mluvíti 211, trojice Platonova 199, Philonova 199, novoplatonská 280, Peršanů 200, Mithrova 201, Indů 201, egyptská 201
Van Noort 202
 Věčnost Boží 83 *
 věrnost Boží 126
 věrouka 1, rozdělení 5, předmět 6 *, úkol 15 *, dějiny 18 *
Viklef 205
 vlastnosti B. — vůbec 68 *, výměr 68, rozdělení 68 *, — B. bytí 71 *, — B. činnosti 90 *, jedinnost 71 *, jednoduchost 75 *, nezměnitelnost 80 *, věčnost 83 *, nesmírnost a všudypřítomnost 86 *, poznání 92 *, vševedoucnost 99 *, svatost 118 *, spravedlnost 120, dobrotivost 124, milosrdnost 124 *, pravdomluvnost a věrnost 126 *
 voluntas necessaria libera 116, adaequata 116, efficax 116, absoluta 116, conditionata 116, antecedens 116, consequens 116, beneplaciti 117, signi 117, všudypřítomnost B. 87.
 vůle Boží 107 *, nekonečně dokonalá 108 *, bytnost B. sama 109 *, nezávislá 109, všemohoucí 109, předmět — 110 *, nemůže chtít zlo 111 *, svobodná 113 *, 116, která se rozlišuje 116, úplná 116, účinná 116, naprostá a podmíněná 116, předchozí a následující 116, zjevená 117, morální vlastnosti 117 *
 vydechování 187, 191, 193
 východy bož. osob 172 *, co jsou 172, ll. os. z l. 173 *, Ducha sv. 177 *
 vyvolení v nebesích patří na B. 87 *
 vztahy bož. osob 172 *, liší se věčně 189 *, protikladné 190, neliší se věčně od podstaty 192, nadpřirozené 194 *
Závěry bohovědné 10
 zlo fyzické a morální 111 *
 změna co jest 80, rozdělení 80
 znaky v Trojici B. 194
 znamení kříže 149
 zplození Syna B. 173 *, 187, 191, vnitřní povaha 174
 zvláštnosti osobní (Troj. B.) 193

Úvod.

Literatura. Schill, Theolog. Prinzipienlehre (1914). Schwetz, Theologia fundamentalis (1867). Egger, Enchiridion theologiae dogmaticae generalis (1913). Sawicki, Die Wahrheit des Christentums (1913). Esser-Mausbach, Religion, Christentum und Kirche (1911). Specht, Lehrbuch der Dogmatik (1907). I. Krieg, Enzyklopaedie der theologischen Wissenschaften (1910). Scheeben, Dogmatik, I. (1873). Heinrich, Dogm. Theologie (1881). Pohle Dogmatik I.⁶ (1914). Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik I.³ (1917). Žák Soustavná katolická věrouka pro lid I. (1913). Kašpar, Učebnice katol náboženství II.

V úvodu do katolické věrouky probírá se její pojem, předmět, metoda a stručné dějiny.

§ 1. Pojem a rozdělení bohovědy a věrouky.

Katolická věrouka (dogmatika) jest nauka, jež soustavně a jednotně podává a vykládá pravdy víry ve zjevení Božím obsažené.

1. *Věrouka, theologia dogmatica* jest podstatná část *bohovědy*, takže se oba názvy zaměňovaly.

Název *bohověda, theologia* nevyskytuje se v Písmě. *Otcové řečí* názvem tímto označovali nauku o Bohu, o Trojici, o Ježíši Kristu, Synu Božím. Od theologie v *přesném smyslu* rozlišovali *oikonomia*, všechno to, co Bůh vykonal pro naši spásu. *Otcové latinští*, zejména *sv. Agustin*, brali theologii, bohovědu v *širším smyslu*: „Scientia Dei (de Deo) rerumque divinarum“ (Civit. 8, 1). „De divinitate ratio vel sermo.“*) *Sv. Tomáš Akv.* píše: „Dicitur enim theologia quasi sermo de Deo. Ergo est Deus subiectum huius

*) Věda o Bohu a božských věcech. Nauka nebo rozprava o božství.

scientiae... Omnia autem tractantur in sacra doctrina sub ratione Dei vel quia sunt ipse Deus vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem*) (S. th. 1 q. 1 art. 7). *Středověcí bohoslavci* užívají o bohovědě vůbec názvu „*sacra doctrina*“, kdežto *»theologia«* berou ve smyslu užším jako nauku o Bohu. *Ve smyslu nejširším* označujeme názvem bohověda nejen nauku o Bohu a jeho činnosti na venek, nýbrž celý soubor nauk, jež s onou naukou souvisí (úvod do studia Písma sv., biblické starožitnosti, církevní dějiny a j.)

Bohověda jakožto nauka o Bohu a jeho dílech na venek pojednává o těchto dílech, *pokud mají vztah k Bohu*, aby byl poznán a uctíván. *Sv. Tomáš*, jak bylo svrchu řečeno, nazývá Boha *subiectum attributionis* celé bohovědy, t. j. že všechny pravdy, jež se v bohovědě pojednávají, mají vztah a odnášejí se k Bohu (srov. 1. Kor. 3, 21. 22). Tak se probírá v bohovědě nauka o stvoření světa, o člověku, proto, že jsou to díla Boží.

2. *Hledisko*, s něhož bohověda pojednává jak o Bohu, *předmětu hlavním*, tak o dílech jeho na venek, *předmětu druhotném*, jest to, že tyto pravdy lze dokázati z nadpřirozeného zjevení Božího.

Vědomostí o Bohu a jeho činnosti na venek nabývá člověk buď z přírody, z pramene přirozeného, již pozoruje svým rozumem, prostředkem přirozeným anebo z nadpřirozeného zjevení Božího, jež poznává jsa světle víry osvěcen. V prvním případě jest souhrn vědomostí takto získaných bohověda přirozená (*theologia naturalis*), ve druhém případě jest to bohověda nadpřirozená pozitivní (*theologia supernaturalis, theologia fidei, doctrina sacra*). Bohověda sluje přirozená, po případě nadpřirozená podle toho, zda pramen, z něhož čerpá (*principium obiectivum ex quo*) jest přirozený řád světový nebo nadpřirozené zjevení, a zda prostředek, jímž čerpá své vědomosti (*principium subiectivum quo*) jest přirozený rozum (*lumen rationis*) nebo světlo víry (*lumen fidei*).

V bohovědě přirozené a nadpřirozené probírají se často tytéž pravdy na př. o jsoucnosti Boha, o vlastnostech Božích, o nesmrtnosti duše, avšak s tím rozdílem, že bohověda pozitivní pojednává o nich potud, pokud je může ze zjevení Božího poznati a dokázati. *Sv. Tomáš* vyjadřuje zásadný rozdíl mezi bohovědou přirozenou (*theodicea*), jež jest část metafysiky, a mezi vlastní bohovědou takto: „Unde theologia, quae ad

*) Bohověda se nazývá rozprava o Bohu. Jest tedy Bůh hlavní předmět této vědy. Všechno se totiž v posvátné nauce pojednává se zřetelem na Boha, buď že je to Bůh sám, nebo že to má vztah k Bohu, jakožto základu a cíli.

sacram doctrinam pertinet, secundum genus differt ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur“ (S. th. 1 q. 1 ar. 1 ad 2). Proto bohověda, jež náleží do posvátné nauky, jest jiný druh nežli bohověda, která je částí filosofie.

Předmět bohovědy jsou tedy pravdy o Bohu a jeho činnosti na venek, pokud mají vztah na Boha a dají se ze zjevení Božího dokázati.

3. *Zvláštní ráz* bohovědy dá se nejlépe vysloviti tak, že bohověda jest na rozdíl od věd přirozených *scientia fidei*, věrověda, jak ji již *scholastikové nazývali*.

a) Bohověda jest *věda víry*. Jest *věda*, poněvadž pravdy o Bohu a jeho činnosti na venek odvádí a dokazuje z jistých základů, ze zjevení Božího, spojuje a pořádá je v jednotnou soustavu a usuzuje z nich přesnými závěry na nové pravdy. Proti jiným vědám má ovšem *ten zvláštní ráz*, že její základy nejsou samy sebou zřejmy, nýbrž že *spočívají na zjevení Božím* a jsou *tudíž neomylně jisty*. Základy bohovědy a přirozených věd jsou sice různé, ale celá soustava na nich zbudovaná jest rovněž přesně vědecká. *Ve výměru vědy* jest výhodnějším zdůrazňovati, že věda jest jednotný a soustavný soubor *určitých poznatků odvozený z jistých a známých zásad*. Požadavku, který vůči bohovědě kladl *Duns Scotus* (Proleg. in I. Sent, 26), že má vycházeti ze zásad, jež jsou samy sebou zřejmy, nelze ani u všech přirozených věd, tak zv. *podřadných (scientiae subalternae)* uplatniti, ježto prvních zásad nemají ze sebe, nýbrž je přijímají ze hlavních věd, tak perspektiva z geometrie, akustika z fyziky. A právě *jistota poznatků*, již dlužno v každé vědě co nejvíce zdůrazňovati, jest *v bohovědě daleko větší* než u jiných věd, poněvadž její základy jsou zaručeny neomylným slovem Božím.

Bohověda, ač svými základy a zásadami závisí na zjevení Božím a jest věda víry, nikoli věda pouhého rozumu, jest mezi vědami *první a nejvyšší*. a) ohledem na *předmět*, b) ohledem na *jistotu*, jež jest zaručená věčnou pravdou a c) ohledem na *cenu a význam*, poněvadž podává pravdy, jimiž se naše spása začíná, provádí a dokonává.

b) Bohověda jest věda víry *v objektivním i subjektivním významu*. *Objektivní víra* jest *souhrn pravd a dějů spásy*, jež jsou od Boha zjeveny, v Písmě a tradici obsaženy a církví se k věření předkládají (*poklad víry, depositum fidei*). Je tedy objektivní víra, *fides, quae creditur*, zkrátka *credenda*, to, co jakožto

od Boha zjevené se nám předkládá k věření. Spočívají tedy všechny obory bohovědy na nadpřirozeném zjevení.

Subjektivní víra jest ta, kterou věříme, *fides, qua creditur*, již uznáváme za pravé, co se k věření předkládá. Objektivní víra stává se duševním majetkem člověka, když s ní souhlasí a ji za své přesvědčení přijme. Objektivní víra a subjektivní jistota víry nejsou jedno a totéž. Kdežto v objektivní víře jest to *Bůh, nekonečná pravda*, jenž nám ony pravdy zjevil a své církvi jako nehynoucí poklad svěřil, jest v subjektivní víře *člověk*, jenž svým poznáním milostí Boží osvíceným zjevené pravdy přijímá v menší nebo větší míře, s hlubším nebo lehčím přesvědčením. Bohoslovec nabývá tedy poznatků o víře objektivní rozumem, avšak nikoli pouhým rozumem, nýbrž osvíceným věrou, která jej řídí a ušlechťuje a k nadpřirozeným úkonům víry povznáší. Bohověda je tedy i po stránce subjektivně věda víry, poněvadž víru předpokládá podle *zásady patristické*: *Γνωσις supra fidem aedificatur*, vědění buduje se na víře a podle *Anselmova*: *Credo, ut intelligam, věřím, abych rozuměl*.

4. Bohověda přesto *není totéž jako víra*. Různí se od sebe a) co do *látky*. Víra podává k věření pouze pravdy od Boha zjevené, bohověda pak i *mnohé jiné pravdy, jež přesnými závěry odvádí ze zjevených pravd*. b) Co do *formy*. Víra uznává a přijímá svůj předmět proto, že jest ověřen autoritou Boží neomylnou, bohověda však na základě vědeckého důkazu. c) Co do *jistoty*. U víře jest jistota naprosto neochvějná, kdežto v bohovědě, ve příčině *pravd ze zjevení rozumem odvozených*, je tolik jistoty a vážnosti, kolik mají důvody pro tu neb onu uvedené.

5. *Rozdělení bohovědy*. Bohověda v nejširším významu jakožto souhor nauk, jež s naukou o Bohu a jeho činnosti na venek souvisejí, rozděluje se v novější době na a) *bohovědu historickou*, b) *systematickou* a c) *praktickou*.

a) Bohověda historická obsahuje *biblické studium a církevní dějiny*.

b) *Bohověda systematická obsahuje věrouku a mravouku*. Nazývá se *systematická (soustavná)*, poněvadž zjevené pravdy podává v ucelené a jednotné soustavě. Ač název tento není zcela případný, ježto i praktická bohověda své obory podává soustavně a uceleně, přece se udržel, neboť i jiné názvy bohovědy *spekulativní, theoretická* nejsou bez nedostatků.

Téměř až do *sněmu tridentského* pojednávali bohoslovci na př. *sv. Tomáš Akv.* v Summě bohovědné pravdy víry a zásady mravů zároveň. V *novější době* se probírají nauka víry a nauka mravů odděleně, ale tím se nijak nepopírá, že oba obory, jak po stránce dějinné tak věcné, těsně souvisejí. Věrouka obírá se hlavně *pravdami, jež dlužno věřiti, (dogmata fidei)*, pravdami *theoretickými* a obrací se proto více *na rozum*. Mravouka předkládá *zásady* křesťanského života, tedy *pravdy praktické* a obrací se *proto více na vůli*. Oba obory mají však týž nadpřirozený základ, zjevení Boží, užívají téže metody a sledují týž poslední cíl. Věrouce přísluší tu vůdčí postavení, poněvadž dokazuje základy mravouky pravdy o Bohu, o milosti, o svátostech a j., takže *regula credendi* (pravidlo víry) jest sama sebou *regula vivendi* (pravidlo života). Náboženství a mravnost, víra a život těsně spolu souvisejí a pravdy víry jsou pevný podklad a záruka křesťanského smýšlení a života: Fides quae per charitatem operatur (Gal. 5, 6). Víra, která skrze lásku působí. Rozluka mravouky od věrouky, jak o ní usiluje morálka bez dogmat, není než naprostý odpad od křesťanství.

c) *Bohověda praktická* obsahuje *církevní právo a pastýřské bohosloví*. Tento obor začal se samostatně pěstovati *teprve ve 2. polovici XVIII. stol.*

6. Věrouka, jež jest podstatná část a základní a kmenový obor veškeré bohovědy, rozděluje se na a) *všeobecnou* a b) *zvláštní* věrouku.

a) *Všeobecná věrouka* též *základní* nebo *apologetika* podává a dokazuje základné pravdy naší víry: nadpřirozený původ křesťanského náboženství, božské poslání Ježíše Krista, založení církve Kristovy, na nichž pak dále buduje *zvláštní* věrouka soustavu víry. Protože všeobecně věrouce jest *hájiti* řečených základů proti nevěře a bludu, sluje též *apologetika*.

V bohovědě základné, jež se jako samostatný obor pěstuje od konce stol. XV., probírají se i takové pravdy jako o církvi, o pravidle víry, o poměru víry a vědy, které by se mohly zcela dobře projednávat i ve věrouce zvláštní. Takovým způsobem dělí se látka a práce účelně, ježto napřed se dokazují a ověřují základy a odmítají se útoky, a potom ve věrouce zvláštní podávají a vykládají jednotně a soustavně pravdy víry ve zjevení Božím obsažené.

b) *Zvláštní věrouka (theologia dogmatica specialis)* jest vědecká soustava pravd o Bohu a jeho činnosti na venek, jež Bůh zjevil a církev k věření předkládá. (*D'Herbigny, La theologie du revélé str. 185 a násl.*)

§ 2. Předmět katolické věrouky.

Předmět věrouky jsou pravdy, jež Bůh zjevil a církev nám k věření předkládá. Tyto pravdy souvisejí na vzájem tak těsně, že tvoří jednotný celek čili soustavu. Tato soustava právem se skládá z jednotlivých pravd, jež pro vzájemnou souvislost se nazývají *články víry* (*articuli fidei*).

I. *Hlavní předmět* (*obiectum primum*) věrouky jsou tedy *články víry* čili *dogmata*.

II. *Druhotný předmět* (*obiectum secundarium*) věrouky jsou takové pravdy, jež se články úzce souvisejí buď, že jsou pro ně nutný předpoklad, nebo z nich důsledně plynou, (*bohovědné závěry, conclusiones theologicae, theologumena*).

Dogma od řeckého *dogma* znamená původně nejen nějakou domněnku, mínění, nýbrž určité rozhodnutí, zásadu, autorativní příkaz, ustanovení ve vědě nebo ve státním oboru (*decretum, lex*). V tomto významu vyskytuje se dogma i v *Písmě* (Est. 3, 9; Dan. 2, 13; 6, 8; Luk. 2, 1; Sk. ap. 16, 4; 17, 7 a j.) *Otcové* nazývali dogmata určité, pevné zásady víry a mravů. Tak sv. Ignác Muč. napomíná křesťany v Magnésii, aby se utvrdili o dogmatech Páně a apoštolů (Mag. 13, 1; *Barnabášův* list 1, 6). Ve IV. století vyrozumívaly se dogmaty zejména *pravdy víry* (viz *Cyrila Jerus.*, Catech. 4, 2; *Řehoře Nys.*; Ep. 2, 4). Bludy u víře byly proto nazývány dogmata *nefaria, impiissima* (Denz. 161. 272).

V širším smyslu bylo tedy *dogma*, jak to patrno ze Summ bohovědných středověkých scholastiků, — náboženská pravda Bohem zjevená a církví buď jako *pravda víry* nebo jako *zásada mravní věřícím* hlásaná.

V přesném významu, který se ustálil od té doby, co se mravouka pojednává jako samostatný obor, jest *dogmatem* rozuměti pouze takovou pravdu, již Bůh zjevil a církev ji jako *takovou předkládá k věření* (*pravdy theoretické*).

Právě proto, že objektivní víra (*ea quae creduntur*), zjevené pravdy stávají se majetkem našim skrze víru subjektivní, nazývá se celá soustavná nauka o těchto pravdách katolická *dogmatika* čili *věrouka*.

I. *Článek víry* (*dogma fidei*) jest tedy náboženská pravda neb událost, Bohem zjevená, v *Písmě* nebo v *tradici* obsažená a církví jako taková hlásaná a k věření předložená.

Vatikánský sněm učí výslovně: „*Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universalí magisterio tamquam divinitus revelata credenda pro-*

ponuntur“ (cap. 3. De fide; *Denz* 1792). Božskou a katolickou věrou jest dlužno věřiti všechno to, co jest obsaženo ve slovu Božím napsaném neb ústně zachovaném a co od církve buď slavnostním prohlášením nebo řádným a všeobecným učitelským úřadem se jakožto od Boha zjevené k věření předkládá.

Prvá známka, spíše vnitřní článku víry jest, aby pravda v něm obsažená byla od Boha zjevena.

Za zjevené dlužno pokládati nejen ty pravdy a události, u kterých se to stalo *výslovně (explicite)* na př.: „A slovo tělem učiněno jest“ (Jan 1, 14), nýbrž i takové, jež *jsou ve zjevení Božím zahrnuty (implicite)* jako část v celku, jako jednotlivé ve všeobecném, takže je lze pouhým výkladem ze zjevení odyoditi. Tak ve výslovně zjeveném ústředním článku víry: Syn Boží stal se člověkem jest zahrnuta tato další pravda zjevená: Syn Boží vtělený má lidskou duši a tělo.

Není-li ta neb ona pravda od Boha zjevená, pak nemůže býti ani od církve za takovou prohlášena, nemůže se státi článkem víry, který dlužno *věřiti věrou božskou*. Touto věrou třeba přijímati a uznávati pouze to, co Bůh zjevil, takže *pouze neomylná autorita Boží může býti důvodem* pro božskou víru.

Za článek víry nelze pokládati ani to, co bylo zjeveno soukromon cestou, jednotlivocům tak zv. zjevení soukromá (*revelationes privatae*) jako zjevení *sv. Marie Markěty Lacoque* v Paray le Monial nebo zjevení, jichž se dostalo *Bernadettě Soubirous v Lourdech*. Když církevní vrchnost zjistila, že takové zjevení udála se skutečně, pak jim udělí approbaci. Tato není dokonce věroučným prohlášením, nýbrž pouze dovolením, že řečená zjevení se smějí uveřejniti a čísti pro náboženské vzdělání a duchovní užitek věřících. Ježto soukromá zjevení dříve než byla církevní vrchností schválena, byla podle všech pravidel přesné opatrnosti vyšetřena a za skutečná uznána, mají je věřící přijímati *zbožnou věrou lidskou* (srov. *Benedikt XIV.*, De canonisatione sanctorum III. c. 32 n. 11; *Straub*, De ecclesia Christi II. 250).

2. *Druhá známka* spíše vnější dogmatu záleží v tom, aby pravda od Boha zjevená byla *za takovou od učitelského úřadu církve prohlášena a k věření předložena*.

Tato známka jest *vnější*, poněvadž prohlášením řečeného úřadu ničeho podstatného se ke zjevené pravdě nepřidává, ale jest tak *podána neomylná záruka*, že ta neb ona pravda jest skutečně od Boha zjevená. Kde této záruky není, kde některá pravda je sice obsažena ve zjevení, avšak není prohlášena vůbec anebo nedosti jasně a určitě, tam nelze na věřících žádati, aby takovou pravdu uznali *fide catholica*. „Pro božskou

víru stačí, je-li o té skutečnosti, že některá pravda jest od Boha zjevená, subjektivní jistota. Pro víru katolickou však jest nutno, aby o tom byli věřící ujištěni neomylným učitelským úřadem církve.“ (*Kleugten, Theologie der Vorzeit*^a I 129).

Učitelský úřad církve neprohlašuje, že ta neb ona pravda jest od Boha zjevena a tudíž že ji třeba věřiti, pouze *slavnostním způsobem* na všeobecných sněmech nebo papežem, jakožto nejvyšším učitelem u věcech víry a mravů, když blud zavrhuje anebo příslušnou pravdu přesně vymezuje, nýbrž i *svou pravidelnou, nepřetržitou a obecnou učitelskou činností*. Když církev všude a vždy tu neb onu pravdu jakožto od Boha zjevenou hlásá, ověřuje a prohlašuje ji za *článek víry*.

Z toho je patrné, že kdo články víry odvádí pouze ze slavnostního prohlášení církve, souhlasí s *protestanty*, dle nichž prý teprve na sněmu *nicejském r. 325* vznikl prvý článek víry, a tudíž by byla církev mučedníků bývala bez dogmat.

a) *Protestanti* hořejší výměr dogmatu zavrhuji. *Starší protestanti* uznávali za článek víry aspoň to, co jest výslovně v Písmě sv. jako od Boha zjevené obsaženo, a trvali ještě na vyznáních víry: *apoštolském, nicejsko-caříhradském a atandšském*. *Novější protestanti* mluví veřejně o nutné opravě a změně článků apoštolského vyznání podle výsledků nynějších bádání, takže víra i v základní dogmata jako ve Trojici, božství Kristovo jest u nich ořesena.

b) *Modernisté* zamítají rovněž náš výměr dogmatu. Podle nich: „Dogmata, quae Ecclesia tamquam revelata perhibet, non sunt veritates de coelo delapsae, sed sunt interpretatio quaedam factorum religiosorum, quam humana mens laborioso conatu sibi comparavit“*) (věta 22. dekr. „*Lamentabili*“ ze dne 3. července 1907; *Denz.* 2022). Nezavrhují dogmat vůbec, ale pokládají je pouze za praktické zásady pro náboženský život: „Dogmata fidei retinenda sunt tantummodo iuxta sensum practicum, id est, tamquam norma praeceptiva agendi, non vero tamquam norma credendi“**) (věta 26. *Denz.* 2026).

Podle modernistů jest podstata náboženství v citu, jímž duše Boha zakusí a zažije, k němu dospěje a jemu se celá odevzdá. Člověk jakožto bytost rozumná snaží se uvědomiti a ujasniti si to, co ve svém nitru zakusil a začne o tom přemýšleti, shrnuje své zážitky v pojmy a vyjádří slovy to, co zbožným citem o Bohu zakusil. Ovocem tohoto vnitřního pochodu jest dogma; tím se stane tehdy, když se o tom církev vyslovila a dotyčný článek víry vymezila. Vnitřní náboženský život církve zůstává sám o sobě sice týž, ale jeho projevy a tudíž i *náboženské pravdy se*

*) Články víry, které církev předkládá jakožto zjevené, nejsou pravdy spadlé s nebe, nýbrž jakýsi výklad náboženských skutečností, který si lidská mysl zjedнала namahavou prací.

**) Články víry lze podržeti pouze co do významu praktického t. j. jako závazné pravidlo pro konání, nikoli však jako pravidlo věření

ustavičně vyvíjejí a mění. Trvalé ceny a neomylné naprosté jistoty tyto dogmatické formule prý nemají. Cit v životě téhož člověka a tím více v životě lidstva se mění, a tudíž i dogmata, jež jsou ozvěnou citu, podle-
hají změnám. Jsou to tedy symboly, náznamy, jimiž má býti tajemné, božské, jež duše zakouší, vysvětleno. Avšak přesto dlužno přijímati s uctivostí články víry, když je církev stanovila, poněvadž jsou vhodnými pomůckami na prohloubení a zdokonalení náboženského smyslu, *praktickými pravidly pro náboženský život.* Člověk nechť se tedy k Bohu modlí, jako by byl Bůh osoba, nechť se chová k eucharistii uctivě, jakoby tam byl Kristus Pán přítomen, byť by nevěděl, jak to vlastně s těmito pravdami jest.

Tyto názory modernistů na dogmata jsou přímo namířeny proti katolickému výměru, podle něhož dogmata přijímáme jako pravdy neomylné a naprosto neochvějné a závazné proto, že je Bůh zjevil a jeho církev je jako takové k věření předložila. Věty, jež mají toliko ráz mravních zásad, nejsou články víry. Kdyby dogmata nebyla *leč pravidly pro mravní život, aniž se jejich absolutní pravdivost uznávala*, pak by je sotva někdo prakticky prováděl. Kdo nevěří ve skutečnou přítomnost Ježíše Krista ve svátosti oltářní, bude nábožně a uctivě tuto svátost přijímati? Dogmata mají veliký význam i pro mravní život, ovšem jen tehdy, když se v ně pevně věří. (*Sawicki*, Die Wahrheit des Christentums² 427 a násl.; *J. Müller*, System der Philosophie 1898 65; *Bartmann* 1. c. 6.

3. *Rozdělení dogmat.* Ač jsou všechny články jakožto od Boha zjevené stejně pravdivy a závazny, přece lze dogmata rozdělovati: a) *Co do obsahu v dogmata ústřední nebo souborná (dogmata generalia, centralia)*, jako o vtělení Syna Božího, o skutečné přítomnosti Ježíše Krista v eucharistii, a v *dogmata podrobná*, jež z oněch plynou. b) Se zřením *na rozumové poznání v dogmata pouhá čili čirá (d. pura)*, nepochopitelná tajemství a v *dogmata smíšená*, jež lze pouhým rozumem pochopiti. c) *Ohledem na učitelský úřad církve v dogmata formální, prohlášená (d. formalia declarata, o. quoad nos) a dogmata materiální (d. materialia, non declarata, d. in se)*, jež nemají druhé známky pro dogma nutné, takže ani vlastními dogmaty nejsou. d) V *dogmata theoretická a dogmata praktická.* Prvá obsahují pouze pravdu k věření předloženou, kdežto druhá jsou zároveň příkazem na př. nevyhnutelná potřeba křtu pro každého člověka.

II. *Druhotný předmět (obiectum secundarium)* katolické věrouky jsou takové pravdy, jež sice nejsou od Boha zjeveny, ale se články víry nerozlučně souvisejí buď, že jsou pro ně *nutný předpoklad* anebo, že z nich plynou. Takové pravdy nazýváme na rozdíl vlastních dogmat *pravdy katolické (veritates catholicae) nebo církevní nauky (doctrinae ecclesiasticae).*

Řečené pravdy nejsou ani *výslovně zjeveny* ani *nejdou ve zjevení zahrnuty jako část v celku*, ale *náleží přece k celistvé soustavě víry*, poněvadž kdyby se zavrhlly tyto pravdy, nezůstaly by ani články víry neporušeny. Církev, hlasatelka a strážkyně božské pravdy, má *právo i povinnost, aby i o těchto pravdách rozhodovala neomylně*. Prohlásí-li učitelský úřad takovou pravdu za neomylně jistou, pak jest věřícím ji uznati *věrou církevní (fide ecclesiastica)* t. j. takovou, jejíž důvodem je neomylnost učitelského úřadu církve.

Ke katolickým pravdám náležejí 1. *bohovědné závěry (conclusiones theologicae)*, 2. *předpoklady víry (praeambula fidei)*, 3. *dogmatické skutečnosti (facta dogmatica)*.

1. *Bohovědné závěry* jsou pravdy, jež se odvozují závěrem ze dvou návěstí, hořejší zjevené a z dolejší přirozeně zřejmé a jisté. Na příklad:

Tři božské osoby mají jednu přirozenost.

Přirozenost jest základ činnosti.

Činnost na venek jest všem třem božským osobám společná.

Bohovědný závěr nebo důsledek není zjeven ani výslovně ani není ve zjevení zahrnut jako část v celku, nýbrž dlužno jej pomocí filosofické návěsti závěrem odvoditi, takže je ve zjevení toliko *virtuelně* jako v jádře. Nemůže tudíž bohovědný názor, ani když jej církev za neomylnou pravdu prohlásila, *býti předmětem víry božské*, nýbrž víry církevní.

Bohovědné důsledky mají pro věrouku a pro bohovědu vůbec *veliký význam*. Pomocí řečených závěrů lze zjevené pravdy prohloubiti, podle vnitřní souvislosti v soustavu spořádati a na mnohé otázky, jež ve zjevení nejsou vysloveny zřejmě, dáti uspokojivou odpověď. *Rozhodovati o tom, zda ten neb onen bohovědný závěr jest neomylně pravdivý, nepřisluší bohovědným školám, nýbrž neomylnému učitelskému úřadu církve*. Celou řadu neomylných rozhodnutí o bohovědných závěrech obsahuje *konstituce „Auctorem fidei“ vydaná Piem VI., kde v 85 větách jsou zavrženy falešné závěry. (Denz. 1301 a násl.)*

2. *Předpoklady víry (praeambula fidei)* náležejí rovněž do oboru neomylných rozhodnutí učitelského úřadu. Bez těchto předpokladů byly by i články víry otřeseny. Jsou to na př. jsoucnost Boží, nesmrtelnost duše, svoboda lidské vůle, tedy pravdy, jež lze pouhým rozumem dokázati. Protože filosofické nauky mohou zjeveným pravdám odporovati přímo neb aspoň

v důsledcích je ohrožovati, jest církev oprávněna a povinna neomylně rozhodnouti, která filosofická nauka se zjevení Božímu přičí. Podle *vatikánského sněmu* přísluší církvi na ochranu pokladu víry odsouditi falešnou vědu (sess. III c. 4; *Denz.* 1798).

3. a) *Dogmatické skutečnosti (facta dogmatica)* jsou přirozené události, jež buď pro zjevenou Božskou pravdu tvoří předpoklad anebo s ní přirozeně nebo dějinně souvisejí. Na př. dějinná skutečnost, že sv. *Petr* byl biskupem v *Rímě*, že ten neb onen všeobecný sněm byl pravoplatný nebo ta skutečnost, že *Vulgata* je ve věcech víry a mravů autentická. Z těchto několika příkladů je na prvý pohled patrné, že na jediné dogmatické skutečnosti závisí celá řada jiných pravd i článků víry.

b) K dogmatickým skutečnostem náležejí dále *věroučné texty*. Církev má právo neomylně rozhodnouti nejen, zda ta neb ona nauka jest bludná, nýbrž i, zda *jest v některém spise skutečně obsažena*. Toto nezadatelné právo si církev vždy přikládala; na sněmu *nicejském* odsoudila spis *Ariův*, na sněmu *efeském* bludy *Nestoriovy* a pod.

Když *jansenisté* ve sporech o spis *Janseniův „Augustinus“* připomínali, že pět vět odtud vyňatých bylo sice zavrženo právem, avšak že jsou tyto věty ve zcela jiném smyslu autorem míněny, tu *Alexander VII.* konstitucí „*Ad sacram beati Petri Sedem*“ ze dne 16. října 1656 prohlásil, že řečených 5 vět bylo zavrženo v tom smyslu, jaký jim dal autor (*Denz.* 1098). Přísluší tedy církevnímu úřadu učitelskému nejen, aby rozhodnul neomylně, že ta neb ona věta je bludná (*quaestio iuris*), nýbrž i to, že bludná nauka jest skutečně obsažena v dotyčných slovech toho onoho spisu (*quaestio facti*). Kdyby se církev vymezujíc smysl některé věty nebo spisu mohla mýliti, nedovedla by rozeznati pravdy ode lži, a každý bludař mohl by se takovému rozhodnutí vyhnouti vytáčkou, že jeho slova jsou zcela jinak míněna. Tak by byl každý blud volný a učitelský úřad církve byl by zbytečný.

§ 3. O stupních jistoty věroučných pravd a o theologických censurách.

Literatura. *M. Canus*, De locis theologicis I. 12 c. 6—9 (ed. Romae 1880 T. III. 31 a násl.). *Suarez*, De fide disp. 19 s. 2 a násl. *Montagne*, De censuris seu notis theologicis et de sensu propositionum (*Migne*, *Cursus theol. compl.* I. 1154). *Kleugten*, *Theologie der Vorzeit*

I.² 426. *Schéeßen*, I. 196. *Heinrich* II. 606. *Specht*, Lehrbuch der Dogmatik I. 7 a násl. *Tanqueray*, Synopsis theologiae dogmat. II.² 25 a násl. *Bartmann*³ I. 41. *Žák*, I. 287 a násl. *Hilgers*, Index der verbotenen Bücher 1904.

1. Věroučné pravdy, jež církev hlásá a bohoslovci podávají, nemají stejné vážnosti ani téže jistoty. Nejlépe je to viděti, srovnají-li se po této stránce články víry s katolickými pravdami.

Největší jistota přísluší vlastním článkům víry, dogmatům, jež jsou v pramenech zjevení obsažena a od církve jako taková zřetelně hlášána. Souhlas s těmito články opírá se o naprostou a věčnou pravdu Boží a o neomylný učitelský úřad církve, jež ony ověřil a zaručil. Vlastní články víry jest tedy uznávati věrou božskou a katolickou, jsou *de fide, de fide definita, propositiones de fide*.

Sententia nebo *propositio fidei proxima* jest věta velmi blízká článkům víry, poněvadž podle obecného soudu bohoslovců jest sice ve zjevení Božím obsažena, avšak dosud není od církve vůbec anebo dosti jasně prohlášena. Na př. neposkytnuté početi P. Marie před 8. prosincem 1854.

S. nebo propositio ad fidem pertinens, s. fide certa, s. theologicè certa jsou bohovědné závěry, dále pravdy, jež se zjevením vnitřně souvisejí, takže je lze z něho dokázati, než nikoli zcela přesně. Prohlásí-li církev bohovědný závěr anebo katolickou pravdu za neomylnou, pak jsou věřící povinni ji uznati věrou církevní (*fide ecclesiastica*). Nestačí, aby se prohlášení řečenému mlčky podrobili (*silentium obsequiosum*), nýbrž jest tu závazný vnitřní souhlas víry. Ve příčině dogmatických skutečností je to výslovně řečeno v konstituci Klimenta XI. »*Vineam Domini*« (Denz. 1350). Církevní nauky, bohovědné pravdy nestanou se tím, že byly církví za neomylně pravdivé prohlášeny, slovem Božím čili pravdami od Boha zjevenými.

Jest ovšem i to uvážiti, že ty pravdy, jež církev během času prohlásila za neomylně pravdivé, nejsou pouze bohovědnými závěry, nýbrž jsou zároveň zjeveny. Tak na př. dvojí vůle a dvojí činnost Ježíše Krista.

S. probabilis, bene fundata věta odůvodněná, pravděpodobná, jest věroučná pravda, již bohoslovci nebo bohovědné školy podpírají důvody závažnými, ač nikoli rozhodujícími. Podle váhy uvedených důvodů lze rozlišovati *s. probabilior, s. probabilissima*.

S. libera (věta volná) *s. liberae disputationis* jest na př. otázka, zda Bůh k věčné slávě předurčuje se zřením neb bez ohledu na předzvěděné zásluhy.

S. tolerata jest mínění bohoslovců, proti němuž církev ničeho nenamítá.

2. *Theologické censury* jsou prohlášení, jimiž *církevní autorita* některou nauku označí jako namířenou proti pravé víře, a proto ji zavrhně a odsoudí. Z výrazů a ze znění slov, jakými to církevní autorita činí, lze posouditi, do jaké míry závadná nauka pravdám víry odporuje. Podle toho, jaký stupeň jistoty má pravda víry závadnou naukou postižená, lze rozlišovati *různé censury*. Censury, o kterých pojednává *katolická věrouka*, jsou takové, jež vyslovuje *církevní autorita* nad závadnou naukou (*censura authentica*). Neběží tu tedy o stanovisko a soud bohoslovců nebo bohovědných škol. Ve středověku měly velikou vážnost censury pronášené *pařížskou Sorbonnou*, jež ovšem církev schválila.

Censury, jimiž učitelský úřad církve závadné nauky od-
suzuje jsou:

Sententia haeretica, věta bludařská, jež přímo odporuje vlastnímu článku víry.

Sententia erronea, error in fide jest věta, jež odporuje katolickým pravdám, které ze zjevených pravd plynou nebo s nimi úzce souvisejí, a jsou od církve neb od bohoslovců všeobecně uznávány.

Sententia haeresi proxima, věta velmi blízká bludařství jest namířena proti pravdě, jež je velmi blízká článku víry. Nazývá se tak, poněvadž není zcela jisto, zda se censurovaná nauka přičí vlastnímu článku víry.

Sententia haeresin sapiens, de haeresi suspecta jest taková věta, jež sama o sobě může míti význam pravověrný, ale podle okolností, podle osob, jež ji pronášejí, jest patrné, že obsahuje blud. Na př. tvrdí-li *rozkolný Řek*, že Duch sv. vychází z Otce, přikládá této větě smysl bludařský, t. j. že Duch sv. vychází jedině z Otce.

Sententia nebo propositio temeraria, opovážlivá věta nebo tvrzení, jímž se bez vážného důvodu něco učí nebo zavrhuje proti obecnému souhlasu bohoslovců. Na př. tvrzení *Pistojských*, že nauka o předpeklí dítek (*limbus puerorum*) jest pelagiánskou bajkou (viz *Denz.* 1526).

Sententia, propositio scandalosa, věta pohoršlivá, již jsou věřící přímo sváděni ke hříchu neb odváděni od dobrých skutků. Na př. věta, že Bůh předurčuje k věčné záhubě bez zřetele na předzvěděné hříchy.

Sententia male sonans nebo piarum aurium offensiva, již se zbožná mysl uráží. Tak censuroval *Alexander VIII.* větu: Zpovědi u řeholníků vykonané jsou většinou svatokrádežné nebo neplatné (*Denz. 1310*).

Sententia seditiosa, pobuřující, již jsou věřící ponoukáni ke vzpouře a bouřím. Na př. věta *Vicleffova*: Poddaní mohou pány provinilé podle libosti trestati (*Denz. 597*).

Sententia schismatica, jež jest namířena proti jednotě v církvi.

Censura, že některá nauka pravdám víry odporuje, vyslovuje se pouze se zřením k *objektivnímu významu* řečené nauky. Posuzovati vnitřní smýšlení nebo vinu přísluší mravouce.

Závaznou pro věřící jest censura tehdy, když ji vyslovila *církevní autorita*. Učinil-li tak *papež neb všeobecný sněm*, pak jest takové prohlášení *neomylně, nezměnitelně a pro všechny věřící závazné*. Podle toho, zda byla ta neb ona věta označena za odporující článku víry nebo katolickým pravdám, jest též řečené prohlášení uznati a přijmouti *věrou božskou*, po případě *věrou církevní*. Co jest správným učením, když církev některou nauku odsoudila, lze pravidelně odvoditi tak, že *pravý opak věty* odsouzené jest správný. Je-li tedy závadná věta označena jako bludařská, pak je její pravý opak článek víry atd.

Vysloví-li se o některé nauce závadné *provincialní sněm, biskup, římská kongregace* a pod., pak nejsou tato prohlášení ani *neomylná ani nezměnitelná*. Jsou to *disciplinární opatření*, jež třeba přijmouti a jim se podrobiti potud, že zavržená nauka nesmí se ani učit ani hájiti.

Závadné věty uvádí učitelský úřad buď *jednotlivě, když připojí iknea příslušnou censuru* jako v konstituci *Pia VI. „Auctorem fidei“*, nebo cituje celou řadu závadných vět a teprve na konci přidá více odstínů censur, aniž se vysloví, která z nich platí určité větě, jako v konstituci *Innocence XI.* jsou odsouzeny *in globo věty Quesnellovy* (*Denz. 1351 a násl.; viz Denz. 1289 a násl.*). To, která censura se vztahuje na určitou větu, třeba posouditi podle obsahu a příslušných okolností. Mezi větami, jež byly zavrženy *in globo*, není ani jediné, jež by nezasluhovala ani nejnížšího stupně censury.

Knihy bývají censurovány tak, že se označí některé věty z nich jako závadné nebo celá kniha se dá *na index*.

Církevní úřad učitelský má právo i povinnost nejen pozitivně stanoviti, co věřící mají uznávati za pravdu, nýbrž i *opáčně bludy a závadné nauky odsouditi a věřící před nimi varovati*. Apoštolská Stolica proto již častěji věřícím a zejména učencům připomněla povinnost, aby se podrobili jejím rozhodnutím v řečených věcech. Tak prohlásil Pius IX. v listu arcibiskupovi mnichovskému ze dne 28./12. 1863 (Denz. 1684). V Syllabu vydaném 8./12. 1869 jest zavržena také tato věta: „Obligatio, qua catholici magistri et scriptores omnino adstringuntur, coarctatur in iis tantum, quae ab infallibili Ecclesiae iudicio veluti fidei dogmata ab omnibus credenda proponuntur“ (Denz. 1722).*) Sněm vatikánský učí výslovně: „Omnem igitur assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus“ (Denz. 1797).**)

§ 4. O úkolu katolické věrouky.

Úkol katolické věrouky vůbec záleží v tom, aby *pravdy víry podávala a pojednávala* vědecky.

1. Věrouce tedy přísluší, aby pravdy víry podávala na základě *pravidla víry*, t. j. podle *prohlášení učitelského úřadu církevního*, aby je *z pramenů zjevení odvozovala a dokazovala*, *smysl jejich vymezovala a opačně bludy uváděla*. Podle tohoto úkolu nazývá se věrouka *positivní*.

a) Má-li věrouka uváděti pravdy víry podle plného obsahu a jejich přesný smysl vymezovati, musí je vybírat i podávati z autentických dokladů, z prohlášení věroučných, z nichž je patrné, že dotyčné pravdy jsou církví *mimořádně a slavnostně* nebo *řádne a všeobecně* jako od Boha zjevené prohlášeny, případně hlášány. Ježto církev nemůže za článek víry prohlásiti leč to, co jest v pramenech zjevení obsaženo, jest na věrouce, aby prokázala, že řečené pravdy jsou *ve zjevení buď výslovně obsaženy* neb aspoň *tam zahrnuty*. Věrouka musí tedy dále *rozvinouti*, co v pramenech zjevení *není vysloveno dosti jasně*, musí *osvětliti a podrobně vyložiti*, co jest tam pouze *všeobecně řečeno* a *vyvoditi* ze zjevených pravd přesné *boho-*

*) Závazek, jemuž jsou všichni katoličtí učitelé a spisovatelé podřízeni, omezuje se pouze na to, co církev neomylně prohlásila za články víry pro všechny věřící.

**) Prohlašujeme tedy, že každé tvrzení, jež pravdě víry osvědčené odporuje, jest veskrze bludné.

vědné důsledky. Smysl té neb oné pravdy víry vynikne jasněji i tím, uvedou-li se *bludy a předsudky* proti nim vzniklé, a ukáže-li se *úsilovná snaha*, s jakou se církev řečených pravd zastávala.

b) *Positivní úkol* věrouky záleží tedy především v tom, aby pravdy víry z pramenů zjevení sbírala a je odtud dokazovala. *Výklad* příslušných textů biblických musí býti podán *podle smyslu*, v jakém církev Písmo svaté vykládala a vykládá. Toho, že dotyčné texty dlužno vykládati podle zásad vědecké exegese a že třeba přihlížeti ke stupni zjevení, k němuž biblická kniha a text náleží, netřeba ani dokládati. Důkaz z Písma má býti, pokud možno, *úplný*, aby byl proveden od začátku až do konce. Nestačí ten neb onen text ze souvislosti vytrhnouti, protože taková metoda není vědecká, a nelze ji ani novější věrouce vytýkati. Při *důkaze z podání* zaručeného sv. Otcí jest v prvé řadě nutno, aby byl ve příčině pravdy, o níž běží, *zjištěn souhlas sv. Otců*, jenž jest jistou zárukou, že církev tuto pravdu ode dávna věřila a uznávala.

c) Stručný soubor pozitivní věrouky jest *obsažen v katechismech*. Ze stanoviska pozitivního spracovali věrouku *Petavius, Thomassin, Peronne* a j., ač u dvou prvních jest již snaha spojit s pozitivními důkazy i spekulativní vývody. Připojí-li se k pozitivnímu stanovisku i *polemické*, jež vyvrací námitky a odráží útoky odpůrců, pak je to bohověda *polemická čili kontroveršní*, jak ji začali kardinál *Bellarmin, Stapleton* a j. *proti reformátorům*, a pokračovali v ní *apologeté* vůči *deismu, panteismu* a jiným bludům.

2. *Dalším úkolem* věrouky jest, aby *spekulací* (θεωρία), *rozmovým přemýšlením* články víry, jež jsou jakožto zjevené ověřeny a dokázány, *prohloubila a osvětlila, ukázala jejich vnitřní pravdivost*, že neobsahují nic protimyslného, nýbrž jsou *v soulase* se zásadami logickými. Tuto práci pěstovali zejména *scholastičtí bohoslovci*, takže bohověda *spekulativní* znamená často totéž jako bohověda *scholastická*.

Ke spekulativní práci, jež pravdy víry prohlubuje a osvětluje, s jinými srovnává a v jednotnou soustavu pořádá, nutkalo *mnoho důvodů*. Byla to hned *přirozená snaha a touha lidského ducha* po lepším poznání křesťanské pravdy, a potom bludy a námitky odpůrců, proti nimž bylo křesťanských pravd hájiti. Ani jedno ani druhé nebylo možno bez hlubšího studia zjevení Božího a bez přesné znalosti *filosofie*. *Sv. Anselm*, zakladatel

scholastické metody, dí velmi případně: „Jako dobrý pořádek žádá toho, abychom v tajemství víry dříve věřili, nežli je začneme rozumem objasňovati, tak se mně zdá býti *nedbalostí*, když jsouce u víře upevnění se nesnažíme, abychom tomu porozuměli, več jsme uvěřili“ (Cur Deus homo 1, 2).

a) Spekulativní práce bohovědná musí *v prvé řadě* míti na zřeteli, že se *obírá pravdami zjevenými*, že musí z víry vycházeti, jí se řídit a k víře směřovati a nikdy se jejího světla nespustiti. Podle encykliky „*Aeterni Patris*“ vydané Lvem XIII bylo katolickým bohoslovcům uloženo, aby se ve svých pracích řídili *filosofií tomistickou*. Další *směrnici*, již musí zdravá spekulace bohovědná dbáti, jest, že mezi zjevenými pravdami jsou *těž čirá tajemství*, kterých pouhým rozumem nebylo možno nalézt a není možno ani dokázati. Byť nebyl náš rozum s to, aby tato tajemství dokázal jako nutná, dovede přece *námítky* proti nim jako neodůvodněné odmítnouti, ano když *je pokornou věrou* ze zjevení přijal, může ukázati jejich *veliký význam*, že nám vlastnosti Boží osvětlují, duchovním potřebám našim vyhovují a mají důležitý vztah k našemu poslednímu cíli.

b) Ke spekulativnímu zpracování dogmat užívali bohoslovci odedávna *filosofie*, aby vymezili pojmy věroučných pravd, stanovili názvosloví vědecké a podávali přesné důkazy a závěry. Bylo to používání filosofie pouze *formální*, poněvadž katolická věrouka nemůže nikdy převzít přirozené pravdy filosofické a zařaditi je mezi pravdy zjevené. Filosofie hlavně *Platonovy* užívali při svých pracích již sv. Otcové, jak jest viděti na př. ve spise sv. Augustina „*De Trinitate*.“ Když *Boëthius* přeložil do latiny filosofické spisy *Aristotelovy*, začali scholastičtí bohoslovci podle *příkladu sv. Anselma* pracovati na základě filosofie aristotelovské.

Po *technické stránce* podávali scholastikové věroučné poučky *v trojdílném schematu*. Na prvním místě uváděli *námítky* (*videtur quod non*), potom *protinámítky* (*sed contra*) a na konec kladli *odpověď* (*responsum*), v níž *námítky* rozřešili. Této metodě nelze vytýkati, že jest duchamorná a ztrnulá. Ve všech spisech scholastických není ani vždy této metody užito. Mnohé spisy jako *Bonaventurovo „Breviloquium“* a *„Itinerarium“*, *Compendium sv. Tomáše* jsou zpracovány metodou volnějši. Avšak i ze spisů, kde je trojdílné schema, jest patrné, že autor dává čtenáři možnost a volnost, aby si otázku probranou zpracoval svým způsobem. Rozhodně lze se i dnes mnohému od vynikajících scholastiků naučiti, hlavně pak tomu, kterak třeba tu neb onu otázku věcně a přesně vyčerpati (*viz Bartmann I^o 75*).

c) Scholastikové pěstovali spekulativní stránku věrouky především, ježto pravdy víry předpokládali jako pozitivně dokázané ze zjevení, a měli po ruce souhrn dotyčných důkazů v t. zv. *katénách a florilegiích*. Novější doba účelně obojí metodu pozitivní a spekulativní spojuje a tak svému celkovému úkolu řádně vyhovuje. K *pozitivnímu zpracování* dogmat nutká katolické dogmatiky racionalistická kritika a srovnávací věda náboženská, jež se stanoviska biblického a dějinného křesťanská dogmata odmítají. Ke *spekulativní práci* ve věrouce vybízejí bohoslovce četné námitky z moderní filosofie a jiných věd, na něž nelze vždy odpověděti ze zjevení, jehož odpůrcové neuznávají.

3. *Třetí úkol věrouky jest*, aby pravdy víry spořádala v jednotný celek, v řádnou soustavu. Jako každé vyznání víry jest jednotný celek a jeho části jsou články víry, tak i všechny pravdy naší víry, jež vznikly na podkladě vyznání víry, tvoří jednotný celek. Tento úkol plní věrouka tehdy, když každou pravdu víry zařadí na místo, jež jí podle vnitřní souvislosti s ostatními přísluší. Kde jsou jednotlivé pravdy tak rozčleněny, že jedna osvětluje druhou a navzájem se doplňují, tam jest ucelená soustava patrna.

§ 5. Dějiny katolické věrouky.

Literatura. Werner, Die Geschichte der apologet. und polem. Literatur der christlichen Theologie, 5 sv. (1861—1867). Týž, Der hl. Thomas v. Aquino 3 sv. (1858—1859). Týž, Geschichte der kath. Theologie seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart (1889). Hurter, Nomenclator literarius, 5 sv. (1903). Patrologická díla, jež vydali Alzog, Nirschl, Kihn, Bardenhewer, Samsour a j. Erhard, Die althristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880 (1894); von 1884 bis 1900 (1900). Bardenhewer, Geschichte der althristlichen Literatur 3 svazky (I.² a II.² 1913 III. 1912). Dějiny dogmat, jež vydali Zobl, Schwane, Tixeront, Bach, Hefele, Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters 3 sv. 1864—1866). Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode I. (1909). Kachník, Dějiny filosofie (Vzd. knih. katol. sv. XXXIII. Kratochvíl, Věda a víra ve filosofii středního věku (tmt. sv. LXI.). De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale (1905). Bartmann, I.³ 1 a násl. Krieg, Enzyklopaedie der theol. Wissenschaften 217.

V dějinách katolické věrouky je dlužno nastíniti, kterak a kdy tento bohovědný obor se začal pěstovati, jakých prostředků a metod bylo tu použito, a kterak se rozvinul a zdokonalil.

Dějiny katolické věrouky rozdělují se ve tři období:

I. období patristické do konce VII. století,

II. období scholastické do XV. století,

III. období novější po tridentském sněmu až do dneška.

I. Období patristické.

1. *Otcové a apologeti* začali pojednávat o pravdách víry již velmi záhy. Jejich literární práce souvisela těsně s apoštolskou činností církve. Církev hlásajíc tehdejšímu světu evangelium Kristovo, narazila na fyzický i ideový odpor. Proto se postavila celá řada nadšených mužů na obranu pravdy Kristovy. Ovocem této práce jsou četné spisy apoštolských Otců a apologetů. Protože těmto spisovatelům bylo hájiti pravd, jež byly napadány a přerukovány, jest ráz jejich spisů *apologetický a polemický*. *Soustavného* díla o věroučných člancích nebylo.

2. Teprve *Origenes* († 252), představený katechetské školy v *Alexandrii*, pokusil se v díle *Περὶ ἀρχῶν, De principiis t. j.* o hlavních člancích nauky křesťanské, systematicky vyložit nauku křesťanské na základě filosofickém. Dílo toto zachovalo se nám ve zkomoleném *překlade* *Rufinově*; v řeckém textu máme jen některé částky ve *Philokalia*. *Origenes* pojednává o křesťanských pravdách ve čtyřech knihách. V 1. o *Bohu, Slovu, Duchu svatém a o andělech*; ve 2. o *stvoření, o člověku, o vtělení Slova, o vyjití Ducha sv. a o posledních věcech člověka*; ve 3. o *svobodné vůli a jejím poměru k milosti* a ve 4. o *Písmě sv. a o inspiraci*. Poněvadž *Origenes* sepsal toto dílo, když ještě byl nadšen pro neoplatonismus a řádně je nevypiloval, vyskytly se v něm četné bludy, jež vzbuzovaly odpor a zmatky. Velmi důležitými památkami pro dějiny věrouky jsou *katechese sv. Cyrila Jerus.* († 386), jež konal pro katechumeny, vykládaje jim jednotlivé články vyznání víry a seznamuje je se svátostmi křtu, biřmování a eucharistií. Zejména katechése *mystagogické* (19—23) jsou pro dějiny věrouky a liturgie neocenitelné. Velmi obsažná po stránce dogmatické jest *Oratio catechetica magna* sv. Řehoře Nys., jež obsahuje odůvodnění a obhájení dogmat křesťanských: Trojice, vykoupení, křtu a eucharistie proti pohanům, židům a bludařům.

3. První ovšem nedokonalý systematický výklad křesťanské nauky na Západě podal *Laktantius* v díle „*Divinarum institutionum libri VII*“. Sv. *Augustin* přes svou bohatou činnost literární, v níž se mu žádný latinský Otec nevyrovná, nenapsal většího soustavného díla dogmatického. Kompendium čili breviarium křesťanské nauky podal ve spise: *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et charitate*, jež přeložil do češtiny *Kl. Kuffner* (dědictví sv. *Prokopa v Praze* 1911). Další důležitou monografií dogmatickou je spis *De Trinitate*, kde se skvěle projevuje jeho hluboký duch spekulativní. Další dogmatický spis jest *De vera religione*

a potom celá řada pojednání dogmaticko-polemických proti *manichejským, pelagiovům a donatistům*. Především ve spisech »*De peccatorum meritis et remissione*«, »*De spiritu et littera*«, »*De natura et gratia*«, »*De gratia et libero arbitrio*« probírá Augustin otázky věroučné o dědičném hříchu, o potřebě milosti vnitřní a o jejím vztahu ke svobodné vůli. Nej přednější spis *Augustinův* »*De civitate Dei*«, jež přeložil do češtiny *J. Čelakovský* (Praha 1829), jest filosoficko-apologetický. Spisy Augustinovy byly směrodatnými pro středověké scholastiky. *Fulgentius z Ruspe* († 533) napsal mimo dogmaticko-polemické spisy proti ariovcům a pelagianům dogmatické kompendium: »*De fide ad Petrum sive de regula fidei*«, jež nazývá *Samsour* (Základy patrologie, Brno 1908, 263) knížkou v pravdě zlatou.

4. Z řeckých Otců napsal poslední církevní *Otec sv. Jan Damašský* († asi 754) soustavné dílo dogmatické: »*De fide orthodoxa*«, kde ve čtyřech knihách vykládá, v 1. knize o *Bohu jedinem a o Trojici*; ve 2. knize o *stvoření a pádu*; ve 3. knize o *Vtělení a eschatologii* a ve 4. knize o *Křtostové slávě a bohopoctě, o křtu, eucharistii, o kanonu, o účtě svatých a o sv. kříži*. Dílo toto bylo na rozkaz *Eugena IV.* přeloženo do latiny, a scholastičtí bohoslovci z něho hojně čerpali.

II. Období scholastické.

Scholastické období a scholastická metoda mají název svůj odtud, že touto metodou a v těch dobách, počínajíc XII. stoletím až do XV. století pojednávali o pravdách víry představitelé tehdejších bohovědných škol biskupských, klášterních kteří sluli pro svou učenost *scholastikové*. Je to tedy *středověká školní bohověda*. Tento směr v bohovědě zahájil *sv. Anselm z Canterbury*. Tito bohoslovci majíce po ruce pozitivní důkazy z Písma a z podání sebrané ve florilegiích a katenách, věnovali své síly tomu úkolu, aby články víry před soudem lidského rozumu odůvodnili a vyložili. Trvajíce na zásadě *Anselmově*: *Credo ut intelligam, fides quaerens intellectum*, t. j. napřed víra a na základě a v jejím světle dlužno pravdy víry rozumem prohloubiti a osvětliti, začali užívati při svých pracích *filosofie aristotelovské*, kterou přeložil do latiny *Boëthius*. Touto metodou hleděli scholastičtí bohoslovci *a)* ve smysl a význam pravd víry hlouběji vniknouti, *b)* jejich vzájemnou souvislost vyšetřiti, *c)* ze zjevených pravd a ze samozřejmých poznatků přirozených odváděti bohovědné závěry a *d)* pravdy víry případnými obdoby objasniti a vůči námitkám obhájit. Dějiny scholastiky dlužno sledovati: 1. v počátcích, 2. v rozkvětu a na vrcholu a 3. v úpadku.

1. *Scholastika v počátcích*. Otec tohoto bohovědného směru *sv. Anselm Canterbury* († 1109) napsal »*Cur Deus homo*«, kde formou dialogu pro-

bírá nutnost a účel vtělení Syna Božího, „*Monologium*“, kde podává nauku o Bohu a „*Proslogium*“, kde vykládá důkazy o jsoucnosti Boha. Značný význam pro věrouku má dílo „*De sacramentis ecclesiae*“ (O tajemstvích církve), jež sepsal *Hugo ze sv. Viktora*, učitel na klášterní škole v *Paříži* († 1141), kde se mimo jiné též pokusil o soustavnou nauku o svátostech. Jak pro toto prvé období tak i pro pozdější práce scholastické stal se směrodatným *Petr Lombardský* († 1164) dílem „*Libri IV sententiarum*“. Tu pojednává v 1. knize o Bohu, ve 2. o stvoření a pádu, ve 3. o *christologii* a ctnostech a ve 4. o svátostech. Kniha *Petra Lombardského* stala se příručkou v bohovědných školách, a byla teprve ve stol. XVI. zatlačena bohovědnou summou sv. *Tomáše Akv.* V *nauce o svátostech* pracovali dále *Vilem z Auxerre* († 1230), *Richard ze sv. Viktora* († 1173) a *Vilem z Auvergne* († 1249).

2. *Scholastika v rozkvětu a na vrcholu.* Plného rozkvětu dosáhla scholastika v polovici XIII. století. K tomu přispěly reformy církevního života, nově založené řády dominikánský a františkánský, křížové výpravy a potom, že všechny spisy *Aristotelovy* nejen logické nýbrž i metafysické a fysické staly se scholastikům přístupnými. Řadu velikých scholastiků zahájil *Alexander Haleský* († 1245), františkán, jenž napsal „*Summa universalis theologiae*“, ale jí nedokončil. Dále *Albert Veliký* († 1280), dominikán, jenž přednášel bohovědu v *Kolíně n. R.* a v *Paříži* a měl mezi svými žáky *Tomáše Akvinského*. Albertovo hlavní dílo jest „*Summa theologiae*“ a mimo toto i *komentáře k Dionysovi, Areopagitovi a k Petru Lombardskému.*

Sv. Bonaventura († 1274), generál františkánův a kardinál, vynikal jak v bohovědě scholastické tak mystické. Napsal výtečné dílo „*Breviloquium*“, „*Brevis theologiae scholasticae summa*“ a „*Itinerarium mentis ad Deum*“.

Sv. Tomáš Akvin. († 1274) vynikal nade všechny. Vstoupiv záhy do řádu dominikánského přednášel filosofii a theologii na všech slavných školách v *Kolíně n. R.*, v *Bologni* a v *Neapoli*. Svě předchůdce a téměř všechny středověké bohoslovce předčil hlubokým vzděláním filosofickým a theologickým, bystrým duchem a jasným i přesným podáním i řešením otázek filosofických i theologických. *Církev* vyznamenala sv. *Tomáše* tím, že jeho filosofickou soustavu doporučila za vzor všem vyšším katolickým školám (*Lev XIII.* v encykl. „*Aeterni Patris*“ 4./8. 1879; *Pius X.* encykl. „*Pascendi*“ 8./9. 1907). Nejznamenitější dílo jest „*Summa theologiae*“ o třech dílech, kde v prvé a třetí díle probral věroučné pravdy až po svátost pokání. *Dílo filosofické* sv. *Tomáše* jest „*Summa contra*

Gentiles“; *Compendium theologicum* zůstalo nedokončeno. Výklad *summy theolog.* I. q 1—43: O Bohu jednom v bytnosti a trojím v osobách vydal V. Šimanko (Praha 1891). Sv. Tomáše Akv.: *O byti a bytnosti* a kard. J. Pecciho výklad vlašský přeložili J. K. Votka a V. Vojáček (Praha 1887).

Duns Scotus zakladatel nové bohovědné školy františkánské, přednášel bohovědu v Paříži, v Oxfordu a v Kolíně n. R. a zemřel záhy († 1358). Z četných prací Duns Scotových dlužno tu jmenovati komentář k Sentencím (*Opus Oxoniense*) a zkrácené vydání téhož komentář pařížský (*Reportata Parisiensia*) a dílo o jednotlivých otázkách „*Quaestiones quodlibetales*“. Duns Scotus „*Doctor subtilis*“ projevoval svého bystrého ducha tím, že činil jemné distinkce a podroboval důkazy pro různé pravdy věroučné *přísně, často až vášnivě kritice*. Tak zastával se často stanoviska, jež bylo od dosavadního nejen odlišné, nýbrž přímo opáčné. Na bohovědnou školu františkánskou měl veliký vliv a jeho názory jsou dosud u tak *zvaných skotistů* u veliké vážnosti (*Bartmann I³ 78; Verweyen, Philosophie u. Theologie im Mittelalter (Bonn 1911) 53.*

3. *Scholastika v úpadku*. Úpadek nastal, když se pojmy a výměry rozlišovaly a rozebíraly až do malicherností, když se sporná mínění v theologických otázkách vášnivě a přespříliš zdůrazňovala, a pěstovala se spekulace bez ohledu na pozitivní prameny zjevení. Na úpadek scholastiky měl dále vliv *nominalismus*, který Vilém Occam († 1347) znova začal pěstovati. Z tohoto období zasluhují zmínky tito bohoslovci: Dominikán Natalis († 1323), Jan Capreolus († 1444), Jan Turrecremata († 1468), kartusián Dionys († 1471), kardinál Kajetan a Gabriel Biel († 1495) *zv. poslední scholastik*.

III. Novější bohověda po sněmu tridentském.

V tomto období nastal v bohovědné literatuře *veliký rozmach* a čilý život. K tomu působily útoky tak *zvaných reformátorů* na církve a na základní články víry, jichž bylo bohoslovcům co nejúsilovněji hájiti, dále výtky *humanistů* proti dosavadním směrům v bohovědě, kdy se dovolávali historických pramenů, a potom vynález *knihtiškařství*, jež umožnilo rychlé rozšíření vydaných spisů.

1. Sněm *tridentský* (1545—1563) vyměřil přesně články víry reformátory popírané a stanovil v podstatných částech jednotu u víře a provedl potřebné reformy v církvi. Právě ve věroučných prohlášeních a ve předcházejících kapitolách, kde

byla ona prohlášení odůvodněna a vyložena, byly bohovědě *poddny přesně směrnice a vděčné podněty* k vědeckému zpracování. Tak vnikl do bohovědy nový duch a všude se rozvířil čilý život (*Bartmann* I^s 79).

Melchior Cano († 1560) v díle „*Loci theologici*“ uvádí poprvé v souvislosti prameny věrouky: Písmo, tradici, katolickou církev, sněmy atd. Je to prvý soustavný úvod do věrouky, kde spisovatel ukazuje na pozitivní zpracování dogmat, jež protestanti zkrucovali nebo popírali. V polemické a kontroveršní bohovědě vynikl kardinál *Bellarmin* († 1621) uveřejniv „*Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*“, kde odráží útoky *protestantů* a dotýká se novějších bohovědných *problémů* o inspiraci, o vážnosti sněmů, o tradici, o pojmu a založení církve. K Bellarminovi se druží další pěstitelé kontroveršní bohovědy: *Stapleton* († 1598), *Řehoř z Valencie* († 1603), *Mart. Becanus* († 1624). O sporných otázkách s rozkojnými Řeky pojednával *Leo Allatius* († 1669).

2. *Nově založené řády*, hlavně řád *Tovaryšstva Ježíšova*, začali velmi pilně vzdělávati věrouku. Bohoslovci řádoví navazovali na díla scholastická, především na sv. Tomáše Akv., ale přesto zachovali si svérázné názory v různých otázkách. To se ukázalo až nápadně ve vývodech o *poměru milosti ke svobodné vůli*, kde *jesuitští bohoslovci* (*Molina*) vybudovali soustavu valně od soustavy *bohoslovců dominikánských* (*Bannez, tomismus*) odlišnou. Rozpory mezi oběma tábory nejsou dosud rozřešeny a sotva kdy se to podaří. Bohoslovcům *jesuitským* bylo dále hájiti různých pravd věroučných i mravoučných proti *jansenistům*. Tyto sporné body týkaly se většinou vzájemného vztahu mezi milostí a svobodnou vůlí. Jansenisté dovolávali se totiž pro své bludné názory vážnosti sv. *Augustína*, jehož výroky vykládali jednostranně a bludně. Proti tomu pěstovali bohoslovci z řádů *augustinianů, oratoriánů a benediktinů* zdravou katolickou nauku založenou na zásadách sv. *Augustína*.

Z řádu *jesuitského* vydali důkladné komentáře k *Summě sv. Tomáše Fr. Suarez* († 1617), *Fr. Toletus* († 1596), *G. Vasquez* (1604). Pozoruhodné práce věroučné uveřejnili: *L. Lessius* († 1623) „De perfectionibus moribusque divinis“, „De gratia efficaci“; *J. M. Ripalda* († 1648) „De ente supernaturali“, „De fide, spe et charitate“; *Fan de Lugo* († 1660) „De incarnatione dominica“, „De virtute et sacramento poenitentiae.“

Z *bohoslovců dominikánských* vynikli: *Bart. Medina*, *Dom. Bannez* († 1604), *Contenson* († 1674) „Theologia mentis et cordis“ a *Gonet* († 1681),

„Clypeus thomisticus“. Rozhodnými zastanci směru tomistického byli t. zv. *Salmatičtí*, t. j. bohoslovci kartuziánští, kteří vydali „Cursus theologicus collegii Salmaticensis“ ve 12 a ve 20 svazcích.

Ze skotistů zasluhuji zmínky: *B. Mastrius*, *Th. Faber* a *Cl. Frassens* († 1711), jehož hlavní dílo „*Scotus academicus*“ bylo naposledy vydáno v Římě (1900—1902).

3. Metodou historicko-positivní zpracovali věroučná díla *D. Petavius* († 1652) a *L. Thomassin* († 1695). Dílo *Petaviovo* „*Opus theologicorum dogmatum*“ (Paříž 1644—1650) není ukončeno a obsahuje pouze tyto knihy: *De Deo eiusque proprietatibus*; *De Trinitate*; *De Angelis*; *De mundi opificio*; *De Incarnatione*. *Petavius* použil této metody dosavadní zpracování dogmatiky doplnil a zdokonalil, a čelil tak požadavku humanistů volajících po historických pramenech bohovědy. Dílo *Petaviovo* je zároveň *historií dogmat*, jež se tak stala samostatným bohovědným oborem, a skýtá bohovědě mnoho vděčných podnětů. *Thomassin* vydal pouze: *De Deo uno*; *De Incarnatione*. Znamenitou monografií o svátosti pokání a o svěceních vydal *Morinus*.

Ve stol. XVIII. pracovali o věrouce s velikým zdarem: *Billuar* († 1757), kard. *Gotti* († 1772), *H. Tournely* († 1729) a *Virchburští* (1766—1771) hlavně jesuité *Holzhey* a *Kilber*. Nové vydání jejich díla vyšlo 1879—1880.

V 2. polovici XVIII. stol. a počátkem XIX. stol. jest v bohovědě vůbec a ve věrouce zvláště znamenati *úpadek*. Zavinily to církevně-politické proudy usilující o národní církev jako *gallikanismus*, *febronianismus* a *josefinismus*, dále nové filosofické soustavy z Anglie do Francie a Německa zanesené jako *racionalismus*, *deismus*, *osvícenství*, takže bylo vydáváno málo knih bohovědných a ty, co vyšly, byly plytké a rozumářské.

4. Po revolučních bouřích v prvé polovici XIX. století začal se jevit čilejší a zdravější směr v bohovědě, kdy zase zdůrazňováno stanovisko nadpřirozené a církevní. V tomto duchu působil a sepsal věrouku „*Institutiones dogmaticae*“ *Liebermann v Mohuči* († 1844), která se stala směrodatnou.

Někteří bohoslovci *A. Günther* a *Hermes* dali se příliš zlákatí filosofií *Hegelovou* a používše jejich zásad pobloudili v různých dogmatických otázkách.

Vatikánský sněm (sez. 3. 4.) vytknul přesně nadpřirozený ráz zjevení Božího proti *racionalismu* a *materialismu*, vymezil správný poměr mezi věrou a vědou a vytýčil autoritu římského papeže a učitelského úřadu církevního. Velmi blahodárným vlivem působily na věroučné práce *encyklika Lva XIII.* „*Aeterni Patris*“ a *encyklika Pia X.* „*Pascendi*“, kde papež

nebezpečné a podvrtné směry nábožensko-filosofické tak zvaných *modernistů* odsoudil a podobně jako jeho předchůdce filosofii a *theologii* sv. Tomáše Akv. doporučil za vzor.

Věřoučná díla úplná vydali: Klee, Peronne, Schwetz, Bulsano, Oswald, Hurter, Katschthaler, Bautz, Chr. Pesch, Tepe, Simar, Einig, Fohle, Specht, Bartmann, Egger, Tanquerey, Paquet, Heinrich-Gutberlet, Scheeben-Atzberger. V českém jazyce vydali věrouku ovšem buď populární nebo pro školy: F. V. Firsík Řezáč, Frencl, Hejbal, Ctibor, Hulakovský, M. Procházka, Barták, Guggenberger, X. Dvořák, Lhotský, Pokoj, F. Kašpar, F. Žák T. J. a. j. (viz *Dějiny bibliografie české katolické literatury bohovědné* I. 1912 19 a násl.: Hrachovský, Soupis rukopisů a knih z dogmatiky sv. 2).

Jednotlivé části věrouky vydali: Jungmann, Franzelin, Palmieri, Stentrup, Mazella, Lepicier, Morgott, Schanz, Sasse, Billot, Jansens, van Noort, Žák, Špaldák, Šimanko, F. Pospíšil.

Výroky Písma sv., jimiž se věroučné pravdy dokazují, jsou obsaženy v *Bibli české*, vydané po případě vydávané dědictvím Svatojanským v Praze. *Starý zákon dle překladu F. Hejčla a Nový zákon dle překladu F. Sýkory.*

Teksty patristické, pokud jest jich při studiu věrouky potřeba, jsou velmi prakticky sestaveny v *Enchiridion patristicum*⁸ vyd. Rouet de Fourmel u Herdera v Breisgau 1920. Prohlášení věroučná a texty věroučné jsou účelně seřaděny v *Enchiridion symbolorum*, vyd. Denzinger-Bonnwärt u Herdera ve Frýburce. (14. 15 vyd. Umberg S. J.)

§ 6. Rozdělení látky věrouky zvláštní.

Ježto základ a střed celého zjevení Božího jest Bůh sám v sobě a jeho činnost na venek, jest látka, kterou se věrouka obírá, *Bůh sám o sobě a jeho činnost na venek* neb jeho vztah ke tvorům.

Podle toho pojednáme v knize I. *O Bohu jediném čili samém o sobě*; ve II. *O Bohu trojjediném*; ve III. *O stvoření*; ve IV. *O vykoupení*; v V. *O milosti*; v VI. *O svátostech* a v VII. *O posledních věcech člověka čili o dokonání.*

Jiní autoři nadepisují jednotlivé knihy takto: I. *O Bohu jednom.* II. *O Bohu trojjediném.* III. *O Bohu Stvořiteli.* IV. *O Bohu Vykupiteli.* V. *O Bohu Posvětiteli.* VI. *O Bohu Dokonateli.*

III. knihu, jež jedná o stvoření světa, o lidech a andělech lze rozdělit *v kosmologii, antropologii a angelologii*. IV. knihu lze rozčleniti nauku *o osobě Vykupitelově (christologii) a v nauku o díle Vykupitelově (soteriologii)*. Poslední kniha nazývá se též *eschatologie po lat. De novissimis*. Sv. Tomáš Akv. pojednává v Summě bohovědné I.: *O Bohu jednom. O Bohu troj-jediném. O stvoření. O andělech a lidech*. Ve II.—I. *O milosti*. Ve III. *O Kristu Vykupiteli a o svátostech (křtu, biřmování, eucharistii a pokání)*. (Srv. D' Herbigny l. c. 189 násl.)

Prvá kniha.

O Bohu jediném.

Věrouka začíná své dílo tím, že v čelo všech pravd, o nichž vědecky pojednává, klade *nauku o Bohu, kdo jest sám v sobě čili o Boží jsoucnosti, bytnosti a vlastnostech*.

Věrouka činí tak vším právem.

1. Rozpravy o Bohu jsou nejvznešenější částí bohovědy, takže již *řečtí Otcové* ji nazývali bohovědou v nejužším smyslu. Bůh jest zajisté nejvyšší předmět a pravda, jíž se lidské poznání může obírat, protože Bůh jest *první a poslední* (Zjev. 1, 17), *α a ω, počátek a cíl všeho*. „Vždyť znáti tebe je svrchovaná spravedlnost a věděti o tvé moci je kořen nesmrtelnosti“ (Moud. 15, 3). „Nechlub se moudrý v moudrosti své aniž se chlub silný v síle své aniž se chlub bohatý v bohatství svém; ale v tom nechť se chlubí, kdo se chlubí, že ví a zná mne, že já jsem Hospodin“ (Jer. 9, 23. 24).

2. Znalost Boha jest *svrchovaně důležitá*. Kde není správného poznání Boha, tam jsou nejen náboženské poznatky, nýbrž i celý světový a životní názor bez pevného základu a bez mocné opory. Správně dí *sv. Bonaventura*: „Jest lépe věděti málo o Bohu nežli míti znalost věcí nebeských a pozemských“ (In 3. 1. dist. 23 art. 1 q. 4). A *sv. Pavel*: „Ano já pokládám za škodné všechno pro vznešenost poznání Ježíše Krista, Pána mého, pro nějž to všechno jsem obětoval“ (Fil. 3, 8). Bez znalosti Boha není ani pravé ctnosti ani blaživého klidu, jak dí *sv. Augustin*: „Nešťastný člověk, jenž všechno zná, ale tebe nezná; avšak blažený, jenž tebe zná, byť ono neznal. Kdo pak tebe i ono zná, není pro toto blaženějším, nýbrž pro tebe samého blažený.“ (Conf. 5, 4).

3. Znátí Boha jest *nevyhnutelně potřebno*, jak *Kristus Pán* prohlásil: „To pak jest život věčný, aby poznali tebe, jediného pravého Boha, a toho, jehož jsi poslal, Ježíše Krista“ (Jan 17, 3). Napsal-li již *sv. Basíl* věřícím: „Když nám Boha ohrožují, všechno za nic pokládajíce pouze na něho hledme“ (u *sv. Řehoře Naz.* Orat. funeb. 50), pak jest jeho důtklivá výzva pro naši dobu nanejvýš oprávněna.

4. Poznává-li člověk Boha z věcí stvořených přirozeným světlem rozumu, má *poznání Boha přirozené*. Poznává-li Boha z nadpřirozeného zjevení jsa světlem víry osvěcen, má poznání Boha *nadpřirozené*. Toto poznání potvrzuje, rozšiřuje, a doplňuje poznání Boha přirozené. Ani nadpřirozené poznání Boha na tomto světě není než *nepřímé, obdobné a nejasné*. Teprve *v nebesích* dostává se *vyvoleným* poznání Boha *přímého, jasného a dokonalého*, protože Bůh tam jejich mohutnosti *světle* *nebeské slávy* k tomu uschopňuje.

Knihu o Bohu jediném lze rozčleniti ve tři části: I. *O jsoucnosti Boží*. II. *O Boží bytnosti* a III. *O vlastnostech Božích*.

Prvá část.

O jsoucnosti Boží.

Literatura. Sv. Tomáš Akv. S. th. 1 q. 1 a násl.; Summa c. Gent. I. c. 10 a násl.; Lessius, De perfectionibus moribusque divinis. Paříž 1881. Franzelin, De Deo uno.³ Řím 1910. Kleugten, De ipso Deo 1881. Stentrup, De Deo uno 1878. L. Janssens, De Deo uno 2 tomi. Frýburk 1900. Chr. Pesch, Praelectiones dogmaticae³ II. Frýburk 1906. Gutberlet, Gott der Einige und Dreifaltige. Reano 1907. J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik I.⁶ Paderborn 1914. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik I.³ Frýburk 1917. Sawicki, Die Wahrheit des Christentums. Paderborn 1913 31 a násl. Religion, Christentum, Kirche I. 1911 37 a násl. Vychodil, Apologie křesťanství. Brno 1903. Týž, Důkazy jsoucnosti Boží a dějiny jejich. Kadeřávek. O jsoucnosti a bytnosti Boží. 2 díly.

Jsoucnost Boží, jež jest nejen předpoklad víry, nýbrž i základ náboženství, dokazuje rozumovými důvody filosofie čili přirozená bohověda (*theodicea*). Věrouka zvláštní, jež své poučky čerpá z nadpřirozeného zjevení, podává ve příčině jsoucnosti Boží tu prvou a základnou větu, že *jsoucnost Boží jest přirozeným rozumem poznatelná*, a vykládá, *jaké povahy a jakého druhu jest naše poznání Boha a kolikerou cestou ho nabýváme.*

§ 7. O možnosti poznání Boha přirozeným rozumem.

Jest to velmi pozoruhodná skutečnost, že právě katolická církev byla nucena hájiti přirozených mohutností lidských, svobodné vůle na sněmu tridentském proti reformátorům a schopnosti lidského rozumu poznati Boha na sněmu vatikánském vůči těm, kteří církev prohlašovali za odpůrkyni rozumového bádání a pouze sobě vyhrazovali právo na vědecký pokrok. Řečený sněm totiž prohlásil: „Bude-li kdo tvrditi, že jeden

pravý Bůh, Tvůrce a Pán náš ze stvořených věcí přirozeným světlem lidského rozumu jistě poznán býti nemůže b. z c. v.“ (sess. III. De revelat. can. 1.; *Denz.* 1806). „S. q. d. Deum, unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse a. s.“

Věta: Boha lze přirozeným rozumem ze stvořených věcí jistě poznati.

1. *Výklad.*

a) Podle hořejšího prohlášení jest člověk, jenž má zdravý a vyvinutý rozum, *schopen*, aby usuzuje z věcí stvořených poznal s jistotou, že jest Bůh, jejich Stvořitel. O tom, zda *všichni lidé* k poznání Boha *dospívají* nebo jaké jsou důkazné prostředky, jaká metoda, zdali a kdy již takové platné důkazy byly podány, *církev nerozhodla a nerozhoduje*. Toho, zda jsoucnost Boží *lze vědeckými důkazy dokázati*, nemínil řečený sněm přímo prohlásiti, ale *je to nauka církevní*, jak vysvítá z odvolací věty: „Ratiocinatio Dei existentiam cum certitudine probare potest“, kterou *Bautain* (*Denz.* 1622) a *Bonetty* (*Denz.* 1650) byli vyzváni podepsati a *ze přísahy proti modernismu Piem X. předepsané* (*Denz.* 2145).

b) Tímto prohlášením sněm *vatikánský* přímo zamítl *tradicionalismus*, podle něhož poznání Boha není člověku možné jinak leč z tradice, z podání, v němž jest nadpřirozené zjevení obsaženo, a zároveň i *theorii starších protestantů tak zv. supra-naturalistů*, podle nichž lidský rozum prvotným hříchem zubožený nemůže Boha poznati leč ve světle víry. Řečeným prohlášením byly dále odsouzeny falešné soustavy: *skepticismus a agnosticismus*, jež člověku upírají schopnost poznati nadmyslné vůbec a Boha zvláště, *kriticismus Kantův*, podle něhož důkazy o jsoucnosti Boží nemají objektivní platnosti a jsoucnost Boha jest pouze požadavkem praktického života mravního, *theorie Schleiermacherova a jeho stoupenců*, že Boha může člověk pouze citem a vnitřní svou zkušeností zakusiti a takto o něm jistoty nabýti, a *konečně theorie, že idea Boha jest člověku vrozená*.

2. *Důkaz.*

a) Podle *knihy Moudrosti* (13, 1): „Byliť blázni všichni lidé od přirozenosti, v nichžto nebylo známosti Boha, kteří z viditelných dokonalostí nemohli poznati toho, který jest, aniž poznávající díla našli umělce Neboť z velikosti a krásy

tvorů lze závěrem stvořitele jejich poznati Přece však ani těm nelze odpustiti; neboť jestliže mohli tolik poznati, že uměli svět prozkoumati, jak to, že jeho Pána dříve nenalezli.“ Svatopisec vytýká pohanům, že se svými představami o bozích jsou takorba srostlí, že se jim staly druhou přirozeností a zároveň ukazuje cestu, po které mohou ze své pošetilosti vyběřiti. Každý člověk zdravého rozumu a dobré vůle může *snadno* ze světa jakožto účinku usuzovati, že jest tvůrce (příčina), který svět učinil. Z toho, že jsou ve světě a na světě bytosti všelijakých dokonalostí, kterých nemají samy od sebe, možno vyvozovati, že jest Tvůrce, který všechny tyto dokonalosti tvorům dal, který jich však nedostal od nikoho vyššího, který je má sám od sebe (ten, který jest), kterého nikdo jiný neučil. Z krásy a moci tvorů lze *důsledným závěrem* z účinku na příčinu a srovnáním se dovítiti, že jest Tvůrce jejich mnohem krásnější a mocnější. Konečně *kárá* svatopisec pohany za to, že když dovedli svět prozkoumati, tedy vykonati práci mnohem namahavější, mohli zajisté z věcí stvořených poznati Stvořitele, což jest mnohem snadnější (viz *Hejčl*, Bible česká II. 653). Jest tedy člověku, když rozumem stvořené věci pozoruje, nejen *možno*, nýbrž i *snadno*, aby z nich na Boha, jejich Tvůrce, s jistotou usuzoval.

Apoštol Pavel píše: „Nebot vědomost o Bohu jest jim zjevna; Bůh totiž jim ji zjevil; vždyť neviditelné vlastnosti Boží od stvoření světa se spatřují, jsouce poznávány z věcí stvořených a to i jeho věčná moc i božství, takže nemají omluvy“ (Řím. 1, 17). Podle apoštola může Bůh, ač jest sám v sobě neviditelný, z viditelných věcí býti poznán a to nejen, že jest, nýbrž i z části, jaký jest. Když tedy pohané Boha neznají a neuctívají, nejsou bez viny a nelze jich omluviti.

Jest tedy podle Písma *řád fysický* čili viditelný svět a řada a krása v něm přirozená a snadná cesta, po níž může člověk Boha poznati.

b) *Mravní řád*, jímž se cítí každý člověk i pohan vázán, vede podle apoštola *Pavla* rovněž k poznání, že jest Bůh tohoto řádu původce, jemuž se třeba zodpovídati: „Když totiž pohané, kteří nemají zákona, přirozeným způsobem činí to, co zákon předpisuje, nemajíce zákona, jsou sami sobě zákonem, neboť ukazují, že dílo zákona jest vštípeno v srdcích jejich a v tom svědectví spolu vydá svědomí tím totiž, že myšlenky jejich

budou se vzájemně obviňovati a zastávati“ (Řím. 2, 14 a násl.) Pohané, ač nemají zákona zjeveného, nadpřirozeného, přece mají zákon přirozený, který jest každému vrozen a od každého člověka, jenž užívání rozumu dospěl, může býti přirozeným způsobem poznán a zachováván. Jsou si tedy sami zákonem, poněvadž mají pravidlo mravnosti vštípené. Odtud, že svědomí je obviňuje nebo se jich zastává, mohou snadno poznati, že tento *mravní řád pochází od svrchovaného Pána a zákonodárce*. Neboť pouze tak mohou, když zákon tento přestupují, vůči Bohu se proviníti a od něho za to býti souzeni a trestáni.

c) Konečně i *prozřetelnost Boží*, jejíž řízení jest patrné jak v životě jednotlivců tak v dějinách celých národů, vede *podle Písma sv.* k uznání Boha.

Sv. Pavel hlásal lidu k modloslužbě náchylnému v Lystře „Boha živého, který učinil nebe i zemi a moře i všecko, co jest v nich, který za předešlých věků nechával všechny národy choditi po cestách jejich, ač *přece sebe nenechal neosvědčena* čině dobře, s nebe dáváje deště a časy úrodné a naplňuje srdce jejich pokrmem a radostí“ (Sk. ap. 14. a násl.) Když *v Athénách* užírl oltář s nápisem *»Neznámému Bohu«*, kázal pohanům o Bohu, Tvůrci všeho, který lidem ustanovil uložené časy a meze přebývání jejich, *by hledali Boha, zdali by se ho domáhali neb jej našli*, ačkoli není daleko od jednoho každého z nás, neboť v něm žijeme, se hýbáme a trváme“ (Sk. ap. 17, 26. 27). Apoštol ukazuje tu na božskou prozřetelnost a pohané snadno pochopili, co sami uznávali, že vyšší bytost dává jednotlivcům i národům život, je řídí a o všechno pečuje.

3. *Otcove. Kardinál Franzelin* tvrdí o *všech Otcích* počínaje od apogety *Justina, Athenagory a Tatianá až po Řehoře Vel., Jana Damaš. a Bernarda*, že při každé příležitosti opakují a zdůrazňují znalost Boha u všech národů jakožto obecnou, a to proto, že díla Boží všem patrná ukazují Boha o sobě neviditelného a tak v těchto dílech jest nauka a jakési poučení o Bohu, kterému všichni rozumějí“ (De Deo uno³ 95). *Tertullian* piše: „A to jest vrchol všeho provinění, že nechtějí uznati toho, o němž nemohou nevědět. Chcete, abychom z děl jeho tolika a takových, jimiž obklopeni jsme . . . chcete, bychom to, ze svědectví samé duše dotvrdili? Kteráž jakkoli vazbou těla tlačena, jakkoli národy a řády převrácenými šálena, jakkoli libostmi a chtiči umrtvena, jakkoli nepravými bohy porobena, když přece se uvědomí jako z opilosti jako ze sna jako po nějaké chorobě i přirozené své zdravosti okouší Boha, jmenuje tím jedině (jménem), poněvadž vlastně pravdivý jest tento jeden. „Bože veliký a dobrý“ a „Bůh dej“ každý říkává. Též že on soudce

jest, každý dosvědčuje slovy „Bůh vidí“, „Bohu poroučím“ a „Bůh odpłatí“. O svědectví duše přirozeně křesťanské (Apolog. 1. 17, 2; Enchir. 276). A jinde opět dí: „Nikdo nepopírá, protože nikomu není neznámo, co přirozenost sama sebou vnuká, že Bůh jest Tvůrce všehomíra“ (De spectac. 2; Enchir. 287). *Sv. Řehoř Naz.* píše: „Rozum, jenž jest od Boha a všem vrozený a jakožto první zákon nám a všem vštípený z věcí viditelných nás k Bohu povznesl“ (Orat. 28, 16; Enchir. 987).

4. a) *Tradicionalismus*. Ježto *Písmo sv. i Otcové* uvádějíce základy pro poznání Boha, zmiňují pouze věci stvořené (*principium obiectivum*) a přirozený rozum (*principium subiectivum*), kdežto o nadpřirozeném zjevení v podání obsaženém jakožto dalším základu poznání Božího mlčí, byl *tradicionalismus*, který toto poznání odváděl z nadpřirozeného zjevení uchovaného v tradici, právem na sněmu vatikánském odsouzen. Apoštol Pavel (Řím. 2, 14) klade přece přirozený mravní zákon, který pohané rozumem poznávají a svědomím uznávají, proti pozitivnímu zákonu, který židé z nadpřirozeného zjevení Božího poznali. Od *strohého tradicionalismu* (Bonald, Lammenais) rozlišovati dlužno *tvár mírnější* (Bonnetty, Ventura, Ubaghs), dle něhož člověk, má-li nabytí plného užívání rozumu, potřebuje, aby byl od lidí poučen a tak Boha poznal. Odvádí-li se pomysl Boha v lidské společnosti jediné ze zjevení Božího uchovaného v podání, pak se vztahuje i na tento tvar tradicionalismu odsouzení sněmu vatikánského.

b) *O ideji Boha vrozené*. Poznati Boha z věcí stvořených je podle výroků Písma sv. člověku zdravého rozumu a dobré vůle nejen možno, nýbrž i snadno. (Moudr. 13, 9). Viditelné známky zvláštní moudrosti a moci Boží se ve všem tvorstvu objevují tak jasně, že člověk, jemuž se chce o nich vážně přemýšleti, nemůže z nich Boha nenajíti. Někteří *Otcové Justín, Kliment Alex., Tertullian* a j., majíce na zřeteli, že každý, kdo svého rozumu dobře užívá, o příčinách věcí přemýšlí a je až k původu jejich sleduje, jest bez namahavého přemýšlení taková bezděky k poznání Boha veden, mluví o ideji Boha, že jest vštípená, vrozená, nenaučená *ἐμφύτος, αὐτοδιδάκτος*. To, že tak jest jejich výrokům rozuměti, dokazuje *sv. Augustin* řka: „To jest moc pravého božství, že rozumnému tvorů, který má užívání rozumu, se nemůže zcela skryti. Kromě těch málo, u nichž jest přirozenost příliš zubožena, vyznává všechno pokolení lidské Boha, původce tohoto světa“ (In Joa. tr. 106, 4; Enchir. 1841). A *sv. Tomáš Akv.* vykládá: „Poznání Boha na-

zývá se nám vrozené proto, že pomocí základů nám vrozených snadno můžeme pochopiti, že Bůh jest... protože všem od přirozenosti jest něco vštípeno, odkud lze dospěti poznání, že Bůh jest“ (In Bëetium, De Trinit. 1, 3 ad 2; De Verit. 10, 12 ad 1). Jest tedy názor některých bohoslovců (*Dreye, Kuhna, Staudenmaiera*, a j.), jakoby člověk měl hotový pomysl Boha vrozený, takže v duši jeho sám sebou zasvitne, naprosto neudržitelný, protože bez přemýšlení a bez usuzování z věcí stvořených k poznání Boha dospěti nelze. Vrozené idey jsou i *ze stanoviska filosofického* nemožny, protože rozum si tvoří idey tím, že ze vnějších věcí je odvádí.

§ 8. O poznání Boha vědeckém a o jeho odpůrcích.

1. Od poznání Boha, o kterém jest řeč v knize Moudrosti a v hořejších výrocích sv. Pavla, a jež jest *snadné, populární a takořka samorostlé*, rozeznávati dlužno poznání Boha *vědecké*, jež přesnými důkazy, logicky uspořádanými a důkladně promyšlenými jsoucnost Boha dovozuje. Toto poznání je rovněž přirozené, opírá se o objektivní skutečné důvody a usuzuje z věcí stvořených na jejich původce. Vědeckým poznáním Boha se však onen jednoduchý závěr populární více tříbí a logický úsudek, který mysl lidská činí snadno a bezděky, se uvědomuje a odůvodňuje, a jeho správnost a platnost dokazuje. *Není* tedy rozdílu *věcného* mezi populárním a vědeckým poznáním Boha, nýbrž jest toto pouze *vytříbenější*, dokonalejší a přesněji odůvodněno.

a) Důkazy pro jsoucnost Boží jsou vesměs *aposteriorní*, kde pozorujeme věci světové a uvažujeme o sobě samých uzavíráme na původce. Tak dokazovali jsoucnost Boha ze stvoření, z moudrosti a z pořádku ve vesmíru *apologeti Justin, Athenagoras, Theofil a Tertullian*, který mimo to podal důkaz *psychologický*, ze svědectví lidské duše. *Sv. Augustin* odůvodňoval jsoucnost svrchované pravdy, nejvyššího dobra ze všeobecných zásad o pravdě a dobru, jež všichni lidé uznávají, a proto vybízel, aby lidé Boha hledali v sobě, kde v jejich nitru jest pravda (De vera relig. 39, 72). I přirozená a nezdolná touha našeho srdce po Bohu, našem nejvyšším blahu jest cesta k Bohu (Confes. 1, 1).

b) O *důkaz apriorní*, aby se totiž usuzovalo z možného nebo skutečného pomyslu nejdokonalejší bytosti na to, že

skutečně jest, pokusil se *sv. Anselm*. Avšak již *sv. Tomáš Akv.* tento pokus zamítnul, poněvadž není možno, abychom z příčiny, jež je nám nepřístupna, soudili na její účinky, kdežto naopak účinky jsou ve světě zřejmy. „Z účinků, jež nejsou úměrný s příčinou, nelze této všestranně poznati, ale přece z každého účinku lze dokázati, že Bůh jest, byť bychom z nich nemohli Boha poznati dokonale co do podstaty“ (S. th. 1, 2 art. 2). Důkazy o jsoucnosti Boží, jež *sv. Tomáš* podal soustavně a u vnitřní souvislosti, a všechny další důkazy, jež po něm sestavili apologeti, jsou vesměs aposteriorní.

2. a) *Novější protestanti* ustupují až příliš *agnostickému směru* ve filosofii, podle kterého jsou důkazy o jsoucnosti Boží nemožny, a vzdávají se jich nadobro. Avšak tím se též vzdávají nejdůležitějšího důvodu, že je rozumno věřiti, a uvádějí celou svou věroučnou soustavu v nebezpečí, protože tím odporují nauce Písma, jediného to svého pramene věroučného, kde jest zřejmě řečeno, kterak Bůh a věci božské pouhým rozumem mohou býti poznány (*Vychodil*, Apologie křesťanství 80 a násl.).

b) Ježto moderní *náboženští filosofové* podle *příkladu Kantova* upírají rozumovým důkazům vědeckou platnost anebo podle zásad *agnosticismu* popírají dokonce jejich možnost, prohlašují víru v Boha a) *za postulát, za nevyhnutelný požadavek mravního života* nebo β) *za věc citu a za vnitřní zkušenost*.

a) „Musíme v Boha věřiti, dí *Spitta*, nemáme-li sami nad sebou jakožto mravními bytostmi zoufati. Zkrátka věřím v Boha proto, poněvadž ho v životě a pro život potřebuji“ (Mein Recht auf Leben 1900, 182). Avšak potřeba sebe větší a touha po nějaké věci sebe vroucnější nám ji nepřivolá aniž dá plné jistoty, že ji máme po ruce. Nouze a bída živctní zbystří náš zrak, který hledá pomoc a záchranu, ale nedá jistoty, že pomoc přijíti musí, není-li proto opravdových známek. Tak i mravní bída a nouze může *býti podnětem*, abychom důvody pro jsoucnost Boží uvažovali, abychom se modlili a zkusili, zda Bůh pomáhá, ale sama sebou nezaručuje nám s plnou jistotou, že Bůh jest není-li pro to rozumových důvodů.

β) Podle theorie *Schleiermacherovy*, jež má mezi moderními filosofy a protestantskými bohoslovci mnoho stoupenců a *kterou i modernisté* přijali za svou, může člověk o Bohu, jenž jest rozumu nepoznatelný, dojíti jistoty jedině *citem a vnitřní*

zkušeností. Bezprostřední pramen náboženství a víry v Boha jest pocit srdce, vnitřní zkušenost o Bohu a božském, a k tomu nás vede *potřeba, touha po božském*, výkřik duše po nepoznatelném (immanentismus). Idey náboženské *nemají objektivní platnosti*, nýbrž tryskají ze subjektivního vědomí, *z podvědomí*, kde se Bůh zjevuje duši, samy sebou. Tento vnitřní pocit si potom myslící člověk uvědomuje, jej rozebírá, ale pojmy a formule, jež si utvoří, nejsou leč *zrcadlem pocitů, symboly nepoznatelného*. Jako jest ve vnitřní zkušenosti původ náboženství a víry v Boha, tak jest v oné i *neochvějná záruka*, že toto přesvědčení náboženské jest pravdivé. Kdo Boha ve svém nitru zakusil, nepotřebuje žádných dalších důkazů a jest o tom neochvějně jist (immanentismus). — Avšak ačkoli vnitřní pocity a zkušenost mají veliký význam pro náboženství, jsou přece *sřídka takové*, aby poskytovaly neomylnou jistotu, že jest Bůh, nadsvětová bytost. Těch zbožných duší, jimž se Bůh bezprostředně v duši zjeví, takže mají o jeho jsoucnosti neochvějné přesvědčení, jest *poměrně velmi málo*. Nemůže tedy vnitřní zkušenost býti všeobecným důvodem pro jistotu víry. Dále kdyby vnitřní cit člověka o Bohu tak ujišťoval, pak by musili k této zkušenosti dospěti i *popírači Boha*, což přece zkušenosti naprosto odporuje. Často hlavně v neštěstí a útrapách, jež se na člověka shrnou a jej svírají, se zdá, jakoby vnitřní zkušenost *svědčila proti Bohu*. Když jest člověk v souženích dohnán k zoufalství, má takorča dojem, jakoby nebylo prozíratelnosti Boží, a vnitřní pocit *jest hned proti, hned zase pro Boha*. Ale i když vnitřní zkušenost by svědčila pro Boha, *nemůže na delší dobu*, není-li důvodu rozumového, *poskytnouti jistoty*. Rozum, když vnitřní pocit pominul, začne o tom, co nitro zakusilo, přemýšlet, a předkládá neuprosně citu, jenž se chce v jistotu, že Bůh jest, vžít, jako by to byla pravda, chladnou otázku: A což, kdyby tomu tak nebylo? Tuto otázku může sice ochota věřiti, přeslechnouti, ale proto jí neodstraní, a když theoretické poznání nemá do náboženských otázek zasahovati, pak pochybnost, která na kořenech víry hlodá, není odbyta. Musí si tedy člověk odpověděti na otázku, zda vnitřní zkušenost o Bohu lze dokázati ze zjevení Božího nebo, zda jest pouze u něho subjektivně podmíněná. Osvědčí-li, že jest skutečně od Boha zjevená, pak se stane důvodem víry, ovšem pouze proto, že byla rozumem uznána za přesvědčivý důkaz o jsoucnosti Boží

a bezprostřední jistota stala jistotou uvědomělou, následkem úvahy a rozumový důkaz se stal podkladem pro vnitřní zkušenost. (*Sawicki, die Wahrheit des Christentums* 34 a násl.; *Pohle* I.⁶ 30).

c) *Modernismus*, filosoficko-náboženská soustava spočívá na třech vůdčích ideách: α) *agnosticismu*, že náboženských pravd nelze poznati rozumem; β) na *immanentismu*, že víra nemá podkladu objektivního, náboženské idey nemají objektivní platnosti, nýbrž mají původ a základ v našem vědomí (podvědomí), v citu a vnitřní zkušenosti a γ) na *evolucionismu*, že lidstvo a s ním pravda i víra se vyvíjejí, že každá doba a každý národ má svou víru, která se zřením na druhou dobu a jiné kulturní poměry jest klamná.

Pius X. v encyklice *„Pascendi“*, vydané 7. září 1907, celou soustavu v souvislosti vylíčil a dovodiv její zhoubné účinky pro církev a pro nadpřirozené náboženství vůbec právem ji odsoudil. Podvrtné zásady modernismu vloudily se i do katolické bohovědy z Francie a žijí dosud v moderním ovzduší liberální bohovědy protestantské a ve svobodomyšlné filosofii náboženské. (*Denz.* 2071—2109).

d) *Atheismus*. Nemluvíme o atheistech *praktických*, kteří tak žijí, jakoby Boha nebylo, nýbrž o bezbožcích *theoretických*, kteří představy o Bohu nadsvětovém vůbec nemají, nebo jsou vážně přesvědčeni, že Boha není, nebo vážně tvrdí, že o jsoucnosti Boží nelze ničeho vědět a ani jí nelze dokázat (agnostikové, skeptikové a j.)

α) Pokud se týká atheismu *negativního*, tu nemohou lidé zdravého rozumu nemít aspoň nějaké byt i temné představy o Bohu a ničeho o jeho jsoucnosti nevědět. Každý myslící člověk sám od sebe činí tento závěr: Každé spořádané dílo předpokládá pořadatele. Svět jest spořádané dílo, tedy předpokládá nadsvětového pořadatele. Ovšem takoví, kteří nejsou schopni usuzovati z účinků na příčinu, mohou o Bohu nevědět. *Sv. Augustin* dí velmi případně: „Haec est vis verae divinitatis, ut creaturae rationali ratione utenti non omnino ac penitus possit abscondi“ *) (In Joan. tr. 106, 4). Z dějin jest ovšem dostatečně známo, že lidé *pojem Boha převrátili* a přenesli na

*) Tím se jeví moc pravého božství, že nemůže býti vůbec a zcela skryto před bytostí rozumnou a myslící.

tvory, jež jako bohy uctívali. Nebyli ovšem *bez viny*, ale vina těch, kteří falešné bohy zavedli, byla větší.

β) O atheistech *a přesvědčení čili theoretických učí bohoslovci*, že takoví pevně a vážně přesvědčení, že Boha není, *býti nemohou*. Takové přesvědčení, ovšem objektivně falešné ale subjektivně vážné a o zdánlivé důvody opřené, *nemůže trvati delší dobu*. Člověk myslící nemá ani jediného přesného důkazu pro to, že Boha není, a víra v Boha jest tak hluboko v nitru lidském a má tak veliký význam pro život i pro smrt, že ji nelze na delší dobu ze srdce vymýtit. Ovšem člověk *zaslepený předsudky a oddaný hříšným vášním* může na čas do námitek a pochybností o Bohu se tak zabrat, *že si namluví*, jakoby Boha nebylo. Avšak vůle přes to, že je zatvrzelá, *nemůže zabrániti*, aby se *nevtíraly na mysl neodbytné pochybnosti*, zda domnělé přesvědčení jest správné. Stálá snaha, by si zjednali a našli nové důvody pro své tvrzení, dokazuje, že dosavadní důvody jim nestačí. „Lhou ti, kteří tvrdí, že necítí, že Bůh jest. Byť tak tvrdili přes den, v noci a když jsou sami o tom pochybují,“ dí případně *Seneca* (De Ira I.) Není tedy *pramenem* atheismu poctivá snaha a touha po pravdě neb úsilovné vědecké badání, nýbrž *pošetilé srdce a vůle od Boha odvrácená*, především *nešlechtnost a pýcha*. Obyčejně zabředne člověk do atheismu tak, že jsa oddán vášním a naplněn pýchou žije tak, jakoby Boha nebylo, zanedbává náboženské povinnosti, pak odpadne od víry a konečně jest zaslepen tak, že Boha, jehož se bojí, popírá. *Sv. Augustin* dí: „Nemo Deum negat, nisi cui expedit Deum non esse“ („Nikdo Boha nepopírá leč ten, komu na tom záleží, aby Boha nebylo“).

γ) Ačkoli vliv vůle od Boha odvrácené jest velmi závažný, přece k výkladu, kterak člověk do atheismu zabředne, sám nestačí. Musí i *rozum* na atheismu míti svůj díl. Je to předně ta okolnost, že náš *rozum tak lehce se mýlí*, zvláště když na něj působí převrácená vůle, a dále i to, že důkazy o jsoucnosti Boží *nejdou tak samozřejmy* jako na př. matematické poučky. Člověk může si těchto důkazů nevšímat a do pochybností a námitek proti jsoucnosti Boží se tak zahloupat, že si konečně namluví, jako by Boha nebylo. „Nikdo nepraví, že jenom nemravnost je vždy pramenem atheismu, ale jistě je mu pramenem obyčejným aneb aspoň obyčejným průvodčím. Nějakou vinu vždy má neznalost věci a nezkušenost.

I nejučenější ateisté mezi filosofy a přírodovědci překonávají z pravidla sami sebe úžasnou nevědomostí v tom, proti čemu brojí. Slovem většina těchto t. zv. vzdělaných ateistů učiněna ateisty tak, že náboženské názory jejich se tvořily na rozumové a povahové nevyspělosti a nepříznivým vlivem lehkomyšlnosti a vášně jakož i znemravnělého okolí dostaly nepříznivý směr v theorii i v praxi, zvláště pak v této. K revisi jejich už se sami neodhodlají, a zvláštních pokynů nápadných se jim nedostane, neboť Bůh nečiní zázraků po lidské libovůli a zlobě“ (*Vychodil* 1. c. 150).

§ 9. O povaze poznání Boha na světě.

1. věta: Na světě jest naše poznání Boha nepřímé, obdobné a neúplné.

Výklad.

a) Naše přirozené poznání Boha (přirozené zjevení) jest potvrzeno a doplněno *nadpřirozeným zjevením*, jež se začalo v ráji a bylo ukončeno Ježíšem Kristem. Ačkoli jest toto zjevení čili poznání obsahem mnohem bohatší a co do jistoty naprosto neomylné, poněvadž se opírá o Boží pravdomluvnost, jest přece podobně jako přirozené poznání Boha *nepřímé, obdobné (analogo) a proto neúplné*.

Nepřímé jest naše poznání Boha, poněvadž Boha, jaký jest sám v sobě, na zemi nevidíme ani nepoznáváme, nýbrž usuzejeme na jeho jsoucnost a dokonalosti „per ea, quae facta sunt“, z věcí stvořených.

Obdobné jest naše poznání Boha, protože přikládáme Bohu vlastnosti a dokonalosti věcí stvořených, které jakožto účinky a díla Boží mají s Tvůrcem jakousi podobnost a úměrnost. Na Boha myslíme obrazem a podobností věcí, jež si můžeme představit, tedy jej poznáváme obdobně.

Neúplné jest naše poznání Boha proto, že jest nepřímé a obdobné.

Zjevení Boží poučuje nás o Bohu a věcech božských rovněž pojmy a výrazy odvozenými z věcí stvořených a z poměrů lidských, tedy pojmy a výrazy *obdobnými*. Pojmy svatosti, moudrosti, stvoření, otcovství, synovství, které nám Písmo sv. o Bohu podává, tvoříme si podle pozemských poznatků, ale přikládáme je Bohu měrou nejdokonalejší a ve stupni nejvyšším.

Sv. Tomáš Akv. píše: „Ačkoli nás zjevení povznáší, abychom poznali to, co by nám jinak bylo neznámo, přece nezpůsobí, abychom to poznali jiným způsobem, leč skrze věci stvořené“ (S. In Boeth. De Trinit. 6, 3).

b) Odpůrci poznání nepřímého a obdobného byli *Eunomius* (kol. r. 360) a ve stol. 19. tak zv. *ontologisté* (*Gioberti, Rosmini, Ubaghs*). *Eunomius*, přívrženec *Ariův* tvrdil, že Boha již zde na zemi poznáváme výstižně. Zásadou jeho bylo, jak píše *sv. Jan Zlat.*: „Boha znám tak, jak Bůh zná sebe sama“ (Hom. 2. de incompreh.) *Ontologisté* přikládali člověku zde na světě poznání Boha přímé čili bezprostřední. Vycházejíce z mylného předpokladu, že řád poznání čili logický musí se shodovati s řádem skutečného bytí čili ontologickým, tvrdili: Bůh, bytost prvá a všech věcí počátek musí býti poznán prvý a na tomto bezprostředním poznání Boha jakožto tvůrčí příčiny závisí všechno další poznání věcí stvořených. Podle *Rosminiho* jest nám vrozena *idea všeobecného bytí*, takže ji bezprostředně vidíme a v jejím světle všechny věci poznáváme. Toto všeobecné a všem věcem společné bytí jest prý totožné s naprostou bytostí, s prvou příčinou všech věcí. Protože ontologismus odporuje Písmu sv., dle něhož lidé na světě podstaty Boží viděti nemohou, a zaměňuje bytí neurčité a všeobecné, abstraktní s bytostí nekonečnou, naprosto dokonalou a jedinečnou, t. j. s Bohem, byl právem dekretem posv. *Officia* dne 16. září 1861 zavržen (*Denz. 1659—1661*). Věty *Rosminiho* obsahující ontologismus a jiné bludy byly zavrženy 11. prosince 1887 (*Denz. 1894*).

Důkaz.

a) Podle Písma sv.: „Lze z velikosti a krásy tvorů závěrem poznati stvořitele jejich“ (Moudr. 13, 5), tedy nepřímě a obdobně. Totéž dí *sv. Pavel*: „Neviditelné vlastnosti Boží od stvoření světa se spatřují, jsouce poznávány z věcí stvořených“ (Řím. 1, 17. .). Jest tedy poznání Boha *přirozené*, nepřímé a obdobné. Avšak i *nadpřirozené* poznání Boha zde na světě není, leč *nepřímé, obdobné a neúplné*. To tvrdí *sv. Pavel* výslovně, když proti poznání Boha, jež očekáváme v nebesích, klade poznání, jež máme zde na zemi nejen z věcí stvořených, *nýbrž z víry, doplněné a zmnožené mimořádnými dary znalosti a pro-roctví*: „Nyní patříme skrze zrcadlo v záhadě, ale tehdy tváří v tvář; nyní poznáváme částečně, ale tehda poznám úplně,

jakož i úplně poznán jsem“ (1 Kor. 13, 22). Kdežto poznání v nebesích bude tváří v tvář přímé, bezprostřední, jasné a dokonalé, jest a zůstává naše poznání Boha na zemi v zrcadle věci stvořených *nepřímé, záhadné, obdobné a neúplné*.

b) *Otcové. Basil* (C. Eunomium), *Řehoř Naz.* (Or. theol. 1—4), *Řehoř Nys.* (C. Eunomium) a *Jan Zlat.* (C. Anomoeos 1—3 sub tit.: De incompreh.) odmítali názory *Eunomiov*y jako bludařské, protože Bůh jest rozumu lidskému nepochopitelný. *Sv. Jan Zlat.* nečiní tu výjimky. Trvá rovněž na tom, že Bůh je nepochopitelný, byť i výrazy visio Dei intuitiva (patření na Boha přímé) a visio comprehensiva (vystižné) nebyly tehdy přesně stanoveny. Z výrazů, jichž řečený Otec užívá, jest patrné, že Bůh jest každému stvořenému duchu nepochopitelný.

Sv. Augustina dovolávali se ontologisté. Avšak právě tento Otec jednak často opakuje, že Bůh nemůže býti vystižně poznán: „Verius cogitatur Deus, quam dicitur et verius est, quam cogitatur“*) (De Trinit. 7, 4) a jednak patření na Boha tváří v tvář prohlašuje za odměnu blažených v nebesích (tmt. 1, 13). Když napsal: „Deus lux intelligibilis, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent omnia“ (Solil. 1, 3) a: „Deus . . . lumen mentium ad discenda omnia“ (De civit. 8, 7), pak tím pouze tvrdil, že věci stvořené jsou uskutečněné myšlenky Boží, chabé odlesky a obrazy Božího pravzoru, svrchované intelligence Boží, jež z věci stvořených nám září. Světlo našeho rozumu jest sv. Augustinovi účinkem a slabým odleskem Božího světla čili rozumu. Bůh vstúpil lidskému rozumu schopnost, aby snadno poznal obecná pravidla a zásady, podle kterých soudí. Tak poznává věčné pravdy, jež jsou odlesk Boží rozumnosti, a ukazují na Boha, jenž je ve světě uložil. Tak výroky Augustinovy vykládal *sv. Tomáš a jeho škola*, takže výklad ontologistů dlužno odmítnouti (S. th. I, 84 art. 5; De verit. 10 art. 11 ad 2).

c) Další důvod pro to, že naše poznání Boha na zemi jest nepřímé, obdobné a neúplné, tkví *ve trojí cestě*, po které dle návodu *scholastiků* k řečenému poznání dospíváme. Na této trojí cestě: *kladu* (affirmationis, causalitatis), *záporu* (remotionis, negationis) a *výbornosti* (eminentiae, excellentiae) postupujeme tak, že z dokonalosti tvorů, jež jsou účinek a odlesk dokonalosti Boží, usuzujeme na svrchovanou dokonalost Boží. Poznáváme tedy Boha nepřímo a obdobně.

a) Cestou *kladu* poznáváme Boha a jeho dokonalosti tak, že všechny dokonalosti věci stvořených přikládáme Bohu, který jakožto první příčina a původce všeho, měl je dříve, než je udělil tvorům (*srov. sv. Tomáše Akv. S. th. I q. 12 art. 12*).

β) Cestou *záporu* poznáváme, že Bůh není totožný s dokonalostmi stvořenými, nýbrž že jest nad ně neskonale pový-

*) Pravdivěji si Boha myslíme nežli jak o něm mluvíme a pravdivěji Bůh jest nežli jak si jej myslíme.

šený. Dlužno tudíž ze stvořených dokonalostí si odmysliti všechno, co jest *nedokonalé* a co do času, prostoru nebo moci *omezené*, a potom teprve je Bohu přikládati.

Na námitku, že takové poznání mnoho neznamená, odpovídají *bohoslovci* takto: Jako v číslicích nika na pravo přidaná číslice o mnoho zvyšuje a to tím více, čím větší již číslice jest, podobně tím, že od pojmů a dokonalostí nám známých a zřejmých veškeru nedokonalost si odmyslíme, povyšujeme je na onen stupeň, který od nás Bohu přísluší a který mu svou schopností dovedeme přisouditi, t. j. na nekonečnost (*Vychodil*, Apologie křesťanství 164).

γ) Cestou *výbornosti* usuzujeme, že Bohu, jenž jest nepřiměrná příčina a proto přesahuje svou podstatou a mocí velikost účinku, dlužno přikládati *všechny* dokonalosti bytostí stvořených *ve stupni nejvyšším* a měrou nekonečnou.

Sv. Tomáš Akv. odvádí tuto trojí cestu k poznání Boha ze svrchu uvedených slov *sv. Pavla* takto: „Invisibilia cognoscuntur (per viam negationis), sempiterna virtus (per viam causalitatis), divinitas (per viam excellentiae; In ep. ad Rom. c. 1 lect. 5). *Bohoslovci*, hlavně *Lessius* právem ukazují na knihu *Sirachovu*, kde jest řečená trojí cesta naznačena. Svato-pisec se zřetelem na krásu a dokonalost stvoření vzdává nadšenou chválu Bohu a dí; „Konec pak řeči jest: Onť jest ve všech věcech (cesta kladu). Oslavující jej co zmůžeme? Jeť on všemohoucí nade všecka svá díla (cesta záporu) . . . Vyvyšujte Pána, jak vysoko můžete, neboť ještě vyšší jest“ (c. výbornosti; *Sirach* 43, 29. 30. 33).

Tuto trojí cestu dlužno uměrně a účelně spojovati tak, že od pojmu a dokonalosti, jež Bohu přikládáme, odmyslíme si všecko omezení a pak je Bohu v nejvyšším stupni přikládáme.

2. *věta*: Naše poznání Boha na světě záleží ze mnoha obdobných a nepříměrných pojmů.

Analogické pojmy, jež ze světa odvozené trojím způsobem Bohu přikládáme, představují nám jedinou a naprostou jednoduchou bytnost Boží ze mnoha stránek. Ačkoli Bůh jest naprosto jednoduchý, nejsme my s to, abychom náplň jeho dokonalosti vyjádřili jedním přiměrným (*adaequatus*) pojmem.

Následkem toho jest pojmů, jimiž o Bohu myslíme, *mnoho*, a přece ani jediný ani všechny zároveň nevystihují nekonečné dokonalé podstaty Boží. A čím více poznání Boha tříbíme a zdokonalujeme, tím více si tvoříme pojmů, abychom si Boha představili. Dokladem pro to, že naše poznání Boha záleží ze mnoha pojmů obdobných, jest učení *sněmu vatikánského*, jenž dí: „Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum,

Creatorem et Dominum coeli et terrae, omnipotentem, aeternum, incomprehensibilem, intellectu et voluntate omnique perfectione infinitum“ (Const. de fide c. 1; *Denz.* 1782).*)

3. *věta*: Naše poznání Boha na světě jest sice nedokonalé, ale pravdivé a správné.

Analogický pojem vyjadřuje pouze některou stránku věci poznávané a to obrazně, a jest tudíž nedokonalý. Na tuto stránku našeho poznání Boha ukazovali *Otcové* říkající, že o Bohu lze snáze věděti a říci, co není, nežli co jest, že ve věcech Božích jest nejlepší znalostí doznání, že Boha neznáme, a že o Bohu lze všechno vypovídati a všechno popírat (srov. *Pseudo-Dionysa*, Theol. myst. 1, 3; *Mikuláše de Cues*, De docta ignorantia I. 26.) Těmito výroky *Otcové* netvrdili, že Bůh jest naprosto nepoznatelný, nýbrž, že třeba víme, že Bůh má všechny dokonalosti věcí stvořených, přece nedovedeme pochopiti a vystihnouti míry a stupně, v jakém je Bůh má, dále že čím jasněji si uvědomujeme nekonečný rozdíl mezi dokonalostí božskou a dokonalostí stvořenou, tím více musíme doznati, že Boha přece neznáme.

Naše poznání Boha jest přesto *pravdivé a správné*. To, co o Bohu víme a pojmy ze světa odvozenými o něm poznáváme, jest skutečná pravda. Ty dokonalosti, jež z pozemských věcí na Boha přenášíme, jsou v Bohu skutečně a opravdu ovšem měrou nejvyšší, které vystižně nepoznáváme. Tato nedokonalost našeho poznání není nikterak na újmu jeho pravdivosti. Ke správnému a pravdivému poznání se vyžaduje, aby to, co o předmětu víme, se shodovalo se skutečností; není však třeba, abychom o tomto předmětu věděli všechno a co nedokonaleji. Tak je tomu ve všech oborech lidského poznání.

Bůh jest skutečně a v pravdě svatý, všemohoucí a pod., jak jej nazýváme, ale měrou a způsobem neskonale výbornějším. My si pro lepší poznání podle svého způsobu a podle zevnějších pojmů *roztřídíme* nevystihlé bohatství v přednostech a dokonalostech, jež všechny má jeden a týž nekonečně dokonalý Bůh.

*) Církev věří a vyznává, že jest jeden Bůh pravý a živý, Stvořitel a Pán nebe i země, všemohoucí, věčný, nesmírný, nepochopitelný, rozumem a vůlí i všemi dokonalostmi nesmírný.

§ 10. O nadpřirozeném poznání Boha.

Nadpřirozené poznání, jež jest oproti přirozenému poznání Boha mnohem bohatší a neomylně jisté, plyne z nadpřirozeného zjevení Božího (principium obiectivum) a děje se našimi mohutnostmi nadpřirozeně zvýšenými a posílněnými. Na *zemi* děje se toto poznání *věrou* a *na věčnosti patřením na Boha*. Jako k víře jest nezbytně potřebí *světla víry* čili pomocné milosti, aby náš souhlas s pravdou zjevenou byl nadpřirozený, tak ani na Boha nelze patřiti beze *světla slávy*. Kdežto poznání, jehož se nám na *zemi* dostává věrou, jest nepřímé a obdobné, jest patření na Boha v nebesích *poznání přímé a bezprostřední*, bez pomoci a zrcadla věcí stvořených a jest *jasné a zřetelné*. Ačkoli jest toto poznání jasné a dokonalé, nemůže býti *vystižným* (*comprehensiva*), aby poznávající vyčerpал všechno, co jest v Bohu poznatelné.

Pokud běží o naše *poznání věrou*, jest odpověděti na otázku, zda *jsoucnost Boží jest článek víry*. Ve příčině *patření na Boha* třeba pojednati o tom, zda *jest možné, komu se ho dostane a jakým způsobem*.

1. *věta*: Jsoucnost Boží jest článek víry.
De fide.

Výklad.

Z toho, že církev prohlásila za článek víry, že jsoucnost Boží může býti pouhým rozumem s jistotou poznána, plyne, že *jsoucnost Boží jest rovněž článek víry*. Ač jest tato jsoucnost Boží hlavní a základní předpoklad víry, k němuž dospívá náš rozum správným závěrem, jest i *článek víry*, který dlužno přijímati božskou věrou, souhlasem, opírajícím se o vážnost samého Boha. Bez víry v Boha, jenž jest původce nadpřirozeného zjevení a hlavní předmět nadpřirozené víry, nebylo by ani víry v Boží zjevení vůbec. Proto *sněm vatikánský* prohlásil za článek víry toto: „Bude-li někdo popíráti jednoho pravého Boha, viditelných i neviditelných (věcí) Stvořitele a Pána, b. z c. v.“ (sess. III. can. 1. *Denz.* 1801).

Důkaz.

a) *Sv. Pavel* žádá výslovně víru v Boha jakožto nevyhnutelnou podmínku věčné spásy: „Bez víry však nelze líbiti se Bohu, neboť ten, jenž přistupuje k Bohu, musí věřiti, že (Bůh) jest, i odplacuje těm, kteří ho hledají“ (Žid. 11, 6). Víra

v Boha a ve věčnou odplatu, kterou tu apoštol žádá, nezakládá se na pouhých rozumových důvodech, nýbrž jest to pevné přesvědčení, založené na zjevení Božím. *Sněm tridentský* dí zcela zřetelně, že právě takovou věrou jest se dospělému připraviti na ospravedlnění: „O této přípravě (na ospravedlnění) jest psáno: Neboť ten, kdo přistupuje k Bohu, musí věřiti, že jest“ (sess. VI. c. 6; *Denz.* 798). Dále i všechny příklady, jež apoštol v řečené hlavě uvádí, svědčí vesměs o víře nadpřirozené; vysvětluje to i ze závěrečné výzvy, abychom patřili na vůdce a dokonatele víry, na Ježíše (tmt. 12, 2). Jest tedy všem lidem i těm, kteří usuzující poznali, že jest Bůh, k věčné spáse nevyhnutelně potřebí věřiti, že jest Bůh.

b) *Otcové*. V čele všech *vyznání víry* jest základní a první článek: „Věřím v jednoho Boha.“ A je-li věrou vyznávati, že Bůh jest trojjediný, pak jest též věřiti, že Bůh jest. Z hořejšího prohlášení *sněmu vatikánského* je patrné, že sněm odsoudil odpůrce jsoucnosti Boží; atheisty, materialisty, pantheisty, zkrátka ty, kteří osobního, nadsvětového Boha popírají. Když je tedy *popírání Boha bludařstvím*, pak jest jsoucnost Boží *článek víry*.

c) *Sv. Tomáš Akv.* byl v této otázce jiného názoru, jak vysvětluje z jeho slov: „*Impossibile est, quod ab eodem idem sit scitum et creditum*“ (S. th. 2—2 q. 1 art. 5). Podle jeho názoru jest nemožno, aby člověk totéž poznával rozumem a uznával věrou. Avšak již většina *scholastiků* a po nich celá řada bohoslovců, především *Lugo a Suarez* hájili opačného názoru. Přes tento názor sv. Tomáše dlužno trvati na tom, že ve jsoucnost Boha, i když byla pouhým rozumem poznána, dlužno přece věřiti. Mezi poznáním a věrou není rozporu, leč by táž pravda z téhož důvodu a po téže stránce měla býti poznána a věřena. Tomu však není tak v našem případě. Pravdu: Jest Bůh poznává a ví člověk *na základě důkazů přesvědčivých*; kdežto v Boha věří *na základě vážnosti Boha*, jenž nám to zjevil. Tak může učenec, jenž nadpřirozeného zjevení neuznává, na základě vědeckých důvodů uznávati, že jest Bůh, ačkoli v něj nevěří. Když později uzná nadpřirozené zjevení, pak v Boha věří, poněvadž jej uznává z nového důvodu souhlasem víry. K pouhému rozumovému přesvědčení, že jest Bůh, není třeba pomocné milosti; úkon víry k ospravedlnění nutný, není však bez milosti možný.

2. *věta*: Stvořený rozum nedovede přirozenou schopností na Boha patřiti. De fide.

a) *Výklad*.

Bylo již dříve dokázáno, že na světě nemůžeme viděti Boha, jaký jest, nýbrž že jej dovedeme pouze nepřímou a obdobně poznati. Nyní běží o důkaz, že *žádný stvořený rozum nemá přirozeně schopnosti, aby Boha viděl čili na Boha přímo patřil a jej přímo a jasně poznával*.

O tom, že člověk *nemůže Boha viděti očima tělesnýma ani oslavenýma*, netřeba se dále zmiňovati, poněvadž Bůh, pouhý duch nemůže býti předmětem zraku.

Hořejší věta jest *článek víry* na základě věroučného prohlášení na *sněmu ve Vienne* (1311); „Anima non indiget lumine glorie ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum“ (*Denz.* 475). Tím, že sněm proti *Beguardům a Beguinům* prohlásil, že duše potřebuje světla slávy, aby byla uschopněna patřiti na Boha, jest zřejmě řečeno, že *sama sebou této schopnosti nemá*.

b) *Důkaz.*

a) *Ve St. Zákoně* prohlásil *Hospodin Mojžíšovi*: „Nemůžeš viděti mé tváře, neboť viděti mne a na živu zůstatí žádný člověk nemůže“ (*Ex.* 33, 29). Bůh jest tak velebný a vznešený, že žádný na světě nemůže spatřiti jeho slávy a velebnosti, aniž byl jejím leskem zničen.

β) *V N. Zákoně Kristus* totéž potvrdil s tou výslovnou výhradou, že on jednorozený Syn Boží Boha vidí: „Boha nikdo nikdy neviděl; jednorozený Syn, jenž jest v lůně Otcově, (ten) nám ho zjevil“ (*Jan* 1, 18). „Nepravím tím, že by byl kdo viděl Otce, leč jen ten, jenž jest od Boha, ten viděl Otce“ (*Jan* 6, 46). „Nikdo nezná Syna leč Otec, aniž kdo zná Otce leč Syn, a komu by chtěl Syn zjevití“ (*Mat.* 11, 27). Patřiti na podstatu Boží jest podle těchto výroků výlučná výsada tří božských osob (*srv.* 1 *Kor.* 2, 1); lidem a rozumným bytostem vůbec *nelze Boží Trojici poznati leč ze zjevení, nadpřirozenou cestou*. Když jest zjevení Trojice nadpřirozenou milostí, oč více patření na tutéž Trojici. *Sv. Pavel* nazývá Boha *neviditelným* a to pro všechny rozumné tvory vůbec: „Blahoslavený a jediný mocnář, král nad králi a pán nad pány, jenž jediný má nesmrtelnost a přebývá ve světle nepřístupném, jehož nikdo z lidí neviděl ba ani viděti nemůže“ (1 *Tim.* 6, 15. 16). Vlastnosti, na př. nesmrtelnost, jež apoštol Bohu přikládá, nejsou předmětem zraku, nýbrž poznání rozumového. Když Bůh přebývá ve světle nepřístupném, pak nikdo, kdo jest mimo toto světlo, Boha neviděl a ani viděti, t. j. přímo poznati nemůže. Kdežto tedy apoštol zde výslovně popírá, že by člověk mohl poznati Boha přímo čili jej viděti, učí jinde, že neviditelné vlastnosti Boží mohou býti poznány z věcí stvořených (*Řím.* 1, 20), pouze nepřímou.

γ) *Otcové* dokazovali to zásadou: „Nestvořené nemůže se státi stvořené bytostí viditelným“ (sv. Jan Zlat. De incompreh. hom. 5). Kdežto přirozené patření na Boha stvořeným bytostem upírali, *přičítali blaženým, že budou Boha viděti*, protože je Bůh svým světlem prozáří, že v ně sestoupí.

δ) *Bohovědný důvod* pro hořejší větu tkví ve způsobu, jakým náš rozum předmět poznává. Utvoří si o něm *ideální obraz* a tak jej přijme v sebe jako poznatelný podle jeho ideální čili poznatelné stránky. Takový obraz, byť byl sebe dokonalejší, jest a zůstane *konečný a omezený*, protože musí býti uměrný poznávací mohutnosti. Nemůže tedy rozum stvořený Boha poznati leč měrou konečnou a částečně, poněvadž nedovede si vytvořiti obrazu, v němž by byla bytnost Boží vyjádřena se vším bohatstvím svých předností a dokonalostí.

3. věta: Na Boha patří vyvolení v nebesích.
De fide.

Výklad.

Tato věta jest *článek víry* podle *věroučné konstituce Benedikta XII.* (r. 1336), kdež se praví: „Definimus, quod (animae sanctorum) vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali...“*) (*Denz. 530*) a podle *dekretu sněmu florenckého* (r. 1439), kde se stanoví: „Diffinimus illorum animas mox in coelum recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est“**) (*Denz. 693*). Patření na Boha, jež jest stvořenému rozumu přirozenou silou nedostižné, jest nadpřirozenou odměnou vyvolených v nebesích.

Důkaz.

a) *Kristus Pán děl sadduceům*, že při vzkříšení budou lidé jako *andělé* v nebi (Mat. 22, 30); o andělech pak pravil, že v nebesích stále patří na tvář Otce, jenž jest v nebesích (tmt. 18, 10). Odměna pro z mrtvýchvstalé bude tedy patření na Boha.

Sv. Pavel učí totéž, když porovnává poznání Boha zde na světě s poznáním Boha, jež teprve na věčnosti očekáváme: „Nyní patříme skrze zrcadlo v záhadě, ale tehdy tváří v tvář; nyní poznávám částečně ale tehda poznám úplně, jakož i úplně poznán jsem“ (1 Kor. 13, 12). *Sv. Jan* píše: „Miláckové nyní jsme dítkami Božími a ještě se neukázalo, co budeme. Víme však, že když se to ukáže, budeme podobni jemu, neboť bu-

*) Prohlašujeme, že duše svatých vidí podstatu Boží patřice na ni přímo a tváří v tvář.

**) Prohlašujeme, že duše jejich bývají hned do nebe přijaty a vidí jasně Boha trojjediného a jediného, jak jest.

deme ho viděti tak jak jest“ (1 Jan 3, 2 a násl.) Apoštol těší věřící, jež svět neuznává, tím, že již na světě jsou dítkami Božími, že jsou spojeni s Bohem u víře a lásce, ačkoli se dosud neukázalo, co budeme, jaká nesmírná sláva a blaženost nás čeká v životě budoucím. To však víme na jisto, že až se ukáže, to, co budeme při příchodu Kristově k soudu, budeme zvláštní měrou Bohu podobni, ano účastni jeho přirozenosti (2 Pet. 1, 4), ježto budeme *ho viděti*, nikoli jako v zrcadle věcí stvořených (1 Kor. 13, 23), *nýbrž tak jak jest, t. j. budeme ho nejen dokonale znáti*, nýbrž i požívati a ve slávě a blaženosti účast míti (Sýkora, N. zákon II 489).

b) *Otcové. Sv. Cypríán* velebí blaženost mučedníků, kteří na zem oči zavrou, aby je na věčnosti hned otevřeli a Boha a Krista viděli (De exhort. martyr. 13; srov. sv. *Irenea*, Proti kac. 4, 20, 5). *Sv. Augustín* navazuje na 1 Kor. 13 9—13 a pokračuje: „Jakožto odměna víry jest nám uschováno ono patření, o němž apoštol Jan dí: Když se ukáže...“ (1 Jan 3, 2).

c) *Rozumem pouhým nelze dokázati, že patření na Boha jest možné.* Ježto však zjevení tak jasně učí, že Bůh skutečně patřením na sebe vyvolené v nebesích odměňuje, jest i možnost jeho potvrzena. Ve příčině patření na Boha, o němž sice ze zjevení víme, že skutečně jest, ale jeho podstaty a vnitřní povahy vystihnouti nedovedeme, můžeme pouze ukázati, že *námítky proti němu jsou bezdůvodné*, jako to činili již *scholastikové* (sv. *Tomáš Akv.* S. th. 1 q. 12 art. 4 ad 3). Tak na námítku, že Bůh bytost nekonečná není v žádném poměru k našemu rozumovému poznání, odpovídali, že ač jest Bůh nepochopitelný, není přece mimo obor našeho poznání vůbec, jako na př. duch nemůže býti předmětem smyslového poznání nebo barva nemůže býti poznána sluchem. Tak Bůh není mimo obor našeho rozumového poznání. Když jej poznáváme rozumem na zemi nepřímou a obdobně, zajisté může Bůh náš rozum uschopniti a povznéstí světlem slávy, aby na něho patřil.

4. věta: Patřiti na Boha dovede stvořený rozum pouze, je-li světlem slávy sesílený. De fide.

Výklad.

Tato věta jest, jak již bylo svrchu řečeno, *článek víry*, prohlášený na sněmu ve Vienne. „Světlo slávy“ se vyskytuje jako hotový výraz u sv. *Tomáše* a u sv. *Bonaventury*, a byl utvořen se zřetelem na Žl. 35, 10: „A v tvém světle vidíme světlo“. Jako jest pro vidění zrakem nutné světlo, a pro rozumové poznání jest nezbytné *světlo rozumu* a pro stav milosti *světlo milosti*, tak jest k patření na bytnost a slávu Boží nutné světlo slávy. *Bohoslovci* rozumějí světlem slávy *nadpřirozenou*

schopnost, již Bůh jako novým světlem náš rozum trvale povznáší, aby dovedl na jeho bytnost a slávu patřiti.

Důkaz.

a) Nemůže-li člověk přirozenou schopností na Boha patřiti a je-li k blaživému patření na Boha jakožto k poslednímu cíli určen, pak je nezbytně nutno, aby rozum lidský byl co do své schopnosti sesílen a k patření na Boha uschopněn. Toto patření *tkví v posvěcující milosti*, ve přijatém synovství Božím jako *v zárodku* (1 Jan 3, 2); *v plné záři* bude svítiti *v nebi*, kde Bůh, jenž jest *sám světlo a osvětluje*, dává v tomto světle andělům i lidem svou velebnost a slávu přímo poznati.

b) Další důvod pro to, že světla slávy jest lidskému rozumu nezbytně potřebí, aby na Boha mohl patřiti, lze odvoditi ze slov *sv. Pavla*: „Láska nikdy nepřestává. Neboť částečně (jen) poznáváme a částečně prorokujeme. Když však přijde to, co jest dokonalé, přestane to, co jest částečné“ (1 Kor. 13, 8, 9, 10). Podle těchto slov nepřestane ani na věčnosti nadpřirozený stav lásky, kdežto nadpřirozený stav víry a všeliký život z víry bude nahrazen patřením na Boha. Jako měl tento život přiměřený nadpřirozený podklad, tak nemůže ani patření na Boha, jež stav víry neskonale převyšuje a jest vrchol všech milostí, býti bez přiměřeného nadpřirozeného podkladu. Na světlo slávy ukazuje *sv. Jan* řka: „A budou patřiti na jeho tvář . . . a noci již nebude, ani nebudou potřebovati světla svíčkového a světla slunečního, neboť Pán Bůh je bude osvětlovati a budou kralovati na věky.“ (Zjev. 22, 4 a násl.).

c) Výměr světla slávy *svrchu uvedený jest upraven* podle věroučného prohlášení *sněmu vienského*, že duše potřebuje světla slávy, jež by ji povzneslo k patření a blaženému požívání Boha. Názvem „světlo“ naznačil sněm, že tu běží o *vnitřní schopnost, vlohu, vlastnost rozumu přidanou* a nikoli o pouhou vnější pomoc. Z toho, že světlo slávy má náš rozum sesílit, aby byl povznesen do řádu toho poznání, kterým Bůh poznává sama sebe, jest patrno, že světlo slávy jest *nadpřirozená vlastnost čili vloha*. Jako k vidění máme vlohu zrakovou, k myšlení světlo rozumu, jako nám Bůh k nadpřirozeným úkonům víry, naděje a lásky dává nadpřirozené vlohy víry, naděje a lásky, tak jest i světlo slávy, z něhož vycházejí úkony patření na Boha, mnohem vyšší, nadpřirozená vloha. Protože svatí v nebi

patří na Boha stále, potřebují *vlohy trvalé čili* stálé, a poněvadž patření na Boha jest vnitřní životní kon duše, rozumu světlem slávy sesileného, jest patrnó, že jest to *vloha činná*.

d) Ačkoli blažení v nebesích patří na celou podstatu Boží, na vlastnosti Boží a na tři božské osoby, *nejsou nikterak s to*, aby celou Boží podstatu v plném obsahu a rozsahu *vystihli*. Podstatu Boží vidí sice *celou*, avšak *nikoli zcela (totaliter)*, nevidí jí, nepoznávají jí měrou nekonečnou. Všichni blažení patří ve světle slávy na Boha, vidí jej tváří v tvář ovšem podle míry zásluh jedni jasněji nežli druzí.

Mínění *Toletovo* a *Thomassinovo*, jakoby některé vlastnosti Boží byly z patření na Boha vyjmuty, takže zůstanou i blaženým skryty, není nijak odůvodněné. Rozlišovati vlastnosti Boží ve viditelné a skryté nelze proto, poněvadž bytost Boží jest naprosto jednoduchá, takže kdo na ni patří buď ji vidí celou nebo ji nevidí vůbec. Důvod *Toletův* (In I. q. 12. art. 7), že by blažení patřice na podstatu Boží museli v ní též poznati skryté úradky Boží, nic neznamená. Blažení v nebesích mohou poznati pouze ty úradky Boží, které jim Bůh zjevil.

§ 11. ○ nepochopitelnosti Boha.

Z toho, že ani blažení v nebesích nemohou Boha poznati se všech stránek, jaký jest sám v sobě, plyne, že Bůh jest vůči každému duchu stvořenému nepochopitelný čili nevystižitelný. Ježto Bůh jest bytost skutečně nekonečná, nestačí konečná mohutnost poznávací na to, aby jej poznala na tolik, na kolik jest poznatelný. Bůh jakožto nekonečný duch jest též nekonečně poznatelný, takže nemůže býti od konečné bytosti pochopen.

Věta: Bůh jest každému stvořenému rozumu nepochopitelný. De fide.

Výklad.

Za článek víry byla hořejší věta prohlášena na *sněmu 4. lateránském* v cap. „*Firmiter*“: „Bůh jest nepochopitelný.“ (Denz. 428) a opět na *sněmu vatikánském* (sess. 3. c. 1; Denz. 1782).

Důkaz.

Ve St. Zákoně dí Job: „Domníváš se, že vystihneš šlépěje Boží? dokonale Všemohoucího že vyzkoumáš? Vyšší nežli nebe jest; co tedy zmůžeš? Hlubší než peklo; odkud ho tedy znáti můžeš? Chceš-li jej měřiti, je delší než země, do šířky pak větší nežli moře?“ (Jb. 11, 7—9). „Oslavujíce jej co

zmůžeme? Jeť on všemohoucí nade všechna díla svá . . . Vyvyšujte Pána, jak vysoko můžete, neboť ještě vyšší jest (a předivná jest velebnost jeho . . .). Vyvyšující jej seberte všechny své síly, neumdlévejte, neboť nevystihnete“ (Sir. 43, 30. 32. 34).

V N. zákoně: „O hlubokosti bohatství moudrosti a vědomosti Boží. Jak nevyzpytatelní jsou soudové jeho a nevystihlé cesty jeho“ (Řím. 11, 33).

Otcové. Minucius Felix dí překrásně: „Tento (Bůh) nemůže býti ani viděn jsa nad zrak jasnější, ani nemůže býti dostižen jsa nad hmat emnější, aniž může býti smysly postřehnout jsa nad smysly větší. Jestť nekonečný a sám sobě jedině tak veliký, jak veliký jest“ (Oct. 8). Nevystižnost podstaty Boží pro lidského ducha zdůrazňovali především *řečtí Otcové* proti *Eunomiovi* a jeho přívržencům. *Sv. Řehoř Nys.* píše: „Všechny výrazy, jež Písmo k oslavě Boha podává, označují to, co Bohu přísluší, a tak jsme byli poučeni, že jest buď všemohoucí nebo nepochopitelný nebo nesmírný. Své vlastní podstaty, která jest rozumem nevystižná a mluvou nevyslovná, nevydal všetečnému hloubání.“ (C. Eunom. 12). Podobně se vyjadřují o nepochopitelnosti Boží *sv. Basil* (Catech. 6, 2), *sv. Jan Zlat.* (De incomprehens.) a *sv. Jan Damaš.* (De fide orth. 1, 4).

Sv. Tomáš Akv. uvádí správný důvod pro nepochopitelnost Boha. Tato tkví v tom, že Bůh jakožto nekonečný duch jest též nekonečně poznatelný. Na vystižné poznání nekonečně poznatelné bytosti nestač leč nekonečná mohutnost poznávací. Jedině nekonečná a naprostá bytost dovede sebe samu poznati ve všech směrech a se všech stránek, protože v ní jest bytí jedno a totéž jako poznání. (S. th. 1, q. 12 art. 7; C. Gent. 3, 55).

§ 12. O jménech Božích.

Literatura. *Scheeben*, Dogmatik I. 491. *Hetsenauer*, Theologia biblica I. 72 a násl. *Franzelin*, De Deo uno th. 22. *Chr. Pesch*, Praelectiones dogmaticae I.³ 55 a násl. *Pohle* I.⁶ 76. *Bartmann* I.³ 101 a násl. *Hejčl*. Bible česká I. 160. *Kordač*, Heslo „Bůh“ v Č. bohov. slovníku.

Protože mluvou vyjadřujeme pojmy, nejsme s to, abychom Boha vystihli jediným přiměřeným jménem. Jako Boha poznáváme mnohými, z věcí stvořených odvozenými a obdobnými pojmy, tak jej označujeme mnohými jmény, jež jsou rovněž obdobná a vyjadřují tu neb onu stránku neskonale bohaté podstaty Boží. *Sv. Otcové* nazývají proto Boha jednak »mnohojmeným« jednako »bezejmeným.« *Sv. Augustin* dí případně: „Hledáš případné jméno? Nenalezneš“ (In Joa, 13, 5).

Písmo St. zákona uvádí celou řadu jmen Božích. *M. Scheeben* vybral z nich 7 jmen posvátných a rozdělil je ve tři skupiny: 1. *El, Elohim, Adonai*; 2. *Šaddaj, Eljon, Kadoš* a 3. *Jahve*, jež jest vlastní jméno Boží podstaty. Kdežto jména prvé skupiny

vyjadřují vztah Boha ke tvorům a jména druhé skupiny jeho vnitřní dokonalost, jest jméno Jahve vůči ostatním jako příčina k účinkům.

1. *El* (silný, mocný LXX. παντοκράτωρ) ve mluvě básnická *Eloah*, ve tvaru množném *Elohim* jest jméno, jímž Hebreové a Semité označovali božství vůbec. Množný tvar *Elohim* není početný nýbrž plurál intenzivní, kterým se vyjadřuje náplň moci a dokonalosti Boží. *Elohim* nazývají se též bohové falešní (Ex. 12, 12), lidé (Žl. 81, 16; Jb. 10, 34), panovníci a andělé. V těchto případech jest *Elohim* plurál početný. Lidé nazývají se *Elohim* proto, že se v nich obrazí moc a úctyhodnost. Pravý Bůh nazývá se často *El chaj* (B. živý), *Elohim sabaoth* (B. zástupů), *El elohim* (B. bohů). Není tedy *Elohim* jméno Boha pravého tak vlastní jako *Jahve*. Tímto označovali Israelité svého Boha, který s nimi založil úmluvu a se jim zjevoval, svého svrchovaného Pána a Krále, kdežto oním vyrozumívali Boha vůbec, původce přirozeného řádu.

Adonai (soudce, vládce, pán vesmíru dominus, δ κύριος). Jest to rovněž tvar množný, ale má význam čísla jednotného a užívalo se ho o jediném pravém Bohu. *Adonai* jest tak příbuzné s *Jahve*, že pozdější Israelité neodvažující se vysloviti *Jahve*, říkali místo toho *Adonai*.

2. *Šaddaj* (mocný, LXX. παντοκράτωρ, omnipotens) se členem nebo s *El* bylo často užívaný název Boha především ve starších dobách. Vyjadřovala se jím neomezená moc a síla Boží, která nezná žádných překážek.

Eljon (Nejvyšší, Altissimus, LXX. ὑψιστος) rovněž se členem anebo s *El* označovalo pouze Boha pravého, svrchovaného, Boha nade všechny bohy (Dt. 26, 19; 28, 1). Toto jméno bylo známo již v době patriarchů, vyskytuje se v žalmech a stalo se oblíbeným zvláště po zaji, aby se jím vytknula povýšenost pravého Boha nade všechno ostatní.

Kadoš (svatý) často *Kadoš Israel* vyskytuje se u proroků hlavně u *Isaiáše*. Israelité vyrozumívali tímto jménem tolik co oddělený od obecného, a pomýšleli při tom na Boží velebnost, nedotknutelnost a nepřístupnost. *Jahve* jest ode všech bohů a ode všech tvorů oddělen. Israelité měli býti svatými podobně jako Bůh (Lv. 11, 44 a násl.; Ex. 15, 11), měli býti od pohanských národů oddělení a pouze Bohu náležeti. Příkaz tento měl pro Israelity ovšem i mravní význam, protože nemohli býti národem Bohu náležejícím, leč, když plnili závazky úmluvy s Bohem, desatero Boží.

3. *Jahve* jest jméno Boha israelského, Boha úmluvy s Israelity ujednané. Toto jméno, jež si Bůh Ex 3, 14 přikládá, bylo již dříve známo ve tvaru *Jahu*, *Jah*, *Jo*. Upadlo, jak se zdá, u Israelitů v zapomnutí. Do tohoto jména u Israelitů již dříve existujícího vliil Bůh náplň své podstaty. *Jahve* od slov *hává* znamená bytí, bytost, která v bytí trvá, byla, jest a bude. V nejbližší souvislosti Ex. 3, 17 klade se proti patriarchům, kteří sice byli, ale umřevše, již nejsou, kdežto *Bůh*, který s nimi svého času smlouvu učinil a jim Palestinu slíbil, dosud jest a s ním trvá slib patriarchům daný. Odtud plyne, proč Israelité si pod jménem *Jahve* představovali Boha, který s nimi učinil smlouvu, který se jim zjevuje jako jedinému svému národu. Obsah myšlenkový jména *Jahve*, jsoucí *š'v* se postupem doby víc a více rozvíjel. Bůh činil na tvorech, které

Egyptané pokládali za *bohy*, divy, ze kterých bylo patrné, že bohové ti nejsou proti němu ničím a že on sám jest pouze v plném smyslu jsoucí. Podle Is. 40, 17 jsou všichni národové před Bohem jako by nebyli. Myšlenku tuto lze snadno rozšířiti na všechno tvorstvo a shledati, že jedině Bůh jest sám od sebe nedostav bytí od někoho jiného, kdežto všechny ostatní věci mají své bytí od jsoucího. Patrné, že sotva nalezneme jiné jméno, které by podstatu jeho tak dokonale vystihovalo jako jméno toto. Pozdější Židé vykládajíce Lv. 24, 16 pověřivě neodvážili se vysloviti Jahve a říkali místo něho Adonai (Hejčl. 1. c.). Asi v XVI. stol. vznikla nesprávná výslovnost Jehova, protože se do Jahve kladly samohlásky z Adonaj.

Jiná jména Boží jsou král světa (2. Mak. 7, 9), stvořitel světa (2. Mak. 18, 14), Pán Bůh zástupů (Is. 6, 3; Jer. 11, 20), král králů (Dan. 2, 47), Bůh bohů, Bůh nebes, Pán nebes, král nebes.

Po zajetí, kdy Israelité Lv. 24, 16 pokládali za přísný zákaz nevyslovovati jména Božího, užívali o Bohu názvů skrytých a vlastní podstatu Boží utajících. I Kristus Pán v N. zákoně měl na tento obyčej Židů ohled, a proto jsou v N. zákoně o Bohu názvy: Požehnaný, moc, hlas, přísahati při nebi m. při Bohu, poklad v nebesích m. u Boha, na výsosti m. u Boha. (Dalmann, Worte Jesu (1898) 159 a násl.)

V N. zákoně se vyskytují jména Boží starozákonná do řečtiny přeložená, El, Elohim $\delta \theta e\acute{o}s$ Jahve, Adonai, Šaddaj, Eljon $\delta \kappa \upsilon \rho \iota\omicron s$. Jméno Boží $\delta \pi a\tau \acute{\epsilon} r$, jež vyjadřuje lásku a smilování Boží, vyskytuje se v N. zákoně velmi často, ve St. zákoně po řídku (Dt. 32, 6; Is. 62, 16; Mal. 2, 10).

$\delta \theta e\acute{o}s$ nepochází z řeck. $\theta e\acute{o}s$, nýbrž ze sanskr. dyu (div) — zářiti, lesknouti se. Tento kmen jest společný všem názvům Boha u Arijců. Jupiter — ze *Dyu-pater* jest totožné s řeckým $Z e\acute{u}s \pi a\tau \acute{\epsilon} r$. Podle M. Müllera jest objev, že sanskr. *Diaus-Pater* jest totéž jako řec. $Z e\acute{u}s \pi a\tau \acute{\epsilon} r$ a jako lat. *Jupiter*, nejdůležitějším ve stol XIX. Tak jest dokázáno, že naši předkové a předkové Ciceronovi a Homérovi mluvili touže řečí jako národové Indie, a že měli kdysi touž víru a uctívali totéž božství pode jménem nebeský Otec (Anthrop. Religion (1892) 82). Název Bůh pochází ze sanskr. bhag-pořádati, uctívati. Jméno něm. *Gott* nedá se co do vzniku určitě zjistiti.

Druhá část.

O bytnosti Boží.

Literatura mimo shora uvedenou: *Kleugten*, Philosophie der Vorzeit II.² 735 a násl. *Týž*, Theologie der Vorzeit I.² 2. Abt. Chr. *Pesch*, Theologische Zeitfragen I. (1900) 123. *Týž*, Praelect. dogmaticae II.² 50 *Franzelin*, De Deo uno thes. 22—24. *Janssens*, De Deo uno I. 229 a násl. *Schmidt*, Der Ursprung der Gottesidee. *Týž*, Die Uroffenbarung v. Religion, Christentum, Kirche I. *Bartmann*, I. 104 a násl. *Pohle* I.⁶ 81 a násl.: *Kordač* 1 c.

Katolická věrouka zjistivši, že jsoucnost Boží lze poznati nejen pouhým rozumem ze stvořených věcí nýbrž mnohem obšírněji a jistěji ze zjevení Božího, vyšetřuje dále *Boží bytnost a její vztah k Božím vlastnostem*. Bytnost (essentia) rozeznáváme *fysickou*, to, čím jest věc právě to, co jest, a *metafysickou* totiž to, co jest té věci nejvlastnější, co jest dle našeho myšlení východiskem všech ostatních vlastností a co jí nejlépe dělí od ostatních věcí.

§ 13. O bytnosti Boží fysické a metafysické.

I. 1. *Lidový pojem* vyjádřený slovem Bůh záleží v tom, že všichni lidé, pokud neznásilňují pravdy (Řím. 1, 20), představují si Boha: a) jakožto *nejvyšší bytost* buď jedinou v *monoteismu* nebo více bytostí v *polytheismu*, z nichž však jednu pokládají za nejvyšší, za otce bohů a lidí (*Jupiter deorum hominumque pater*). b) *Bytost rozumem a vůlí* nade všecken svět vynikající (*osobnou*). c) Bytost především svou vůlí všecken svět fysický i mravní *ovládající*, které se má člověk *klaněti* a jíž beze trestu nelze odporovati.

Koppers, dovolává se *W. Schmidta*, jenž jest uznanou autoritou v tomto oboru, líčí náboženství původních nevzdělaných národů takto:

Základem jejich náboženství bylo, že věří a uznávají *svrchovanou bytost*, kterou nazývají „hrom“ nebo „nebesa“ nebo „Pán“ nebo „náš Otec.“ Tento bydlí v nebi. Obydlí na zemi omezeného nemá, jest všudypřítomný. Úplná duchovost se mu vždy nepřikládá. Byl vždy přede všemi věcmi a nikde není zmínky o tom, že by přestal býti. Má svrchovanou moc nade všemi věcmi a osobami; jest nejvyšší zákonodárce pro veškeru mravnost; své vůle nepoužívá ke zlému. Boha uctívali modlitbou, přinášeli mu oběti, prvotiny honitby, plodů polních i lesních (Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde München-Gladbach (1921) 145 a násl.).

Vrchol lidového pojmu byl v monotheismu, kde se uznával jediný svrchovaný a osobní Bůh. V polytheismu, jenž byl úpadkem původního lidového pojmu, byla představa o Bohu zatemněna. I tu byla sice osobnost Boha zachována, ale jeho svrchovanost a jedinnost byla popřena.

2. *Pojem Boha odvozený z nadpřirozeného zjevení představuje jej jakožto jediného, svrchovaného a osobního, takže se ani v obecné neurčité bytí nerozplyne ani v podstatu světa se nerozvine, jakožto Stvořitele nebe i země, takže jest od nich nejen rozdílný, nýbrž nad ně neskonale povýšen. Pojem Boha ze zjevení plynoucí trval vždy na tom, že Bůh jest číře duchová osobnost.*

a) Pojem Boha vymezili přesněji *Otcové* výrazy „*podstata, bytnost a osoba*“ (Tertullian) a později učinil tak *učitelský úřad* církevní, když hájil základních tajemství víry; *sněm chalcedonský* ve příčině vtělení Syna Božího a *4. sněm lateránský* ve příčině nejsvětější Trojice. Tento sněm proti bludům ubližujícím Boží trojici, prohlásil: „Una quaedam summa res . . . videlicet substantia, essentia seu natura divina, quae sola est universorum principium“ (Denz. 432). Jedna jistá svrchovaná věc . . . totiž podstata, bytnost čili přirozenost božská, jež jest původ všech věcí“. *Sněm vatikánský* prohlásil proti *atheistům a panteistům*: „Sancta catholica ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum, creatorem et Dominum coeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectum et voluntate omnique perfectione infinitum, qui cum sit una singularis, simplex omnino et incomprehensibilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus et supra omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus“ (sess. III c. 1; Denz. 1782). Svatá katolická církev věří a vy-

znává, že jest jeden Bůh pravý a živý, Stvořitel a Pán nebe i země, všemohoucí, věčný, nesmírný, nepochopitelný, rozumem a vůlí i všemi dokonalostmi nesmírný, který jsa jedna jedinečná veskrze jednoduchá a nepochopitelná podstata duchová, musí býti osvědčován jakožto věčně a podstatou od světa rozdílný, v sobě a sám ze sebe nejvýš blažený a nade všechno, co mimo něho jest a myšleno býti může, nevýslovně povýšený.

b) V pojmu Boha podle zjevení zdůrazňuje se především, že Bůh jest *duchová podstata* a podle *sněmu vatikánského duchová podstata, nekonečně dokonalá*. To tedy znamená, že Bůh jsa živá, duchová a rozumná osobnost jest *soubor, náplň všech dokonalostí*. Ježto podstaty Boží nelze vyjádřiti jediným výstižným pojmem, vyslovila se církev vůči bludům řečeným ve příčině Boží podstaty tak, že vytkla celou řadu vlastností Božích, jež jsou vlastně jedna a táž nedílná podstata Boží, která se našemu poznání jeví z různých stránek své neskonale dokonalosti. Zmíněný sněm *lateránský* prohlásil o Bohu: „Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus est solus et verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis“*) (*Denz. 428*). Podobně též *sněm vatikánský* v hořejším prohlášení.

Soubor všech vlastností a dokonalostí, jež rozum a zjevení s pojmem „Bůh“ spojují a jak je oba sněmy uvádějí, jest *fysická podstata Boží*.

II. O metafysické bytnosti Boží. Ježto v Bohu není věcného rozdílu ani mezi jsoucností a mezi bytností a ani mezi bytností a mezi vlastnostmi, dlužno vyhledati tu dokonalost, která je ze všech dokonalostí Boží bytností *nejvlastnější*, která jest pro naše myšlení *východiskem ostatních vlastností* a která jej *co nejvíce a co nejzřetelněji dělí ode tvorů*.

Postupujeme-li k poznání bytnosti Boží od věcí stvořených, postřehujeme především a hlavně to, že Bůh jest *prvá příčina věcí stvořených*, že svého bytí nedostal od jiného, nýbrž že jest *bytost sama od sebe a ze sebe*. To, že jediný Bůh jest bytost sama od sebe (*aseita, adivota*) jest *článek víry*, jak podle *vyznání atanášského* „Pater a nullo est factus nec genitus nec

*) Pevně věříme a upřímně vyznáváme, že jeden jest jediný a pravý Bůh, věčný, nesmírný a nezměnitelný, nepochopitelný, všemohoucí a nevýslovný.

procedens“ (*Denz.* 39), tak podle *sněmu vatikánského* (sess. III. c. 3; *Denz.* 1782). To, že *metafysická bytnost Boží tkví v aseitě*, že totiž aseita je ona dokonalost, podle které, co Bůh jest a má, jest a má sám ze sebe, kdežto tvorové a všechno mimo Boha jsou a mají všechno od Boha, jest v novější době *obecná nauka bohoslovců*.

1. věta: Jediné Bůh jest bytost sama ze sebe.
De fide.

a) *Výklad.*

Výraz *aseita* vyskytuje se poprvé u *sv. Anselma*, jenž píše: „Summa natura non est ex aliquo, non est ex nihilo, quia per se ipsam et ex se ipsa est, quidquid est“ (*Monol.* 6). Svrchovaná přirozenost není z jiného, není z ničeho, protože jest sama sebou a sama ze sebe, cokoli jest. U *řeckých Otců* nazývala se tato dokonalost *αὐτοσία*. Týž význam má *ἀνεμψία*, innascibilitas, když se správně vykládá.

a) Deus ens a se znamená po *stránce negativní*, že jediné Bůh oproti všem tvorům, kteří dostali své bytí od jiného, ani nevznikl ani nebyl od jiného stvořen ani není na nějaké příčině závislý, nýbrž že jest bez jakéhokoli původu, že jest naprosto nezávislý a nepodmíněný. Po *stránce pozitivní* jest výklad aseity obtížnější. Dle starších *scholastiků* záleží *pozitivní stránka* aseity Boží v tom, že jest bytost, k jejímuž pojmu a bytnosti náleží jsoucnost, že jsoucnost Boží má Bůh ze sebe ze své dokonalosti, že bytí jeho jest naprosté, samo sebou jsoucí bez jakékoli možnosti dalšího rozvoje, že jest od věčnosti a nutně jsoucí. *Důvod*, proč Bůh jest sám ze sebe, vidí bohoslovci v tom, že prvá příčina *musí býti následkem své nekonečně dokonalé přirozenosti*, která naprosto vylučuje, že by Bůh mohl nebýti. Kdyby Bůh pro své bytí potřeboval jiného důvodu než své nevýslovně dokonalé přirozenosti, nebyl by sám prvou příčinou. Bůh jest proto, protože jest a nemůže nebýti. Jest bytost naprosto nutná, jež bytuje sama sebou a ze sebe.

Má-li Bůh proto, že jest sám ze sebe čili pro své bytí jediné ten důvod, že jeho bytnost naprosto dokonalá vylučuje, že by Bůh nebyl, pak jest jeho bytnost (essentia) a jsoucnost jedno a totéž. Bůh jest čiré bytí, čirá skutečnost, čirý kon (*actus purus*.) Je-li u Boha bytí a bytnost jedno a totéž, pak jeho bytí samo sebou jsoucí jest taková bytnost,

kteřá přísluší jedině Bohu, takže co Bůh má a jest, má a jest sám sebou.

β) Tento výklad aseity nezamlouval se *H. Schellovi*, který se snažil vyjádřiti aseitu formulí: *Bůh jest příčina sebe samého*. Bůh sebe sama uskutečnil tím, že se poznává a chce. Později tuto formuli Schell zmínil tak, že *Bůh jest princip sebe samého*. — Avšak o Bohu nelze tvrditi, že jest příčina, princip sebe samého, poněvadž účín (causatum) a jeho příčina jsou dvě různé věci, takže účín na příčině závisí a po ní následuje. Takový výklad nedá se srovnati s bytností Boží, která jest veskrze jednoduchá a naprosto nezávislá. Úsloví, že Bůh jest *princip* sebe samého, nelze rovněž hájiti, protože mezi principem a mezi tím, co z něho pochází, jest rozdíl, a Bůh nemohl v témž okamžiku nebýti a přesto sebe-poznáním a chtěním sebe uskutečniti, čili býti činným dříve, nežli byl (*Chr. Pesch*, Theolog. Zeitfragen I. 133. 163; *Janssens*, De Deo uno I. 329 a násl.).

b) *Důkaz.*

α) Bůh sám *Ex. 3, 14.* dal si jméno: „Já jsem ten, který jsem“; dle hebr. dosl. „Jsem“ se stanoviska Božího, se stanoviska lidského „Jest“ hebr. Jahve nebo Jihve. *Jahve* jest třetí osoba nedokonaného, tedy trvalého času od hebr. slovesa háuá — *byti*; znamená tedy *bytost, která v bytí trvá, byla, jest a bude*, řecky *ὁ ὢν*. V nejbližší souvislosti *Ex. 3, 14.* zdůrazňuje Bůh tímto jménem Mojžíšovi, že oproti smrtelným patriarchům *ustavičně trvá* a slib jim daný splní. Obsah jména Jahve se postupem doby víc a více rozvínoval. Ihned v Egyptě následkem zázraků na bozích egyptských bylo patrné, že tito nejsou proti Bohu ničím a že *on jediný jest v plném smyslu jsoucí*. Podle *Is. 40, 17.* jsou všichni národové před Bohem, jako by nebyli. A rozšířili se tato myšlenka na všechno tvorstvo, lze snadno shledati, že *jedině Bůh jest sám od sebe, nedostav bytí od někoho jiného*, kdežto všechny ostatní věci mají své bytí od jsoucího. Jest to tedy jméno, které *podstatu Boží, pokud to možno, vystihuje a jediné Bohu přísluší*. Podobným způsobem vykládá se jméno Jahve *Žl. 101, 13, 28*: „Ty však, Pane, na věky zůstáváš a tvá památka od rodu do rodu... Ty však jsi vždy týž a tvá leta jsou bez konce.“ „Já Hospodin (Jahve), první i poslední já jsem“ (*Is. 44, 41, 4*). „Já jsem α a ω první i poslední, počátek i konec“ (*Zj. 22. 13*). Jest to nejvyšší jméno, jehož jest mluva lidská schopna. Bůh jest *bytost, která jest: jeho podstatná vlastnost jest býti vše, co jest opravdu bytostí, realitou i dokonalostí, míti nekonečnou realitu a dokonalost a býti jí* (*Vychodil* l. c. 164).

β) *Otcové vykládají* důkladněji hořejší biblické výroky. *Sv. Řehoř Naz.* dí: „Náplň bytí dlužno přikládati tomu, od kterého ostatní věci mají, že jsou“ (Orat. 12). Týž Otec nazval aseitu případně „nesmírný oceán bytí“ (im. 45) a *sv. Jan Dam.* tento výrok doslovně převzal (De fide orth. I., 9).

Sv. Hilarius píše: „Ipse est, qui quod est, non aliunde est, in sese est, secum est, ad se est, suus sibi est“ (In Psl. 2 tract. 2, 13). A jinde obdivuje se tomuto vlastnímu jménu Božímu a praví: „Non enim aliud proprium magis Deo quam esse intelligitur“ (De Trin. 1, 5). Není nic jiného Bohu vlastnější nežli bytí. *Sv. Augustin* vykládá „Est (ó ěv) vocor, quia maneo in aeternum, quia non mutor“ (Ser. 6, 4). A jinde dí: „Bůh odpověděl, že se nazývá bytí samo, jako by to bylo jeho jméno. Tak totiž on jest, že všechno stvořené proti němu jako by nebylo“ (Enar. in Ps. 134, 4).

γ) *Sv. Tomáš Akv. dokazuje*, že Bůh má důvod pro své bytí ve své bytnosti čili že musí býti sám od sebe následkem své přirozenosti takto: „Všechno co může býti a nebýti, potřebuje něčeho jiného, co by mu dalo bytí, a toto musí býti dříve než ono. Jest tedy něco prve nežli všechno, co může býti a nebýti. Avšak prve nežli byl Bůh, nebylo nic. Bůh tedy nemůže býti a nebýti, nýbrž musí býti“ (Comp. theol. 6). A jinde dí: „U toho, který má bytí ze sebe, jest bytnost totéž co jsoucnost. Deus est ipsum suum esse“ (S. th. I. q. 18 art. 3 ad 3).

Tím, že Bůh jest bytí čiré, bytí pouhé čili *čirý kon*, pravíme, že v bytnosti Boží není přechodu od nebytí k jsoucnosti, ani přechodu z nečinnosti k činnosti, nýbrž že Bůh působí vše mocí své bytnosti, pouhým odvěkým kladem své vůle.

Slovy: *Bůh má důvod svého bytí v sobě* nedíme, že Bůh sebe sama uskutečnil, nýbrž že my pokládáme bytnost čili přirozenost Boží za důvod jeho jsoucnosti, dokonalosti a činnosti a tak z nutné přirozenosti Boží usuzujeme na nutnou jsoucnost a činnost Boží. *Bohoslovci* se snaží tuto hlubokou pravdu osvětliti nějakým podobenstvím. Jako oheň nelze si mysliti bez tepla a jest již svou bytností teplý, podobně jest Bůh svou bytností, svým božstvím Bohem.

2. věta: *Metafysická bytnost Boží tkví v aseitě. Obecná nauka bohoslovcův.*

a) Aseita jest proto metafysická bytnost Boží, poněvadž jest to dokonalost Bohu takorůzka *nejvlastnější*. Bůh jest Bohem proto, že jest sám od sebe a že má důvod své jsoucnosti ve své bytnosti. Touto aseitou *dělí* se Bůh co nejvíce a nezřejměji ode všeho, co Bohem není a co dostalo bytí od někoho

jiného. Autusie jest dále *východiskem a základem*, z něhož plynou všechny ostatní dokonalosti a vlastnosti Boží: *jedinnost* (Dt. 22, 29), *všemohoucnost* (Dt. 3, 24), *věčnost* (Dt. 22, 39), *věčná sláva* (Is. 42, 8), *nezměnitelnost* (Mal. 3, 6) a j. Právem tudíž dí sv. Bernard: „Řekneš-li o Bohu, že jest dobrý, že jest veliký, že jest blažený, že jest moudrý nebo cokoli jiného takového, je to všechno zahrnuto v tomto slově, že jest jsoucí“ (quod est Est; De consid. 5, 6).

b) Tomuto učení novějších bohoslovců jest tedy dáti přednost před míněním *nominalistů*, jakoby metafysická bytnost Boží *tkvěla v souboru všech dokonalostí*. Právě tento souhrn všech dokonalostí jest fysická podstata Boží. Nelze dále uznati za správný názor *skotistů*, že metafysická bytnost Boží záleží v jeho skutečné nekonečnosti. Vždyť právě nekonečnost předpokládá bytost, které by příslušela. Někteří *tomisté* pokládají *nekonečnou rozumnost Boží* buď nekonečnou schopnost poznávací nebo *nekonečné poznání Boží samo sebou jsoucí* (intellectio subsistens) za metafysickou bytnost Boží. V tomto názoru jest velmi dobře vystiženo, a vůči *pantheismu* zdůrazněno, že Bůh jest osobnost duchová. Ježto však nekonečné poznání je činnost, předpokládá bytost, ve které by byla, a dále rozumnost není východiskem všech ostatních dokonalostí a vlastností Božích.

Mnozí bohoslovci, většinou tomisté učí tedy právem, že metafysická bytnost Boží tkví v aseitě, nebo jak se vyjadřují formelně správněji v tom, že Bůh jest bytí samo sebou jsoucí (*esse subsistens*). Oba tyto výrazy liší se pouze tak, že aseita znamená dokonalost Bohu vlastní, kdežto bytí samo sebou jsoucí jest podnět sám, jehož podstata jest právě řečené bytí.

c) Metafysickou bytnost věci vyjadřujeme *výměrem*. Výměr Boha, ovšem pouze obdobný, jest podle bohoslovců: Bůh jest bytost sama od sebe nebo jest bytí samo sebou jsoucí. Výměr tento jest pouze *obdobný*, poněvadž nazýváme-li Boha bytost, pak rozumíme tím bytost samu od sebe, tedy užíváme tohoto výrazu ve zcela jiném významu než o tvorech, kteří jsou bytostí od jiného učiněné.

§ 14. O bytnosti Boží nekonečně dokonalé.

Věta: Bůh jest bytost nekonečně dokonalá.
De fide.

1. Výklad.

Sněm vatikánský prohlásil proti *pantheistům*: „Bůh jest ve všech dokonalostech nekonečný“ (ses. III. c. 1; *Denz.* 1782). Bůh nemůže nových dokonalostí ke své bytnosti přibírat nebo

získávati, jak tomu chtějí pantheisté, nýbrž má již všechny skutečné a možné dokonalosti v míře nekonečné bez mezí. Co bytuje samo sebou a jest nutné, na ničem nezávislé, to jest naprosto neomezené. „Bůh jest bytost, která jest sama od sebe a nekonečně dokonalá.“

a) *Dokonalost* jest v ontologii každá pozitivní vlastnost, jest *bytost* čili *jestota*, poněvadž opravdu jest něco. Každá taková vlastnost určuje blíže svůj předmět a dodává mu více *jestoty*. *Vrchol* ontologické dokonalosti je ten, jenž nemá v sobě žádného nedostatku a má všechnu dokonalost v míře nekonečné. Vše, co znamená ontologicky nějakou přednost, jest v Bohu, takže o něm nelze nic lepšího říci nežli: On jest, není v něm žádné negace. Odmyslíme-li každý nedostatek, každou mez a hranici ve všech směrech, máme bytost naprosto dokonalou a její výměr zní: Ona jest. Bytosti Boží nikdo neurčuje míry a počtu dokonalostí, ona má všechny ze sebe, jako že jest. Proto též Bůh všemu ostatnímu, co není samo sebou, dokonalosti určuje a je podle své dobré vůle poděluje.

b) Bůh jest dokonalý *nekonečně*. *Nekonečno* jest to, co nemá mezí, buďto že je vylučuje vůbec (∞ *skutečně, infinitum simpliciter, kategorematické*) nebo že mezí nikdy nedocházíme, protože jsou neurčitě vzdáleny (∞ *v mohoucnosti, synkategorematické, indefinitum*). Kdežto kategorematické nekonečno, jak samo slovo praví, vypovídá *nekonečnost naprosto*, znamená synkategorematické *nekonečnou rozmnožitelnost* čili nekonečnost s bližším určením. Skutečné nekonečnosti nelze naprosto projít; neurčitost jest vlastně vždycky konečná, jen že při tom její hranice možno si vždycky mysliti dále. Bůh jest tedy tak *nekonečně dokonalý (infinitus perfectione seu essentia)*, že jeho bytnost sama sebou jsoucí vylučuje každou mez a hranici v dokonalostech. Bytost Boží není dokonalá pouze ve smyslu nejvyššího stupně, nýbrž nevýslovně a nám nepochopitelně všechny dokonalosti přesahuje. Jest tedy naprostá dokonalost Boží věčně totožná s nekonečností Boží. *Rozlišujeme je formálně* potud, že naprostá dokonalost má se k nekonečnosti jako celek k části, že onou vypovídáme o Bohu vnitřní náplň dokonalosti Boží, kdežto nekonečností vyjadřujeme takorba vnější nesmírnou velikost bytnosti a vlastností Božích a posléze, že dokonalost Boží může se obdobně vypovídati též o tvorech, kdežto nekonečnost jest jediné Bohu vlastní.

2. Důkaz.

a) V *Písmě sv.* přikládá se Bohu náplň, vrchol všech dokonalostí, a zdůrazňuje se nevýslovná Boží vznešenost, moc,

nesmírná velikost Boží podstaty, jež se líčí jakožto nám nepochopitelná a všeliký pomysl lidský přesahující. Proti Bohu jsou všichni národové jako by ani nebyli a jsou před ním tak jako nic (Is. 40, 17). *Ve St. zákoně* opakuje se často tato myšlenka: „Veliký jest Hospodin, vši chvály hodný . . . a velikost jeho jest nevystižná“ (Žl. 144, 3). „Veliký jest Pán náš a veliká jeho moc jest a moudrost jeho nemůže změřena býti“ (Žl. 146, 5).

Kristus Pán dí: „Nikdo není dobrý, leč jediný Bůh“ (Luk. 18, 19). Bůh jest tedy soubor všech dokonalostí a předností, takže všechny dokonalosti stvořené převyšuje. Ve příkaze: „Buďte dokonalí, jakož i váš Otec v nebesích dokonalý jest“ (Mat. 5, 5, 48) Kristus Pán klade Boha za vzor dokonalosti jak mravní tak dokonalosti vůbec.

Apoštol Pavel kázal v *Athenách*, že Bůh jest naprostý, nezávislý, soběstačný Pán, který učinil svět a všecko, co jest v něm. Ten jsa Pánem nebe i země, nebydlí ve chrámech rukou udělaných, ani nebývá obsluhován rukama lidskýma, jako by něčeho potřeboval, sám dáváje všechněm život i dýchání i všechno (Sk. ap. 17, 24. a násl.). Bůh jest dle *téhož apoštola* rovněž v *řádě nadpřirozeném* nezávislý, naprostý a nevyzpytatelný dárce: „Aneb kdo prve dal jemu a bude mu odplaceno? Vždyť z něho a skrze něho a k němu jsou všechny věci; jemu sláva na věky“ (Řím. 11, 35).

b) Otcové. *Sv. Irenej* přirovnáváje člověka k Bohu dí: „Bůh jest dokonalý ve všem, sám sobě vždy roven a podoben, jsa všecek světlo a všecek mysl i všecek podstata a zřídlo všeho dobra, ale člověk prospívá a roste k Bohu“ (Proti kac. 4, 11, 2). *Sv. Ambrož* velebí Boha takto: „Deus autem iustus per omnia, sapiens super omnia, perfectus in omnibus“ (De offic. 3, 2, 11; Enchir. 1320). Bůh jest spravedlivý ve všem, moudrý nade všecko a dokonalý ve všem. *Sv. Augustin* píše: „Deus autem nec modum habere dicendus est, ne finis eius dici putetur“ (De nat. boni 22; Enchir. 1712). O Bohu nesmíme ani říci, že má míru, aby se to nepokládalo za jeho mez. *Sv. Řehoř Nys.* dí: „Bůh se ani nezmenší ani nezvětší, když se mu něco ubere nebo něco přidá, ježto každý přídavek obvyklý při vzrůstu, nemá místa u Nekonečného“ (C. Eunom. 12).

c) Bohovědný důvod pro nekonečnou dokonalost Boží tkví v tom, že Bůh jest *bytost sama od sebe* a ze sebe jsoucí a tudíž *prvá příčina* všeho ostatního. Je-li každá dokonalost opravdu něco, jestota čili bytost, jež svůj podmět blíže určuje a více jestoty mu dodává, pak jest míra dokonalosti úměrna míře jestoty čili bytosti. Čím dokonalejší bytí, tím více má doko-

nalosti. Kdežto *bytosti stvořené*, poněvadž mají bytí omezené, mají též míru dokonalosti určitou větší nebo menší, *má Bůh*, který jest jsoucnost čirá, bytí neomezené, neomezenou míru dokonalosti jak co do bytnosti, tak co do přívlastků. Bůh jakožto *prvá příčina* způsobil mocí své bytosti, odvěkým kladem své vůle prvý pohyb, aniž se při tom změnil, nic mu ani neubylo ani nepřibylo, takže jest příčina ze všech příčin nejdokonalejší. Na vůli Boží nepůsobilo žádné dobro vnější, protože nebylo jiného dobra mimo onu bytost, která byla sama sebou dobrá a dokonalá, nejen v nejvyšším stupni ohledem na ostatní bytosti, nýbrž neskonale a nevýslovně. Jest tedy Bůh *naprosto nezávislý*, sám *sobě plně dostačuje* a ze svého nekonečného bohatství uděluje všem podle své dobré vůle.

Je-li tedy Bůh jakožto *prvá příčina* všeho bytí a všech dokonalostí dokonalý sám sebou, pak jest vlastně pradokonalý (*αὐτοτελής*), předokonalý (*ὑπερτελής*) a všedokonalý (*παντελής*).

Protože Bůh jest jediná bytost sama sebou bytující, je též do své nekonečné dokonalosti tak *jedinečný*, že dokonalostmi světa a tvorů nemůže býti zvýšena dokonalost Boží. Jako nelze učenosti ve knize připočítati k učenosti spisovatelově, tak ani dokonalosti světa k dokonalosti Stvořitelově. Stvořitel měl a má všechny dokonalosti tvorů měrou co nejvýbornější.

3. *Lze Bohu přikládati dokonalosti tvorů a jakým způsobem?*

Každá dokonalost, jak již bylo řečeno, jest jsoucnou, jestota a tudíž musí býti v Bohu, který jest bytost naprostá, dokonalost sama. Dokonalosti tvorů jsou však různé, ba některé si dokonce odporují jako duchovost a hmotnost. *Kterak tedy mohou býti všechny dokonalosti tvorů v Bohu?*

a) Tento rozpor zmizí, povážíme-li, že dokonalosti Boží odvozujeme ze stvořených dokonalostí trojí cestou: *kladu, záporu a výbornosti*. Každou dokonalost tvorů přikládáme Bohu proto, že tyto jakožto účinek musí býti v Bohu jakožto ve příčině. Prve nežli tu neb onu dokonalost Bohu přiložíme, musíme si z ní odmysliti všechno omezené a nedokonalé, nikoli však, abychom ji u Boha popřeli, nýbrž abychom ji přiložili Bohu v míře nejvyšší (viz *sv. Tomáše Akv.* De pot. q. 7 art. 5 ad 2).

b) *Ve příčině způsobu*, jakým přikládati Bohu stvořené dokonalosti, dlužno dbáti rozdílu mezi dokonalostmi *prostými*, *čirými* (*perfectiones purae*) a mezi *dokonalostmi smíšenými* čili *vztahnými* (*perfectiones mixtae*).

Prosté nebo čiré dokonalosti nemají ve svém pojmu žádné nedokonalosti a jsou tudíž lepší nežli jejich protiklad. „Je tudíž lépe je mítí nežli jich nemítí,“ dí *sv. Anselm* (Monol. 15). Tyto prosté dokonalosti dlužno přikládati Bohu *formelně*, tak jak jejich plný a pravý pojem udává a *eminentně*, v míře co nejvyšší čili *svrchované*. Na př. Bůh jest moudrost, prostě řečeno, beze všeho dalšího určení.

Smíšené dokonalosti mají ve svém pojmu *cos* nedokonalého a omezeného a jsou dokonalostmi pouze proti nižším bytostem, kdežto proti vyšším bytostem jsou nedostatky. Pohyb z místa na místo jest proti hmotě dokonalostí a rovněž i smyslové vjemy. Tyto vjemy však nejsou dokonalostí vůči andělům. Smíšených dokonalostí nelze tedy Bohu přikládati *leč virtuálně*, t. j. tak, že Bůh to, co je v nich pouhou dokonalostí bez jakéhokoli příměsku negativního, působí sám svou mocí a mnohem výborněji. Tak *pohyb z místa* na místo, pokud jest dokonalostí, jest u Boha co nejvýborněji, protože je všem věcem svou bytností přítomen. Tak i vlastnostmi, které Bohu přímo upíráme, na př. *hmotnost*, jsou v Bohu nějak obsaženy, totiž v jeho nekonečné moci, která všem možným možnostem jest nejen přiměrná, nýbrž je ještě nekonečně přesahuje. Kterak to všecko jest, toho ovšem zúplna nechápeme a tím méně si to dovedeme představití, že však tomu tak jest, k tomu vede nepředpojaté přemýšlení. (*Vychodil* 1. c. 110).

c) Věta: *Bůh jest náplň všeho bytí*, znamená tedy, že jediný Bůh má všechny možné dokonalosti v neomezené míře, takže není stvořené dokonalosti, které by neměl Bůh mnohem výborněji a ani tedy není bytosti, jež by na Bohu nezávisela. Tím se ovšem nijak nepopírá, že by stvořené bytosti, jež všechno, co jsou a mají obdržely od Boha, nebyly od Boha rozdílné. Naprosté bytí čili náplň všeho bytí, Bůh jest *pravý opak bytí všeobecného, prázdného a neurčitého*, o němž pojednává logika a kterým operovali *pantheisté*. Kdežto Bůh jest bytost čirá, naprosto jedinečná, nanejvýš konkrétní, v našem pomyslu nekonečná, jest bytost vůbec *cos* všeobecného, abstraktního, neurčitého a v našem pomyslu je co nejmenší.

§ 15. O poměru bytnosti Boží ke vlastnostem Božím.

Ježto Boha, nekonečně dokonalou podstatu, nemůžeme vystihnouti jedním průměrným pojmem, nezbyvá než, abychom nevystihlé bohatství Boha v přednostech a dokonalostech si rozlišovali podle svého způsobu a podle zevnějších projevů, a poznávali Boha po částech. Tak rozlišujeme podstatu Boží od jeho vlastnosti a tyto jednu od druhé a tvoříme si jiný pojem o všemohoucnosti a jiný pojem o svatosti Boží. *Jest toto rozlišování podstaty Boží od vlastností odůvodněno a do jaké míry?*

1. Rozlišujeme od sebe dvě různé věci, jež jsou různé samy sebou bez ohledu na naše myšlení. Takový rozdíl nazývá se *věcný* (*distinctio realis*). Rozlišujeme i jednu a touž věc svým *myšlením* (*distinctio logica*); činíme-li tak pouze *myslí*, na př. člověk a živočich rozumný, je to rozlišování *čiré po-myslné* (*d. pure mentalis, d. rationis ratiocinantis*). Má-li však rozlišování důvod ve věci samé i v naší mysli, je to *rozlišování virtuální* (*d. virtualis, d. rationis ratiocinatae*). Tak rozlišujeme v naší duši, že jest jedna, jednoduchá, duchová a nesmrtelná.

2. a) *Věcný rozdíl* mezi Boží bytností a osobou činil Gilbert de la Porée ve XII. stol., když jakožto přívrženec *realismu* tvrdil, že Bůh jest skrze své božství Bohem, podobně jako člověk jest skrze své člověčenství člověkem. Podle všeho rozděloval takovým způsobem vlastnosti od bytnosti Boží. — Řehoř Palamas (kol r. 1350) tvrdil, že vlastnosti z podstaty Boží vyzařují jako *energie*. Tato energie jest sice božská, ale proti podstatě Boží druhořadá. Tuto zář viděli učedníci na hoře Tábor a patří na ni blažení v nebesích.

Je na první pohled patrné, že věcným rozdílem mezi podstatou a mezi osobou Boží a mezi vlastnostmi Božími se rozděluje jednoduchá podstata Boží v části a popírá se tím, že Bůh jest naprosto jednoduchý, nezávislý a nekonečně dokonalý. O Bohu platí *Augustinovo*: „Deus, quod habet, hoc est“ (De civit. 11, 10) a *zejména*, jak sv. Bernard dí: „Multa dicuntur esse in Deo et quidem sane catholiceque; sed multa unum sunt; alioquin si diversa putemus, non habemus quaternitatem sed centeneitatem; habebimus multiplicem Deum“ (De consider. 5, 7). Mnohé vypovídáme o Bohu a to správně a katolicky, ale toto mnohé jest jedno; kdybychom je však pokládali za různé, pak nemáme čtvero, nýbrž sto, budeme míti Boha mnohonásobného. *Remešský sněm* u přítomnosti *Eugena III.*

proti řečenému *Gilbertovi* prohlásil: „Věříme a vyznáváme, že jednoduchá přirozenost božská jest Bůh a že ve smyslu katolickém nelze naprosto popírat, že Bůh jest božství a božství jest Bůh“ (*Denz.* 389).

b) *Do opačného bludu* zabředli *Eunomiovc*i zavrhujece všeliký rozdíl mezi podstatou a Božími vlastnostmi. Podle nich prý člověk poznává vystižně podstatu Boží, jež jest naprosto jednoduchá a tkví v tom, že Bůh jest nezrozený (*ἀγενεσία*). Odtud pak odváděli, že všechny přívlastky a jména Boží mají stejný význam, jsou synonyma.

Otcové *sv. Basil Vel.*, *sv. Řehoř z Nyssy* odmítali tyto výklady Eunomiovy jako směšné a nesmyslné z toho důvodu, že bible nám podává velmi mnoho Božích vlastností a zajisté tím nemíní ani hromaditi synonyma ani mluvit o Bohu v pleonasmech.

Nominalisti (*Occam, Řehoř z Rimini a j.*) tvrdili rovněž, že naprosto jednoduchá podstata Boží nepřipouští žádného rozlišování. Člověk není s to, aby nekonečně dokonalou podstatu Boží vyjádřil, a tvoří-li si o ní pojmy a výrazy, pak jsou to pouze subjektivní představy a pouhé názvy, jež jsou bez obsahu a podkladu.

Nominalisti naprosto přehlízejí, že naprosto jednoduchá podstata Boží je sice bez jakýchkoli složek, avšak že jest zároveň *náplň* nesčetných dokonalostí. Lidský rozum poznává Boha z účinků ve vesmíru, nemůže jediným pojmem pochopiti a jediným výrazem vyjádřiti neomezenou bytost Boží. Našemu nedokonalému poznání Boha nezbyvá, než abychom z nepřeborné hloubky jednoduché bytosti Boží čerpali mnohými pojmy, které zachycují jen jednotlivé paprsky prasevřta božské pravdy. Tyto pak náš rozum skládá v jedno slunce světla praprawdy. Jako stvořené bytosti poznáváme podle jejich vnějších projevů a vlastností těchto projevů přikládáme řečeným bytostem, tak objektivní základ v Boží bytosti odpovídající účinkům ve vesmíru nazýváme vlastnostmi Božími (*Kordač*, l. c. „Bůh“). Těmito pojmy, jež si o bytosti Boží tvoříme a jež od sebe rozlišujeme, vyjadřujeme neskonale bohatství Boží bytosti v dokonalostech z různých stránek.

3. *Správně a odůvodněně lze rozlišovati Boží podstatu od vlastností jediné virtuelně.*

a) Plyne to již z vývodů předchozích. Není-li mezi Boží podstatou a jeho vlastnostmi rozdílu věcného a přiči-li se jak Písmu, tak povaze našeho poznání Boha rozlišování pouze pomyslné, aby totiž názvy vlastností Božích byla pouhá syno-

nyma, pak nezbyvá než uznati rozlišování virtuelní za jediné správné a odůvodněné.

b) K tomu nás vede ta další skutečnost, že *Bůh sám, když nám v Písmech* svou nekonečně dokonalou podstatu *zjevuje*, činí to četnými a rozlišnými pojmy a výrazy. Tyto nejsou rozhodně nakupená synonyma a tautologie, nýbrž mají ten účel, abychom si podle dotyčných výrazů tvořili pojmy Božích vlastností, je rozlišovali a roztřidovali. Jako z nadpřirozeného zjevení tak i pozorováním vesmíru odvozujeme si řadu vlastností Božích, jež rozlišujeme a s každým dotyčným pojmem spojujeme jinou představu.

c) Toto virtuelní rozlišování má *důvod v Bohu samém*. Oněm mnohým pojům o vlastnostech Božích, kterých jak ze zjevení Božího, tak pozorováním vesmíru nabýváme, nekonečné bohatství dokonalostí a moci v Bohu nejen odpovídá, nýbrž všeliký pojem a představu naši nevýslovně přesahuje. Bytnost, vlastnosti, činnost Boží rozlišujeme svou myslí tak, že v dotyčných pojmech se nám představuje *jedna a táž nedílná podstata Boží s té neb oně stránky svého nevystihlého bohatství*. Ačkoli v každém takovém pojmu o vlastnostech Božích představujeme si jednu výslovně, zahrnujeme v ní zároveň i ostatní vlastnosti. Na př. představujeme si moudrost Boží, máme na mysli tu moudrost, jež přísluší *nekonečně dokonale* bytosti Boží.

Třetí část.

O vlastnostech Božích.

§ 16. O vlastnostech Božích vůbec.

Z toho, že věrouka pojednává o vlastnostech Božích v samostatné hlavě, nelze dokonce usuzovati na věčný rozdíl mezi nimi a mezi Boží bytností čili podstatou. Děje se tak pouze za tím účelem, aby v našem poznání Boha bylo zachováno správné pořadí. Po odpovědi na otázku, co je Bůh podle své bytnosti, dlužno odpověděti na otázku, jaký jest Bůh. Na tuto otázku dávají nám odpověď vlastnosti Boží.

1. Tu máme zřetel pouze k těm vlastnostem Božím, jež přísluší jeho podstatě jako takové a jež jsou všem třem božským osobám společny (*attributa essentialia, perfectiones essentialis*) jako všemohoucnost, věčnost a j.

O těch vlastnostech, jež přísluší té neb oné božské osobě výhradně, takže se právě jimi od sebe věčně rozlišují, pojednává se v knize o Bohu trojjediném (*proprietales personales*).

Vlastnosti Boží podstatné jsou ty dokonalosti Boží, jež podle našeho pomyslu plynou z metafysické bytnosti, z aseity Boží a ji blíže označují.

Ježto bytnost Boží jest soubor všech dokonalostí, takže jest věčně s nimi jedno a totéž, jest obtížno přesně stanoviti, co náleží k bytnosti a co dlužno zařaditi mezi vlastnosti Boží. U bohoslovců není v této příčině jednotného názoru. Celkem však lze říci, že mezi vlastnosti Boží nelze počítati aseitu, v níž jest založena bytnost Boží, a ani ty dokonalosti, které plynou z aseity takorčaka samy sebou, že Bůh jest bytost naprostá, nutně jsoucí, nepodmíněná, nezávislá, nekonečně dokonalá.

2. *Rozdělení vlastností* Božích jest různé podle názoru, zda ta která dokonalost náleží k bytnosti Boží nebo jest vlast-

nost Boží. Dle našeho pomyslu jsou vlastnosti Boží *k bytnosti Boží takorůka přidané*.

Důvod pro rozdělení vlastností Božích odvádíme z našeho poznání Boha, jež jest obdobné.

Rozdělujeme vlastnosti Boží *kladně (attributa affirmativa, positiva)* a *záporné (negativa)*.

a) *Kladné vlastnosti* vyslovují o Bohu všechny dokonalosti, které Bůh jakožto prvá příčina všeho již napřed mítí musí. K těmto vlastnostem dospějeme *cestou kladu (via affirmationis)* jako na př. život, pravdivost, rozumnost, dobrota a j.

Záporné vlastnosti vypovídají, že Bůh na rozdíl ode všech tvorů má všechny dokonalosti bez jakéhokoli omezení a bez všeliké nedokonalosti. K těmto dokonalostem nás vede *cesta záporu (via negationis)*, když totiž z dokonalostí tvorů, jež Bohu přikládáme, si odmyslíme všechno omezené a nedokonalé. Nezáleží tu tedy na formě mluvnické, takže i záporné vlastnosti jsou co do mluvnického tvaru kladny. Záporné vlastnosti jsou na př. jedinnost, jednoduchost, nezměnitelnost, věčnost, nesmírnost, nepochopitelnost a j.

b) Vlastnosti Boží *sdělitelné (attributa communicabilia)* a *nesdělitelné (incommunicabilia)*.

Sdělitelné vlastnosti Boží jsou téměř totožny s kladnými vlastnostmi a nazývají se tak, poněvadž v jisté míře, v obdobném smyslu mohou býti i ve tvorech. U *nesdělitelných*, jež jsou totožny s negativními vlastnostmi Božími, jest naprosto vyloučeno, aby jich byli tvorové účastni, protože právě negativními vlastnostmi se vytyčuje základný rozdíl mezi Boží bytostí a mezi bytostmi stvořenými.

c) Vlastnosti *Božího bytí (attributa quiescentia)* a *Boží činnosti (attributa actiosa, operativa)*.

Prvními označuje se bytí Boží samo sebou jsoucí, jako jediné, jednoduché, nezměnitelné, věčné a nesmírné. *Druhými* vlastnostmi vyslovujeme pojmy o Boží činnosti, rozumu, vůli a moci.

d) Posléze zmiňujeme rozdělení vlastností Božích *na absolutní, naprosto a relativní, vztahně*.

Bohoslovci rozdělují tu vlastnosti Boží podle toho, zda přísluší Boží podstatě samé o sobě bez zřetele k jejím vztahům ke vnějšímu světu,

nebo, zda se jimi vyjadřují vztahy Boží podstaty ke tvorům, jako: Bůh jest Stvořitel, Vykupitel. Jest tedy toto rozdělení přesně rozlišovati od vztažných čili osobních vlastností, jež odvádíme ze vztahů protikladných u tří božských osob. Protože vztahy přirozenosti Boží ke vnějšimu světu nejsou vlastně ani dokonalosti, nýbrž spíše projevy těchto dokonalostí, stvoření jest projevem všemohoucnosti, vykoupení projevem milosrdenství a spravedlnosti Boží, uvádíme toto rozdělení pro úplný výpočet.

V této hlavě o vlastnostech Božích řídití se budeme *rozdělením na vlastnosti Božího bytí a Boží činnosti* uvedené pod c).

Prvý oddíl.

O vlastnostech Božího bytí.

Literatura. Sv. Tomáš Akv. S. th. 1 q. 3. 8. 9. 10. 11; C. Gent. 1, 424. 265; 3, 68 a násl. Gillius, De essentia atque unitate Dei (Kolín 1610). Petavius, De Deo I., II., III. Lessius, De perfectionibus divinis I., II., IV. Gutberlet, Gott der Einige 70 a násl. Scheeben, I. 375 a násl. Heinrich III. 283 a násl. Pohle I.⁶ 108. Specht I. 50 a násl. Bartmann I.³ 117 a násl. Chr. Pesch II.³ 84. Žák I. 438. Kordač, Bůh v ČB. Slov. a j.

§ 17. O jedinství Boží.

Věta: Bůh jest jediný. De fide.

1. Výklad.

Jednost Boží podstaty jest číselná (*unitas numerica*). Pravý Bůh jest tak jediný, že pojem pravého Boha vylučuje více božských bytostí. Tato pravda plyne již z *rozumových důkazů*, ale pro její základní význam byla vždy *církvi* hlášána jakožto *článek víry*. Všechna věrovyznání mají řečenou pravdu v čele a 4. sněm lateránský prohlásil ji proti *středověkým dualistům* (Denz. 428) a sněm vatikánský proti *pantheistům* (Denz. 1782).

2. Důkaz.

Stěžejní zásadou náboženství isralského a tudíž i základním příkazem byla víra v jednoho Boha, *monotheismus*. „Slyš Israeli, Hospodin, Bůh náš jest jediný Hospodin“ (Dt. 6, 4), Jahve, ten, který Jest, takže vše ostatní proti němu, jako by nebylo. Tento jediný Jsoucí jest Bůh Israelitů. Nebyl tedy Jahve jako bohové pohanů, jichž jest mnoho (*Hejčl* I. 461). „Uznej tedy dnes a upřímně považ, že on Hospodin jest Bůh na nebi nahoře i na zemi dole a že není jiného“ (Dt. 4, 39). Tuto pravdu zdůrazňovali *proroci*, když Israelité zabředali do modlářství. „Já jsem první a poslední a mimo mne není Boha“ (Is. 44, 6).

b) *Kristus Pán* prohlásil stěžejnou zásadu Starého zákona za první ze všech přikázání v *Novém zákoně*: „První ze všech přikázání jest: Slyš Israeli, Hospodin Bůh tvůj, Bůh jediný jest“ (Mar. 12, 29). Podle božského Spasitele: „jest život věčný, aby poznali tebe, jediného pravého Boha“ (Jan 17, 3). *Sv. Pavel* končí list *Římanům*: „Jedinému moudrému Bohu skrze Ježíše Krista čest a chvála na věky“ (Řím. 16, 27). „Modla není ničím na světě a není žádného Boha leč jeden ... Pro nás přece jest toliko jeden Bůh“ (1 Kor. 8, 4. 6).

c) *Otcové* odsuzovali polytheismus jako rozpor s pojmem pravého Boha a kladli mnohobožství do stejné řady s atheismem. Tak *Tertullian* dí: „Deus si non est unus, non est“ (Adv. Marcion. 1, 3). *Sv. Atandš* praví, že mnohobožství jest vlastně bezbožství (C. Gent. 40, 24). Jediného Boha vzývají i pohané, když se octnou v nebezpečí nebo neštěstí. Tu spínající ruce k nebesům říkají „Bůh,“ „Bůh jest veliký,“ „Bůh jest pravdivý,“ a „jak Bůh chce“ (*Minucius Felix*, Octav. 18; *Tertullian*, De testim. animae 2; *Lactantius*, Divin. Institut. 2, 1).

Jednost Boha dokazovali *Otcové* z pojmu *Boha*, bytosti nejvyšší čili naprosto svrchované a nekonečně dokonalé a z *pořádku* a z *jednotného řízení světa*. Je-li Bůh, jak všichni uznávají, nejvyšší veličina, pak není jiné jemu rovné (srov. *Tertullian*, Adv. Marc. 1, 3; Adv. Hermog. 4). Je-li Bůh nejvýše dokonalý, pak má všechny dokonalosti v nejvyšší míře samojediný. Nějaká druhá nejvýše dokonalá bytost musila by se od první něčím různiti, zkrátka něčeho nemíti, co má první, a tudíž by nebyla nejvyšší dokonalá (srov. *Lactantius*, Div. Institut. 1, 3; *sv. Irenej*, Proti kac. II., 1, 2). Z pořádku a jednotného řízení světa odvádějí jednotnost Boží *Minucius Felix* (Octav. 18); *sv. Cyprian* (De idol. vanitate 8) a *sv. Atandš*.

So. Tomáš pojednal o této vlastnosti Boží velmi důkladně v *Summě* c. Gent (I., 42); v *bohovědné Summě* uvádí tři důkazy (1 q. 11 art. 3): z jednoduchosti, z nekonečné dokonalosti Boží a z jednotného řízení světa.

3. *Bludy* proti jednotnosti Boží jsou *polytheismus* a *dualismus*.

a) *Polytheismus* uznává více božských bytostí a prokazuje jim *bohoopectu*. Proti tvrzení zastanců *evolucionismu*, že *polytheismus* byl prvním stupněm náboženského vývoje u nevzdělaných národů, dokazuje *moderní srovnávací věda náboženská* čím dále tím úplněji výrok *Rougeňv*: „Víra v jednoho Boha, stvořitele a zákonodárce lidstva, jemuž dal nesmrtelnou duši — tyto primitivní pojmy se podobají nezničitelným *démantům* zasazeným do rámce *mythologických příměšků*, které se teprve v pozdějších stoletích nahromadily“ (*Annales de philosophie chrétienne*; viz *W. Schmidt*, Der Ursprung der Gottesidee I.)

a) Polytheismus nebyl vlastně nikdy vědeckou soustavou, poněvadž se až příliš jasně ukazuje býti tím, čím jest, totiž fantasií. Není ho proto ani třeba ze široka vyvracet. Bohové jsou buď koneční nebo nekoneční. V prvním případě to nejsou dostatečné příčiny, jakých svět žádá, leč by jeden druhého doplňoval a takto společně mohli býti dostatečným důvodem veškerenstva. I součet jejich zůstane vždy konečným, kdežto každá stránka světová ukazuje na nekonečnost ve svém původci. Jsou-li nekoneční pak se buď ničím neliší nebo jednomu chybí, co má druhý, aby se lišil a pak nejsou nekoneční. „Mluvit o více bozích stejně mocných jest totéž jako mluvit o více bozích bezmocných,“ dí případně *sv. Atanáš* (Orat. c. Gent.). Při množství bohů mohli bychom si také mysliti protivy mezi nimi neb aspoň odchylky, takže by jeden mařil vůli druhého a tak bychom měli skutky božské, které by se stávaly ničím pro jiné skutky božské (*Vychodil*, Apologie křesťanství I. 167).

β) Ježto lidský *rozum* dovede zcela přesně dokázati, že polytheismus jest protimyslný, nestačí vykládati jeho *vznik* pouze tak, že byl zaviněn slabostí, zapoménlivostí a utkvělostí rozumu na věcech smyslových. Veliký ano rozhodující vliv na vznik polytheismu měla *vůle*, která zabřednuvší do hříchů způsobila tak obecné a hrozné poblouzení pohanstva (Řím. 1, 18—23; Moudr. hl. 13—15). *Sv. Tomáš Akv.* uvádí třetí příčinu pro vznik polytheismu *vliv zlého ducha a pohancké věštírny* (S. th. 2—2 q. 94 art. 4). *Písmo sv.* nazývá častěji modlářství *službou ďábla* (Bar. 4, 7; 1 Kor. 10, 20). Na lidstvo smyslným náruživostem a hříchům oddané působilo modlářství kouzlem přímo démonickým, jak to patrno z *dějin národa israelského*, který přes všechny hrozby a tresty Boží modlářství neodolal. Ve příčině vzniku mnohobožství na *východě* jest pozorovati opačný postup proti *západu*. Kdežto na východě bylo nekonečno učiněno konečným jako *v emanačních soustavách gnostických a indických*, bylo na západě konečno učiněno nekonečným jako *v řecko-římském polytheismu* (Pohle I.⁶ 123).

b) *Dualismus* se vyskytuje v dějinách náboženství ve dvojím tvaru. Buď se podle osobního Boha uznávala nestvořená a věčná pralátka jako u Platóna, nebo se podle nejvyššího dobrého principu uznávalo svrchované zlo jako princip veškerého zla (v parsismu a manicheismu). Poslední tvar

dualismu vyplynul z úsilovné snahy vysvětliti původ zla na světě. Protože prvý tvar dualismu jest blud proti stvoření světa od Boha, zbývá zde pouze druhý tvar odmítnouti.

a) Dualismem, který si bere za důvod zlo ve světě, se toto nevysvětlí, nýbrž až do *nekonečna* stupňuje. Zlo jest zápor dobra. Jako není možný zápor tam, kde není kladu, tak ani zlo nemůže býti tam, kde není dobra. Všechno zlo jest na něčem dobrém jako nic proti něčemu. Naprosto zlé bytosti není, neboť i kdyby měla do sebe jen samu špatnost a zlobu, přece něčím jest a to je dobré jako jest lepší něco než nic.

Kdyby zlo ve světě vyžadovalo zvláštní bytosti jako příčiny své, byla ona nezbytně buď *Bohu rovna nebo nerovna*. Jsouc *Bohu rovna*, byla by tak nekonečně zlá jako Bůh jest nekonečně dobrý. To však jest nemožno, neboť pak by to bylo *pouhé nic, pouhý zápor*. Je-li *Bohu nerovna*, pak má sama svou příčinu, pokud jest nějakou bytostí, v Bohu a její *zlo* jest v *řádě mravním* od Boha *dopuštěno*, v *řádě fysickém* pak *způsobeno*, ježto nedostatek a nedokonalost je s bytostí konečnou spojena. Každý tvor má něco, čeho nižší tvor nemá a takto jest onen horší a tento lepší. Každý jednotlivý zlý účinek pochází ze zlé příčiny, ale nikoli z bytosti, která by byla naprosto zlá. Sledujeme-li příčinnou řadu dále, dojdeme ke příčině zcela dobré, která však dle předmětů a okolností má v zápětí účinky dobré i zlé, a to ve fysickém řádě nezbytně, v řádě mravním nikoli nezbytně. Oheň na př. hřeje, pálí, roztavuje a sežihá zároveň podle toho, jak se mu co nezbytně naskytne nebo svobodnou činností lidskou podá.

Nejvyšší příčinnost Boží tedy zcela dobře postačí k vysvětlení zla, jež je ve tvorech buď nezbytně nebo dobrovolně. Zla fysického nemohl Bůh, když chtěl něco stvořiti v různých stupních dokonalosti, nechtíti; ale zla mravního Bůh nechtěl, ale může je připustiti, když chce zachovati veliké dobro svobodné vůle. *Prorok Isaiáš* dí tedy velmi případně: „Já jsem Hospodin a není jiného, jenž působím světlo a tvořím tmu, činím pokoj a tvořím zlé, já Hospodin činím to všecko“ (Is. 45, 7).

β) V dualismu však *nenalézáme rozumného vysvětlení* o zlu. Neboť je-li příčina zla Bohu nepřátelská a proti němu samostatná, nemůže Bůh žádného zla připustiti, nýbrž je nucen je a jeho příčinu naprosto zničiti. Každé smlouvání a příměří je

zde zcela vyloučeno (*Vychodil*, Apologie křesťanství 168 a násl.) Kdyby se byly oba nejvyšší principy ve příčině stvoření světa dohodly a zlo společně vytvořily, nebyl by žádný z obou dobrý, nebylo by dobrého Boha. Není-li, jak někteří dualisté tvrdili, rozporu v tom, že dobrý princip, dobrý Bůh se má nelišně k činnosti zlého principu, pak není ani rozporu v tom, že dobrý Bůh zlo připouští, protože je následkem různých stupňů dokonalosti tvorů.

Otcové: Irenej (Proti kac. II. III.), *Tertullian* (Adv. Marc. II.; Adv. Hermog.), *Augustin* v různých spisech potírali dualistické bludy gnostiků a manicheovců. *Eugen IV.* zavrhl blud manichejský jakožto „*insania Manichaeorum*“ (decr. pro Jacobitis; Denz. 707).

§ 18. O jednoduchosti Boží.

Literatura. Sv. Tomáš Akv. S. th. 1 q. 3 art. 1—7. C. Gent. I. 16—27. *Petavius* II. 1—8. *Franzelin*, De Deo uno thes. 26 a násl. *Heinrich III.*² 117 a násl. *Scheeben* I. 517. *Pohle* I.⁶ 112. *Bartmann* I.³ 119. *Specht* I. 54 a j.

Jednoduché jest to, co se neskládá z částí. Podle toho, zda části, ze kterých se celek skládá, jsou *fysické*, věčně různé nebo *metafysické*, jež by se různily jen v myšlenkách, ale přece ve skutečnosti jedna druhé potřebovaly jako svého doplňku, jest též složení *fysické a metafysické*. *Fysické složení* jest na př. u člověka, který se skládá z duše a těla z podstatných částí, dále složení z kolikostních nebo docelujících částí jako z údů, z částí organismu a posléze složení z podstaty a fysických případků, kolikosti, barvy a pod. *Metafysický složený* jsou všechny věci stvořené i takové, které se neskládají z částí věčně různých. Neboť u nich v myšlenkách rozlišujeme mezi bytností a jsoucností, mezi možností a skutečností, mezi mohutností a činností, tedy tak, že jedna druhé potřebuje jako svého doplňku. *Tak u lidské duše*, jež jest jednoduchá fysicky, rozlišujeme mezi možnou a skutečnou jsoucností, mezi jejími mohutnostmi v klidu a v činnosti. Tu ovšem jedna složka druhou blíže určuje a zdokonaluje jako jsoucnost zdokonaluje bytnost, činnost mohutnosti.

Věta: Bůh jest naprosto jednoduchý. De fide.

1. Výklad.

V Bohu není ani *fysických částí*, jež by se různily jako rozdílné věci, ani *částí metafysických*, jež by se sice různily jen v myšlenkách našich, ale ve skutečnosti by jedna druhá

potřebovaly jako svého doplňku. Bytost Boží veskrze duchová a naprosto nezávislá *vylučuje* jakékoli složení z částí.

Odpůrci fysické jednoduchosti Boží byli ve IV. století *anthropomorfisté*, kteří svedeni mnichem *Audiem* přikládali Bohu lidské tělo odvolávající se na Gn. 1, 26. Metafysickou jednoduchost Boží popíral *Gilbert de la Porrée* († 1154), který stanovil mezi božstvím a mezi Bohem věčný rozdíl, jako by božství bylo formou, kterou se Bůh stává Bohem. Podle všeho činil věčný rozdíl i mezi bytností a mezi Božími vlastnostmi.

Církev prohlásila na 4. lateránském sněmu: „Substantia Patris indivisibilis utpote *simplex omnino*“ (*Denz.* 432). Podstata Otcova nerozdílná jakožto naprosto jednoduchá; na sněmu vatikánském: *Simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis*. Naprosto jednoduchá a nezměnitelná podstata duchová (*Denz.* 1782).

2. Důkaz.

a) *St. zákon* ličí Boha hodně po lidsku a velmi názorně, když mu přikládá lidské údy, ústroje a hnutí mysli, užívá o Bohu anthropomorfismů a anthropopathismů. Písmo St. zákona však přesto vylučuje u Boha jakékoli složení z částí tím, že Bůh je *všemohoucí tvůrce a neomezený pán veškeré hmoty*; že dal ji tvorům k užívání, ale *sám ji naprosto nepotřebuje*. Bůh jest *původce veškerého života* na světě, ale *sám žije věčně*; Bůh *není tělo* jako člověk (Is. 31, 3), *nýbrž jest nesmírný* (3 Král. 8, 27), jest *nezměnitelný* (Mal. 3, 6) a *neviditelný* (Ex. 33, 20). Na jednoduchost Boží ukazuje i přísný zákaz, že *Bůh nesměl býti zobrazován*.

V N. zákoně se rovněž u Boha popírá všeliké složení z částí *kolikostních i fysických* výroky, že Bůh jest *neviditelný* (Jan 1, 17; 1 Tim. 1, 16), že jest proti člověku *neporušitelný* (Řím. 1, 23) a hlavně tím, že *Bůh jest duch* (Jan 4, 24), t. j. podstata veskrze nehmotná a na hmotě nezávislá. *Naprostá jednoduchost podstaty Boží*, t. j. že v ní není ani *metafysických částí*, plyne ze *vlastního jména*, jímž Bůh označil svou podstatu: „Já jsem ten, který jsem“ (Gn. Ex. 3, 14), t. j. já jsem ten, jehož podstata jest bytí samo sebou a za sebe. Mezi podstatou a mezi jsoucností Boží není tedy ani rozdílu virtuálního. Dále dává Písmo, že *Bůh jest život* (Jan 1, 14; 1 Jan 1, 2), že jest *moudrost* (1 Kor. 1, 24), že jest *pravda* (Jan 14, 6; 1 Jan 5, 6), že jest *láska* (Jan 1, Jan 4, 16). Bůh jest tedy všechna neko-

nečná jsoucnost, život, moudrost, pravda a láska a jediný jejich pramen, takže vlastnosti Boží nejsou od jeho podstaty rozdílny, nýbrž jsou s ní totožny.

Otcové uči a dokazují naprostou jednoduchost Boží. *Proti pohanům* a *anthropomorfítům* zdůrazňovali, že Bůh jest pouhý duch, nehmotný a neviditelný, a *proti emanaci gnostické* popírali u Boha všeliké složení i z částí metafysických. Tak dí *sv. Irenej* oproti tomuto bludu: „Bůh, Otec všech jest jednoduchý a nikoli složený... jest všecek um a všecek rozum“ (Proti kac. II., 13, 3). *Origenes* píše: „Bůh není ani tělo ani v těle, nýbrž rozumná podstata jednoduchá, která nepřipouští žádného přídavku (De princip. I., 1, 6). Pro naprostou jednoduchost Boží uváděli Otcové důvody filosofické, které později hlavně *sv. Tomáš Akv.* rozšířil a doplnil.

V této příčině *Melito ze Sard* a zejména *Tertullian* (Adv. Prax. 7) se od obecné nauky tradice uchýlili. *Tertullian* uživ o Bohu výrazu „corpus“ buď tím chtěl vysloviti, že Bůh jest *podstata* (*Tixeront*, Theologie anticée 355) anebo pod vlivem stoické filosofie nedospěl k pojmu podstaty naprosto nehmotné (*D' Alés*, Théolog. de Tertullien 65).

Sv. Augustin, jak již bylo dříve řečeno, vytknul naprostou jednoduchost Boží nejen výrokem: „Deus, quod habet, hoc est“ (De civit. Dei 11, 10), nýbrž i takto: „V podivuhodné jednoduchosti oné podstaty není něco jiného býti rozumným, něco jiného býti, nýbrž to jest býti rozumným, co je býti“ (De Trin. 15, 13, 22). *Sv. Lev Vel.* navazuje na hořejší výroky Pisma, že Bůh jest pravda, moudrost, spravedlnost takto: „Žádný člověk není pravda, není moudrost, není spravedlnost; avšak jediný Bůh, o němž se myslí cokoli důstojného, není jakost, nýbrž bytost“ (3p. 15 ad Turrib. 5). *Sv. Bernard* dí: „O Bohu pravíme, že jest veliký, dobrý, spravedlivý a přemnoho takového. Ale nepokládáš-li všecko za jedno v Bohu a s Bohem, budeš mítí Boha mnohonásobného“ (De consider. 5, 7, 15).

Sněm remešský za přítomnosti *Eugena III.* proti *Gilbertovi z Porree* prohlásil: „Věříme a vyznáváme, že jednoduchá přirozenost božská jest Bůh a že ve smyslu katolickém nelze naprosto popírat, že Bůh jest božství a božství jest Bůh“ (Denz. 389).

c) *Rozumové důvody* pro naprostou jednoduchost Boží odvádíme z jeho podstaty, která jest sama sebou a ze sebe, *čirý kon*, *prvá příčina*, *nekonečně dokonalá* a naprosto nezávislá. Všechno, co se skládá z částí, *potřebuje někoho jiného*, jenž by tyto části spojil. Tato příčina musí býti dříve nežli složení z částí. U Boha, *prvé příčiny*, u bytosti samé ze sebe a od sebe, jest každá příčina dřívější vyloučena (viz *sv. Tomáše Akv.* S. Th. 1, q. 3 art. 7). Všechno, co se skládá z částí, jest *nedokonalé* a teprve složkami bývá blíže určeno a zdokonaleno. Není tedy u Boha *předně* složení jako na př. v atomech nebo

molekulích, poněvadž by z takových částí buď nepovstala jednota vůbec nebo by bytostí nejvyšší bylo to, čím jsou části sjednoceny. Části ty byly by buď *konečně* nebo *nekonečně*, ale v obojím případě by vedly k nemožnosti, t. j. buď ke konečnému celku, kdežto Bůh jest nekonečný nebo k jistému množství nekonečných částí, což jest samo sebou absurdní, protože nekonečnost nemůže býti částí. Jakékoli složení přičí se tedy nekonečně dokonalé podstatě Boží, jež ač jednoduchá není prázdná a ubohá, nýbrž neskonale bohatá a nepřeborná náplň dokonalostí a života. Právem dí tudíž *sv. Bernard*: „*Omne simplex, quia simplex est perfectius composito*“ (De incarn. 7.). Všechno jednoduché, protože jednoduché jest dokonalejší než složené.

Dále nemá Bůh ani takových složek, které nejsou sice různými věcmi, ale jsou přece pravými částmi, ježto jedna určuje a doplňuje druhou. Tak na př. člověk jest složen ze živočišství a z rozumnosti jako metafysických složek, jež nejsou v něm rozdílné věci, ale přece se doplňují a určují, ačkoli živočišství bez rozumnosti ob stojí jako na př. ve zvířeti. U Boha není tomu tak, neboť tam všechny vlastnosti navzájem se nutně vyžadují a všechny jsou vyžadovány nutnou jsoucností a nekonečnou dokonalostí. (*Vychodil* l. c.)

d) V Bohu není nejen žádného složení z částí vůbec, nýbrž Bůh se ani neskládá zvláště: α) ani z *podstaty a z případků*, β) ani z *bytnosti a jsoucnosti* (*ex essentia et existentia*), γ) ani z *mohoucnosti a z činnosti* (*e potentia et actu*), δ) ani z *přirozenosti a osobnosti* (*ex natura et subsistentia*), ε) ani z *blížšího rodu a rozdílu druhového* (*ex genere proximo et differentia specifica*.)

α) Složení z *podstaty a z případků* je možné u podstaty konečné, aby byla případečnými vlastnostmi blíže určena a zdokonalena jako na př. duše naše se zdokonaluje nabytou moudrostí nebo svatostí. Ale i případek potřebuje podstaty, aby mohl na ní býti a tak dojíti jakési dokonalosti. K podstatě Boží nekonečně dokonalé nemůže se nic připojit, co by ji zdokonalilo, protože ona jest veškerá dokonalost sama sebou a ze sebe. Tu platí hořejší zásada *sv. Augustina*: „*Deus quod habet, hoc est.*“

β) Složení z *bytnosti a jsoucnosti* jest pouze u tvorů, u bytostí nahodilých a závislých, které mohou býti i nebýti.

Tu k jejich bytnosti a možné jsoucnosti přidá se jsoucnost skutečná. U Boha, který jest nutně a má důvod své jsoucnosti ve své podstatě, nelze si ani mysliti, že by ve skutečnosti nebyl nebo že by se skládal z bytnosti a jsoucnosti.

γ) Složení z *možoucnosti* a z *činnosti* po případě z *jednotlivých konů* není u Boha proto, že jest pouhá činnost, čirý kon, naprostá skutečnost. U Boha jest vyloučeno, aby přešel z klidu v činnost aneb aby po jednom konu začal druhý, protože všechno poznává, chce a působí jediným nezměnitelným konem, jenž jest vlastně jeho bytnost. I po této stránce dí sv. Augustin velmi duchaplně: „In illius naturae simplicitate mirabili non est aliud sapere et aliud esse, sed hoc est sapere, quod est esse.“

δ) *Přirozenost* rozlišujeme právem od osobnosti u člověka, protože člověčenství stává se skutečným, svéprávným a svérázným, když jest v určité osobnosti. Přirozenost Boží jest však tak nekonečně dokonalá, tak nade všechno povýšená, tak neskonale rozumná a tudíž tak jedinečná, že jest sama sebou osobností. Božství jest Bůh a Bůh jest božství, jak prohlásil sněm *remešský*.

ε) Složení z *rodu* a *druhového rozdílu* jako na př. u člověka, který je složen ze živočišství a z rozumnosti, jest u Boha vyloučeno. Neboť Bůh není jedním ze mnoha téhož rodu, nýbrž tak jediný, že více bohů se přičí pojmu pravého Boha, a mimo to jest tak nekonečně dokonalý, že nemůže býti druhovým rozdílem blíže určen a zdokonalen.

Bůh jsa naprosto jednoduchý jest naprosto neviditelný. Kterak tedy vykládati ona místa Písma, kde se Bůh lidem zjevil, takže ho viděli, slova jeho slyšeli a pod.? Boha ve vlastní podobě nikdo neviděl aniž může viděti. Byly to pouze symboly (náznaky), jimiž Bůh svou milostiplnou přítomnost oznamoval. V theofaniích, kde Bůh mluvil, požíval pokrmu, nezpůsobil konů životních, nýbrž způsobil účinky na tvorech jako hlasem ve sluchu, ohněm ve zraku nebo skrze anděla, jenž se ve viditelné podobě zjevil a osobu Boží představoval (srov. sv. Augustina Ser. 6, 1).

ε) Proti jednoduchosti a samostatné osobnosti Boží jest přímo namířen *monismus pantheistický*, který Boha nerozlišuje od světa podstatně, nýbrž tvrdí, že podstata Boží a podstata světa jest jedna a táž. Pantheismus v každé formě, buď že svět jest *výronem* z podstaty Boží (*emanacianismus*), nebo že Bůh jakožto *duše světa* přebývá v látce a hmotě a věci ve světě jsou *projevy této světoduše* (*fenomenalismus*), nebo posléze že Bůh jest pouhá neurčitá snaha, čirá idea, která se snaží *uskutečniti vývojem světa*,

odporují *rozumu i zkušenosti* a byly *sněmem vatikánským* zavrženy (sess. III. can. 3. 4; *Denz.* 1803. 1804).

a) Věci na světě, jež jsou konečné, pomíjející a nahodilé nemohou býti výronem ani projevem podstaty Boží nekonečné, věčné a naprosto nutné. Kdyby věci na světě byly výronem z Boží podstaty, byly by první bytosti nejdokonalejší. Ale právě vývoj, který se v pantheismu tolik zdůrazňuje, se děje od nedokonalého k dokonalejšímu. Ale ani základ světa, Bůh nekonečný, věčný a nutný nemohl vzniknouti z věcí časných a konečných. Z nevědomého nemohlo povstati vědomé a rozumné.

β, *Ze zkušenosti víme*, že věci na světě nejsou jedné a téže podstaty. Jednotlivá tělesa různí se od sebe v řiši neústrojně a tím více v řiši ústrojně, kde se různí bylina od byliny, zvíře od zvířete, člověk od člověka. Ve přírodě se uplatňuje zákon *individuality* a všechno postupuje individualně, všechno existuje pro sebe. Každý z nás jest *bytost sebevědomá a samostatná*. Ve přírodě živé není neživé, nevědomé není vědomé a duch není hmota. Naše vědomí nemůže popřítí slabostí a nedokonalostí ani naší závislosti na bytosti vyšší. Pantheismem nelze vysvětliti ani *řádu fysického* a jeho zákonů a účelnosti ani *řádu mravního*: svědomí, svobody vůle, rozdílu mezi dobrým a zlým.

§ 19. O nezměnitelnosti Boží.

Literatura. Sv. Tomáš Akv. S. th. 1 q. 9. *Petavius* III. 1—6. *Lessius*, De perfectionibus divinis III. 1—4. *Janssens*, De Deo uno I. 399 a násl. *Pohle* I.^o 162 a násl. *Bartmann* I.^o 123. *Specht* I. 60. *Heinrich* III. 461. *Žák* I. 441 a násl. *Kordač* v Bohovědném slovníku pod h. „Bůh“ a j.

Změna jest přechod z jednoho stavu do druhého na př. z trpnosti, potenciality k činnosti. Změna jest buď *podstatná* (*mutatio substantialis*), týká-li se přechod podstaty věci, jako když člověk umře, změní se podstatně, nebo jest *změna pří-padečná* (*m. accidentalis*), změní-li se pouze v něčem pří-padečném, jako na př. má-li člověk dnes jiné myšlenky a jiné city nežli je měl včera. Změna, která se netýká věci samé, poněvadž jiná věc se má k prvé věci jinak než dosud, jako když ten, kdo seděl dosud po mé pravici, zasedl si po mé levici, není změnou skutečnou a proto se nazývá *změna vnější* (*mutatio extrinseca*).

Věta: Bůh jest naprosto nezměnitelný. De fide.
1. *Výklad.*

Bůh nejen se nemění ani v podstatě a vlastnostech ani v úradcích ani v poznání ani ve vůli, nýbrž jest nad každou změnu povýšen nebo jest naprosto nezměnitelný.

Sněm nicejský zavrhl blud *ariánů* „Filium Dei esse convertibilem et demutabilem“ (*Denz.* 54); 4. *sněm lateránský*

prohlásil, že Bůh jest nezměnitelný (*Denz. 428*) a sněm vatikánský dí o Bohu *incommutabilis substantia spiritualis* (*Denz. 1782*).

2. Důkaz.

a) *Písmo sv.* líčí nezměnitelnost Boží takto: „Nejprve založils, Pane, zemi a dílem rukou tvých jsou nebesa. Ona pomínou, ty však potrváš; a všechna zvětšejí jako roucho. Střídáš je jako šat i střídají se; ty však jsi vždy týž a tvá léta jsou bez konce“ (*Žl. 101, 26. 27. 28*). S Boží věčností maluje žalmista jeho nezměnitelnost. Nebesa i země, tedy veškero tvorstvo stárne a umírá. Zejména rostlinstvo a zvířena je roucho, kterým Bůh pokrývá povrch země, která však sestárne a zmizí a zmizelo by na dobro, kdyby Bůh zase kobercem nových rodů zemi nepřikrýval (*Hejčl II. 344*). Kdežto tedy všechno stárne a se mění, zůstává Bůh beze všeliké změny. Jest tak povznesen nad každou změnu, že „v Bohu není proměny ani z obratu zastínění“ (*Jak. 1, 17*). U Boha jest vyloučena i každá změna v úradcích: „Úradek Páně však zůstává na věky“ (*Žl. 32, 11*). *Sv. Pavel* rovněž mluví o nezměnitelnosti Božího úradku (*Žid. 6, 17*). Nezměnitelnost Boží má základ v jeho aseitě, že jest sám sebou Jsoucí: „Já (jsem) Hospodin (Jahve) a nezměním se“ (*Mal. 3, 6*).

b) *Otcové* majíce na zřeteli tak jasné biblické texty nezměnitelnosti Boží nejen učili, nýbrž jí též proti *gnostické emanaci* a *proti aridním* hájili. *Tertullian* prohlašuje: Že Bůh jest nezměnitelný a nepřetvořitelný, dlužno právě tak věřití jako že je věčný“ (*Adv. Prax. 27*). *Origenes* praví, že „jest to nauka víry nejen křesťanů nýbrž i židů, že Bůh jest beze všeliké změny a střídání“ (*C. Cels. I, 21*). Taková místa v Písmě, že Bůh se hněval, že se mu szelelo, že učinil člověka, že litoval vykládali *Otcové* jako *anthropopatismy*. V Bohu takových hnutí mysli není, ale Písmo je mu přikládá, aby vypravovalo názorně a nám srozumitelně (*sv. Jeronym* *In Ps. 45*). *Sv. Augustin* Moudr. 7, 34: „Neboť nade všecky věci hbité hbitější jest moudrost, proniká všecko pro svou čilost“ vykládá tak, že hbitost a čilost není změna, nýbrž hbitost a čilost spojená s nezměnitelností. „Novit Deus quiescens agere et agens quiescere“ (*De civit. Dei 12, 7*). Bůh ač je nezměnitelný není nečinný; ba naopak je sama, čirá, největší činnost tak dokonalá, že se již nemůže zvýšiti na rozdíl od lidské činnosti, jež jsouc nedokonalá se ustavičně mění.

Důvody pro nezměnitelnost Boží tkvějí, jak již *Otcové* ukazovali, v *jiných vlastnostech Božích*, hlavně v tom, že Bůh jest sám od sebe a ze sebe, že jest nekonečně dokonalý a na-prosto jednoduchý.

α) U Boha bytosti samé od sebe a ze sebe jest všeliký vývoj vyloučen, poněvadž Bůh má bytí v celém obsahu. Každá změna v lepší i v horší jest nemožná u nekonečně dokonalého. Změna předpokládá složení z částí, protože věc proměnlivá po jedné stránce se změní a po druhé zůstává táž. U Boha naprosto jednoduchého jest to nemožno. *Sv. Augustin* odvádí nezměnitelnost Boží z jeho vlastního jména: „Esse nomen est incommutabilitatis. Omnia enim quae mutantur desinunt esse, quod erant et incipiunt esse, quod non erant. Quid est ergo: Sum, qui sum nisi aeternus sum? Quid est: Ego sum nisi mutari non possum“ *) (*Serm. 7, 7*). *Dle sv. Ambrože* proměnlivost se přičí pojmu pravého Boha. Arius praví, že Syn Boží jest proměnlivý; kterak tedy jest Bůh, je-li proměnlivý, když sám řekl: „Já jsem, já jsem a neměním se.“ (*De fide 1, 9*). *Sv. Fulgentius* odvádí nezměnitelnost Boží z jeho nekonečné dokonalosti: „Bůh ani nemá, v čem by prospíval k lepšímu nebo klesal v horší. Nic mu neschází, protože jest v něm všechno“ (*Ep. ad Theod. Senat. 4, 4*).

β) K naprosté neproměnlivosti Boží vede známý důkaz *Aristotelův z pohybu* nebo ze změny všech stvořených věcí. Kdežto tyto jsou v ustavičném pohybu, podléhají neustálým změnám, jest původce všech těchto změn prvý hýbatel (*Motor immobilis ἐκκινεῖτον ἀκίνητος*) bez jakékoliv změny. „Immotus manens dat cuncta moveri,“ dí krásně *Boethius*. Jsa stále nepohnutý uvádí všechno v pohyb. (*Viz sv. Augustina, Vyznání 1, 6*).

γ) Nezměnitelnost Boží jest vlastnost jediného Boha a naprosto nesdělitelná. Veškero tvorstvo se ustavičně mění, stárne právě proto, že bylo stvořeno od Boha a tak začalo býti. Bůh však jsa vždy od věčnosti, zůstává beze změny: „Omnia, quae Deus fecit, quia ex nihilo sunt, mutabilia sunt,“ dí *sv. Augustin*. Všechno, co Bůh stvořil, protože z ničeho, jest proměnlivé. (*De natura boni c. 1*). „Změna jest napodobením smrti,“ jak právem dí *sv. Bernard*. (*Ser. 80 in Cant.*)

α) Bůh přesto, že se stal v čase *Stvořitelem*, kterým nebyl od věčnosti, se nezměnil. Ustanovil věčným konem své vůle, co a kdy vykoná; ustanovil od věčnosti, že stvoří svět v určitý okamžik. Když pak tento okamžik nastal, stvořil svět a zároveň s ním čas. *Změna stala se mimo Boha*, ježto vznikl svět a tím nastal uový vztah světa k Bohu. Na venek

*) Býtí jest jméno nezměnitelnosti. Všechno totiž, co se mění, přestává býti, čím bylo a začne býti, čím nebylo. Co jest tedy: „Jsem, který jsem nežli jsem věčný? Já jsem nežli nemohu se změnit.“

jest Bůh činný zcela svobodně a není proč by to, co ve příčině světa od věčnosti svou vůlí ustanovil, nemohl vykonati v čase. Jako stvoření tak každý skutek Boží nový jest účinkem věčného úradku Božího a není k němu potřeby nového úradku Božího. Tak ani vykoupením se nezměnil Bůh, nýbrž lidstvo, jež bylo od Boha hříchem odvráceno, s Bohem se smířilo a svůj mravní vztah k Bohu změnilo: „Opera mutans non consilia,“ dí *sv. Augustin.* (Vyznání 1, 4). Mění díla nikoli úradky.

a) Bůh se ani nemění, *trestá-li hříšníky a odpouští-li* kajícímu hříšníku. Člověk se mění, když se k Bohu obrátí a svůj mravní poměr k Bohu upraví. Bůh touž nezměnitelnou vůlí miluje dobré a nenávidí zlé. Podle toho, zda je člověk dobrý, vidí v Bohu nevystihlou lásku; je-li člověk zlý, vidí v Bohu trestajícího soudce. Podobně totéž slunce rozpouští vosk a vysušuje hlínu; totéž světlo jest pro zdravé oči příjemné, ale pro zanícené oči jest obtížné. Účinky Boží ve přirozeném i nadpřirozeném řádě mají původ v jediném věčném konu Božím, v poznání a vůli a jsou pouze časné výsledky tohoto konu. Bůh vykoná v čase v určitých okamžicích, na čem se od věčnosti ustanovil a nepotřebuje k tomu nového konu své vůle: „Potest Deus ad opus novum non novum sed sempiternum adhibere consilium,“ praví duchaplně *sv. Augustin* (De civit. Dei 12, 17). K novému dílu může Bůh použití úradku nikoli nového nýbrž odvěkého.

β) Nám je *velmi obtížno* si to srovnati, kterak Bůh, ač koná nové skutky zcela svobodně, nepotřebuje k tomu nového rozhodnutí, nýbrž jest činný odvěkým konem své vůle? Tato nesnáze vzniká hlavně odtud, že svobodnou činnost Boží na venek posuzujeme podle měřítka lidského. Svoboda vůle Boží nezáleží jako naše svoboda v tom, že může konati nebo nekonati, býti v nerozhodnosti (indifferenci) vůči konu, nýbrž v tom, že jediný odvěký kon božské vůle, jenž jest vlastně sama božská bytnost, může se obrátiti na ten anebo na onen předmět. Kdežto naše vůle projevuje svobodu tím, že jest vnitřně nerozhodna, že může chtíti ale ještě nechce, u Boha vnitřní nerozhodnosti ke konu není. Tu jest čirý božský kon sám v sobě věčně nutný, kterým se Bůh může obrátiti ke mnoha ano k nesčíselným věcem zároveň, aby nejsou-li, vznikly, a jsou-li, trvaly.

§ 20. O věčnosti Boží.

Literatura. *Sv. Tomáš Akv.* S. th. 1, q. 10. *Lessius*, De perfect. divinis lib. IV. *Petavius*, De Deo III. 3—6. *Franzelin*, De Deo uno th. 31—32. *Specht* I. 64 a násl. *Pohle*, I.^o 166. *Bartmann*, I.³ 126. *Van Noort*, Tract. de Deo uno. *Žák* I. 444.

Věčné, věčnost, aeternum, saeculum, aevum, αἰών, αἰώνιον v širším smyslu značí velmi dlouhé trvání, jež má začátek i konec a potom trvání, jež se začalo, ale nemá konce na př. věčná blaženost vyvolených.

1. *Věčnost v přesném smyslu*, jaká přísluší jedině Bohu, značí bytí a život vždy trvajícím a stále týž nebo trvání bez začátku, bez konce a stále totéž. U věčnosti není mezi ani

začátku ani konce ani postupu okamžiků jednoho za druhým. Věčnost právě tím, že v ní není změny, postupu okamžiků, že jest neomezené a nepohnuté trvání, různí se podstatně od času. Věčnost jest ustavičné nyní, čas jest plynoucí nyní; věčnost je nyní neomezené, čas jest omezen začátkem a koncem; věčnost je nedílná, zároveň celá a nedá se měrou časovou určití, čas, byť trval sebe déle, je vždy konečný.

Boethius vyměřuje věčnost Boží takto: „*Věčnost jest neomezená držba života celá zároveň a dokonalá.*“ Věčnost jest neomezená, protože nemá ani začátku ani konce; jest držba života celá zároveň, protože Bůh má jistě a bezpečně nejen svou bytnost a činnost, nýbrž celý, plný život, celou blaženost nikoli posloupně a po částech, nýbrž vždy a v každém okamžiku nerozdělenou a zároveň plnou.

Věta: Bůh jest věčný. De fide.

Věčnost Boží je *článek víry*, jak výslovně se praví ve *věrovyznání atanášském* (Denz. 39) a ve věroučných prohlášeních *4. sněmu lateránského a vatikánského*.

2. *Důkaz.*

a) Ježto věčnost plyne z aseity a nezměnitelnosti Boží, platí též pro věčnost výroky Písma již svrchu uvedené. Bůh nemá začátku, nevznikl jako všechno ostatní: „Pevně stojí trůn tvůj od počátku . . . od věčnosti jsi ty“ (Žl. 92, 37). „Prve nežli hory se narodily, prve než počala země a svět co plodit, od věků do věků ty, Bože jsi“. (Žl. 89, 2.) „Nejprv založils, Pane, zemi a dílem rukou tvých jsou nebesa . . . Ona pominou, ty však potrváš . . . Ty však jsi týž a tvá léta jsou bez konce.“ (Žl. 101, 26.) „Kdo to učinil volaje rody od počátku? Já Hospodin první a poslední; já jsem“ (Is. 41, 4; srov. Zjev. 1, 8.) Život Boží nepodléhá změnám a proto se nedá ani největšími mírami časovými měřiti: „Ano, tisíc let je před zrakem tvým jako včerejší den, který prchl, jako doba noční hlídky.“ (Žl. 89, 4.) „Bůh jest věčných věků“ (Tob. 13. 12), jest „věčný král“ (tmt. 13, 6.)

Kristus Fán dí o svém Otci: „Otec má život sám v sobě“ (Jan 5, 26) a o sobě dí, že měl u Otce slávu, prve než svět byl, že prve než byl Abraham, on jest. (Jan 17, 5; 8, 58.) *Sv. Pavel* nazývá Boha „král věků“ (Tim. 1, 17), Bůh jest oproti člověku neporušitelný (Řím. 1, 23). *Sv. Petr* podobně

jako žalmista dí: „Jeden den u Pána jest jako tisíc roků a tisíc roků jako den jeden“ (2 Pet. 3. 8).

b) *Otcove. Athenagoras* dí: „Dokazujeme, že božská bytost jest nestvořená, že jest věčná a pouze myslí a rozumem poznatelná, kdežto hmota jest stvořená a porušitelná“ (Legat. 4). *Sv. Augustín* na hořejší slova (Žl. 101, 26) navazuje takto: „Léta Boží jsou Boží věčnost; věčnost Boží jest Boží podstata, v níž není nic proměnlivého. Tam není žádné minulosti, jako by to již nebylo ani budoucnosti, jako by to ještě nebylo; tam není než jest přítomnosti“ (In Ps. 101 Enar. 2, 10). *Sv. Řehoř Nys.* dí: „Bůh i vždy byl i jest i bude nebo přesněji vždycky jest. Bylo a bude našeho času jsou výkrojky plynoucí podstaty; on však jest vždycky“ (Orat. 38, 7).

c) *Důvody rozumové* čerpáme z *aseity Boží*, že Bůh máje důvod své jsoucnosti v sobě, musí býti vždy; dále z jednoduchosti a nezměnitelnosti Boží. Naprosto nezměnitelný nemůže přecházeti ze stavu do stavu, aniž může život svůj prožívat i po částech. Kdežto změna a postup jest podstatná a nejvlastnější známka času a tudíž veškerého tvorstva, jest Bůh, jehož podstata jest věčnost, neomezený a neustále trvající život.

d) Mezi časem a věčností, které se od sebe různí jako tvor a Stvořitel, jest *jakási obdoba*. Trvání, jež jest v čase omezené a střídavé, jest měrou co nejvyšší obsaženo u věčnosti. Bůh stvořil čas spolu se světem, takže svět se svými změnami a střídáním trvá v čase, avšak Bůh, prvá příčina všeho, ustavičně jsoucí, jest povznesen nad střídání a postup časů i věků, jest král věků.

Tvorové trvají zároveň s *věčností Boží* a to s celou, protože jest celá zároveň a nedílná. Trvání tvorů jest v postupu a střídání času, Bůh jest vždy, aniž podléhá postupu a střídání času. Tvorové žijí v tom neb onom období, Bůh žije stále své věčné a plné nyní, v němž není žádného střídání. Tvorové nebyli a nejsou zároveň s tou neb onou věčností, nýbrž s jednou a touž věčností Boží, jež jest stále celá a nemá částí. Když tedy člověk žil 60 let, žil zároveň s věčností Boží celou, ale ovšem pouze 60 let.

e) *Věk, věkovitost, aevum aeviternitas* přikládají bohoslovci těm duchovým bytostem, které se nemění co do podstaty, nýbrž pouze případečně v konech poznání a vůle, jako andělé a duše vyvolených. Tyto bytosti nejsou ponořeny do proudění časového, ale Bůh by je do něho mohl ponořit. Věk, aevum, liší se jak od času tak od věčnosti. S věčností

má aevum společné, že v nich asi není postupu a střídání, ale různí se od věčnosti, poněvadž má začátek; s časem má aevum společné, že začal, ale různí se od času, že již postupu času nepodléhá. O věku tvrdí *sv. Tomáš*, že v něm není postupu času a že jest pouze jediný věk. *Sv. Bonaventura* však uznává i v aevu postup času a mnoho věků.

§ 21. O nesmírnosti a všudypřítomnosti Boží.

Literatura. *Sv. Tomáš Akv.* S. th. 1 q. 8; C. Gent. 3, 68. *Lessius*, De perfect. divinis II. 1—4. *Petavius*, De Deo III. 7—10, *Franzelin*, De Deo uno th. 33 a násl. *Specht* I. 65 a násl. *Pohle* I.^o 170 a násl. *Bartmann* I.^o 128. *Chr. Pesch*, Praelect. dogm. II.^o 90. *Zák*, I. 447 a j.

Věta: Bůh jest nesmírný a všudypřítomný.
De fide.

1. Výklad.

Nesmírnost Boží jest vyslovena u věrovyznání *atanášském* a ve prohlášeních sněmů *4. lateránského a vatikánského*.

Jako u věčném životě Božím se nestřídá jeden okamžik za druhým, není tam ani dříve ani později, tak není pro podstatu Boží žádných místních mezi ani prostorových rozměrů: výšky, šířky, délky. Bůh naplňuje svou podstatou všeliký prostor, ale sám nemůže býti žádným prostorem omezen. Ježto sám všeliký prostor proniká, aniž jím může býti omezen nebo obsáhnut, nazývá se *nesmírný nebo nadprostorový*.

a) Jako čas a jeho míry jsou tam, kde se okamžiky střídají, tak jest prostor tam, kde jsou proměnlivé věci se svými částmi rozloženy. Rozlohu vyjadřujeme třemi rozměry: výškou, šířkou a délkou. Tu část prostoru, kde jest věc rozložena, nazýváme *místem*. V prostoru jsou *hmotné věci* umístěny nebo přítomny *opisně (circumscriptive)*, když celé zaujímají celé místo, takže jednotlivé části přilehají k jednotlivým částem zabraného místa. *Duchově bytosti* jako na př. naše duše jsou přítomny *určovačně (definitive)*, když jsou celou podstatou v celém místě a zároveň celé v každé části dotyčného místa. Bůh, bytost číře duchová nemůže býti přítomen opisně jako tělesa, ale nemůže býti přítomen ani určovačně. Bůh, jenž je tvůrčí příčina jak času tak prostoru, nemůže býti ani jedním ani druhým omezen nebo měřen. Bůh jest co nejdokonaleji přítomen všude, takže *všechnen prostor a všechna místa, jež jsou*

nebo vzniknou, svou bytností nezbytně proniká a naplňuje, aniž může býti prostorem nebo místem omezen a určen.

Tuto vlastnost Boží nazýváme *nesmírnost Boží* a přísluší *jedině Bohu* následkem jeho podstaty, jež musí býti všude. Z této nesmírnosti Boží plyne ohledem na celý vesmír a veškeren prostor Boží *všudypřítomnost*. *Bůh jest svou bytností všude, kde je prostor a věci v něm přítomné tak, že všechno proniká a naplňuje.* Bůh byl by nesmírný, i kdyby nebylo vesmíru a prostoru; všudypřítomný jest ovšem se zřetelem na stvořený vesmír a prostor.

b) Bohoslovci vyměřili všudypřítomnost Boží přesněji tak, že Bůh jest všude nejen *svou činností (per potentiam)* a *svým poznáním (per scientiam)*, nýbrž svou *podstatou nebo bytností (per essentiam)*. K tomuto přesnějšímu výměru přiměl bohoslovce bludný názor *sociniánů* a některých kalvínů, jako by Bůh byl všude pouze svou mocí a činností. Na tom, že Bůh jest ve všech věcech svou podstatou, zakládá se jeho přítomnost, že jest všude svou *mocí a poznáním*. Bůh, pouhý duch jest svou podstatou všude takže všechno zachovává, poznává a řídí. Podstata Boží je všude přítomna, jest ve všem jako příčina všeho bytí, jež stvořila a zachovává a řídí (*sv. Tomáš Akv. S. th. 1 q. 8 ar. 3 ad 1.*)

2. *Důkaz.*

a) Písmo sv. zdůrazňuje především všudypřítomnost, aby vzbudilo úctu a posvátnou bázeň před Bohem a posilovalo důvěru v něho; ale ukazuje a líčí též Boží:

a) nesmírnost: „O Israeli, jak veliký jest dům Boží a jak velmi veliké jest místo vladařství jeho! Veliké jest, a nemá konce, vysoké a nesmírné“ (Bar. 3, 24. 25). „Smíme se tedy domnívati, že v pravdě Bůh sídlí na zemi? Nebo nemůže-li nebe a nebesa nebes tebe obsáhnouti, čím méně dům tento, který jsem tobě vystavěl“ (3 Král. 8, 27). „Domníváš se, že vystihneš šlépěje Boží, dokonale Všemohoucího že vyzkoumáš? Vyšší nežli nebe jest; co tedy zmůžeš? Hlubší než peklo; odkud ho tedy znát můžeš? Chceš-li jej měřit, je delší nežli země; do šířky pak větší nežli moře“ (Job. 11, 7—10). „Nebe jest stolice má, země pak podnož nohou mých; který jest dům, ježž mi vzděláte?“ (Is. 66, 1). Bůh jest tedy tak nesmírný, že jest povznesen nade všeliký prostor a jeho rozměry a nemůže býti ani největšími mírami prostorovými měřen.

β) Všudypřítomnost líčí Písmo sv. velmi názorně: „Zdaliž jsem já Bůh (jen) z blízka, dí Hospodin a ne Bůh z daleka? Zdaliž se nekryje muž ve skrýších a já ho neuzřím, dí

Hospodin? Zdaliž nebe i zemi já nenaplňuji?“ (Jer. 22, 23). „Kam mohu zajít před duchem tvým, nebo kam utéci před tvou tvář? Kdybych na nebe vstoupil, jsi tam ty; jestli si do pekel lehnu, hle tys tu. Vezmu-li si křídla zory a spustím se v dál-
ných končinách moře: i tam bude ruka tvá mně v patách a tvá pravice uchopí mne“ (Žl. 138, 7.—10).

γ) *Kristus Pán* opakuje hořejší výrok *Isaidšův*: „Nebe jest trůnem Božím a země jest podnoží nohou jeho“ (Mat. 5, 34) a prohlašuje, že vnější bohopocta není vázána na jedno místo (Jan 4, 24). *Sv. Pavel kázal v Athénách*: „Bůh jsa pánem nebe i země nebydlí ve chrámech rukou udělaných... není daleko od jednoho každého z nás; neboť v něm žijeme a se hýbáme i trváme“ (Sk. ap. 17, 24—28). „A není žádného tvora neviditelného před ním, ale všechno jest holé a otevřeno před očima jeho, před nímž nám bude činiti počet“ (Žid. 4, 13).

3. *Otcové* uči oběma vlastnostem Božím jednak tím, že biblické výroky uvádějí a vykládají a jednak, že se snaží znázorniti případnými obrazy všudypřítomnost.

α) Přirovnávají ji ke přítomnosti duše lidské, která jest celou podstatou v celém těle a v každé části těla, je oproniká a oživuje; dále užívají jako podobenství moře, jež vodou obtéká a proniká houby na dně mořském rostoucí; přirovnávají všudypřítomnost ke světlu a vzduchu, jež celý prostor pronikají a naplňují.

β) *Otcové* na důkaz, že Bůh není omezen prostorem, zdůrazňují, že *před stvořením světa*, kdy ještě *nebylo prostoru*, byl si Bůh sám prostorem, místem a světem. Tak *Tertullian* dí: „Ante omnia erat Deus solus; ipse sibi et mundus et locus et omnia“*) (Adv. Prax.; srv. *Theofila Antioch.* Ad Autolyc. 2, 1). *Sv. Augustin* na všetečnou otázku, kde Bůh přebýval prve než stvořil svět, odpovídá: „Bůh v sobě přebýval, u sebe přebýval a v sobě jest Bůh“ (In Psl. 122 č. 4). Týž Otec nejen duchaplnými obrazy všudypřítomnost Boží znázorňoval, nýbrž i proti hrubé představě, jako by Bůh byl rozložen ve světovém prostoru z polovice na nebi a z polovice na zemi, praví: „Bůh jest pouze v nebi celý a pouze na zemi celý a v nebi i na zemi celý není žádným místem obsáhnut, nýbrž jest sám v sobě všude celý“ (Ep. 187, 1, 4).

c) *Rozum lidský* uznává všudypřítomnost za nutnou vlastnost Boží odtud, že Bůh nekonečně dokonalý a prvá příčina všeho musí býti přítomen všem věcem, aby jejich bytí udržoval. Protože činnost a poznání Boží není vlastně než bytnost Boží, musí býti všude svou bytností.

*) Především byl Bůh jediný; sám byl sobě i světem i místem a vším.

d) Ač Bůh jest všude ve všech věcech svou podstatou, aby jejich bytí udržoval, přece nepůsobí všude stejně. Jinak jest Bůh činný v živých bytostech, jinak v rozumných, jinak v řádě přirozeném a jinak v řádě nadpřirozeném. Kde tedy Bůh jest činný zvláštním způsobem, tam je též *obzvláště* přítomen. Kde tak působiti začne, říkáme, že tam přichází; kde tak působiti přestane, říkáme, že odtud odchází. Obzvláštním způsobem jest Bůh *v té duši*, kde přebývá *svou milostí*, tak že se dává duši dokonaleji poznati a vroucněji milovati; obzvláštním způsobem jest Bůh přítomen *v nebi*, kde vyvoleným dává přímo na sebe patřiti a je nevýslovnou blažeností odměňuje. Zcela jedinečným způsobem jest přítomen Syn Boží v lidské přirozenosti, kterou si podstatně a nerozlučně osvojil a ji zachovává a řídí. Zcela zvláštní jest přítomnost Ježíše Krista v eucharistii, kde pod způsoby chleba a vína v pravdě a skutečně přebývá se svým tělem, s krví i s duší i se svým božstvím, tedy celý.

Druhý oddíl.

O vlastnostech Boží činnosti.

Činnost věci jest vždy úměrná s její bytností a proto také s její přirozeností, jež není než bytnost, pokud si tuto bytnost myslíme činnou. Jakou má která věc bytnost, takovou má přirozenost a činnost. Poněvadž má člověk jinou bytnost nežli zvíře a nežli rostlina, má též činnosti, kterých není ani u rostliny ani u zvířete. Jsou to především činnosti *rozumu a vůle*.

Bůh, jenž má nejdokonalejší bytnost, jest také *nejdokonalejším způsobem činný*. Činnost Boží jest dvojí: *vnitřní (immanens)*, kterou sám sebe poznává a chce nebo miluje a *zevnější (transiens)*, kterou svět stvořil, jej zachovává a řídí. O *poznání a vůli Boží*, jež jsou dle našeho pomyslu principy vnitřních konů, bude pojednáváno v následujících člancích. Protože *moc Boží* se nám jeví býti principem, základem, kterým Bůh svou činnost na venek provádí a to uskutečňuje, na čem se podle svého poznání a své vůle ustanovil, bude na konec i o moci Boží učiněna zmínka.

Poučky o poznání, vůli a moci Boží mají *veliký význam*. Pomocí těchto pouček prohloubí se znalost Boží bytnosti a zároveň se osvětlí díla Boží: stvoření, vykoupení a dokonání, jež Bůh pro naši spásu vykonal a vykoná. Proto i v knihách o řečených dílech Božích třeba míti zřetel na poučky o poznání a vůli, které podávají směrnice Boží činnosti na venek. Řečené poučky jsou nadmíru důležité i *pro náboženský život*, protože se nám v nich Bůh představuje jakožto *nejdokonalejší osobnost*, která nás zná, nás miluje, nad námi se smilovává a chce úsilovně, abychom se s ní poznáním, láskou, milostí a u věčné blaženosti spojili. Tím *jest náš styk s osobním Bohem*, jež máme poznávati, nade všechno milovati a vroucně oslavovati, umožněn a přikázán. Lidské touze po důvěrném styku s Bohem vyhovují tyto pravdy o Bohu, jenž nás co nejdokonaleji zná a nás miluje

mnohem více než ony, které nám Boha líčí v nekonečné dokonalosti a neskonale velebnosti (*Bartmann* I.³ 132).

Poznání a chtění jsou projevy *života*. U Boha, čiře duchové osobnosti záleží *všecek život* právě v těchto činnostech: rozumu a vůle. Život jest tím dokonalejší, čím méně závisí na vnějších činitelích a okolnostech, čím dokonaleji ovládá hmotu a čím širší jest obor jeho činnosti.

Bůh jest živý, život sám a život nejdokonalejší.

Sněm vatikánský (sess. III., cap. 1.) praví: „*Deus vivus*“ a opakuje pouze, co již dřívější sněmy prohlásily.

Důkaz.

Písmo sv. přikládá Bohu život co nejčastěji. *Bůh živý* jest výraz, jehož užívá *Písmo sv.* výlučně o Bohu pravém oproti bohům falešným. Bůh sám v *Písmě* užívá slavnostní formule: „*Živ jsem já,*“ aby jí potvrdil jak svá zaslíbení, tak své hrozby. Bůh jest *život*, *žije od věků do věků, má život sám v sobě a od sebe, jest sám všechen život* a jest *původce a pramen všelikého života* (Dt. 32, 40; Sir. 18, 1; Mat. 16, 16; Jan 5, 16; 14, 6; Sk. ap. 17, 25; Žid. 10, 3).

Život Boží jest co nejdokonalejší, protože jest naprosto vnitřní, nezávisí na vnějších činitelích a okolnostech, jest božská bytnost sama a proto tak nekonečný jako bytnost Boží sama. Poznání a chtění nepřecházejí u Boha z klidu v činnost ani nepostupují od jednoho předmětu ke druhému, nýbrž jsou pouhá činnost, plný vlastní a samostatný život.

Sv. Řehoř Nys. nazývá život Boží *αὐτο ζωή*, sám život a *sv. Cyril Alex.* *ζωὴ κατὰ φύσιν* život podstatný.

Podle *sv. Tomáše Akv.* jest *Bůh maxime vivens, obtinet summum gradum vitae* (S. th. 1, q., 18. art. 3). U Boha není základ života různý od jeho bytnosti a ani úkony životní nejsou různé od jeho bytnosti, takže jeho život jest celý zároveň, plný, nejdokonalejší a nejvyšší. *Deus est vita vitarum, dī sv. Augustin* (Conf. 3, 6, 1) a jinde: „(Tibi) esse et vivere non aliud atque aliud est, quia summe esse et summe vivere idipsum est“ (tmt. 1, 6, 10). U Tebe není bytí a život něco různého, protože svrchované bytí a svrchovaný život jest totéž.

Nejdokonalejší život Boží záleží v tom, že Bůh všechno, co má v sobě pravdu, co nejjasněji a všestranně poznává a proto také všechno dobro svobodně chce.

Hlava prvá. O Božím poznání.

Literatura. Sv. Tomáš Akv. S. th. I q. 14. 15; C. Gent. I, 44—71; De verit. 2, 10 a násl. *Did. Ruiz*, De scientia, de ideis, de veritate et de vita Dei (Paris 1629). *Petavius*, De Deo IV. 1—2. *Franzelin* th. 40—46. *Janssens*, De Deo uno II. *Pohle* I.^o 146. *Bartmann* I.^o 133. *Specht* I. 69 a násl. *Diekamp*, Katholische Dogmatik I.^o 163 a násl. *Pesch*, II.^o 93 nn. *C. M. Schneider*, Das Wissen Gottes nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin (1884). *K. Kolb*, Menschliche Freiheit und göttliche Vorherwissen nach Augustin (1908).

Boží poznání jest právě tak nekonečně dokonalé jako Boží bytnost. Jest *nekonečně dokonalé* jak co do *vnitřní síly* čili intensity tak co do *předmětu* i co do *způsobu*, jakým se toto poznání děje.

§ 22. O nekonečně dokonalém poznání Božím.

1. *Věta*: Boží poznání jest nekonečně dokonalé. De fide.

Výklad.

Sněm vatikánský prohlásil proti *pantheistům*, kteří Boha pokládají za duši světa ve tvorech se rozvíjející a ve člověku se uvědomující, že „Bůh jest rozumem, vůlí a všelikou dokonalostí nekonečný.“ Deus est intellectus et voluntas omnique perfectione infinitus (*Denz.* 1782).

Důkaz.

a) *Písmo svaté* dosvědčuje tuto vlastnost Boží *nepřímo*, když často líčí, jak moudře a rozvážně Bůh všechno stvořil a zařídil, jak všechno svou prozřetelností zachovává a spravuje, lidstvo účelně k poslednímu cíli vede, a sám jest pramen veškerého poznání jak pro lidstvo vůbec tak pro proroky zvláště. *Přímo* zdůrazňuje Písmo sv. tuto dokonalost Boží na mnoha místech. „Jeť Bůh vševědoucí Hospodin (Vulg. scientiarum Dominus), jsou mu i myšlenky vyloženy“ (1 Král. 2, 3). *Žal-mista* velebí poznání Boží takto: „Pane zpytuješ a znáš mě... rozumíš mým myšlenkám z dálky... Všecky mé cesty jsou ti známy, nebo není na jazyku slova, o němž bys, Pane, nebyl věděl... Předivné je to, mně k nepochopení, vysoké příliš, mně nedostižné“ (Žl. 138, 1—6). „Oči Páně tisíckrát jasnější jsou nežli slunce, na všecky lidské cesty patří, i do hlubin

propastí i do srdcí lidských vidí do nejtajnějších záhybů. Jsoutě Pánu Bohu známy všechny věci, prve nežli byly stvořeny; tedy i po dokonání vidí všechny“ (*Sirach* 23, 28. 29). „Nebot Pán má všechny vědomosti a proniká příznaky budoucnosti; zvěstuje věci minulé i příští a odkrývá stopy věcí skrytých. Neujde mu žádná myšlenka a nemůže se ukrýti před ním žádné slovo“ (tmt. 42, 19. 20). *Prorok Isaidš* zdůrazňuje nekonečnou dokonalost Božího poznání takto: „Nejsou zajisté myšlení má myšlení vaše, ani cesty vaše cesty mé, praví Hospodin. Nebo jako povýšena jsou nebesa od země, tak povýšeny jsou cesty mé od cest vašich a myšlení má od myšlení vašich“ (Is. 55, 9. 10).

Sv. Pavel dí: „O hlubokosti bohatství a moudrosti i vědomosti Boží“ (Řím. 11, 33). „V Ježíši Kristu jsou všechny poklady moudrosti a vědomosti skryty.“ Podle *sv. Jana*: „Bůh jest větší nežli srdce naše a ví všechno“ (1 Jan 3, 20).

b) Otcové velebí Boží moudrost, jež se jeví v dílech Božích a v řádu světovém, obdivují se jeho prozřetelnosti a ukazují na jeho vševědoucnost. Přesvědčení, že Bůh jest vědoucí a vidoucí projevili *Otcové* i tak, že název *θεός* odváděli ze slovesa *θεῶσθαι* patřiti, viděti, což i *sv. Tomáš* učinil (C. Gent. 1, 44).

c). Rozumem lze nekonečné poznání Boží dokázatí odtud, že Bůh stvořiv bytosti rozumné a vybaviv je duševními schopnostmi nemůže sám vědění a poznání postrádati. Když Bůh *jest prvý původce* všelikého poznání, musí je míti sám ze sebe v míře nekonečné. Platí tu slova žalmistova: „Který zasadil ucho, ten že neslyší? A kdo utvořil oko, ten že nevidí? Ten, který člověka moudrosti vyučuje?“ (Žl. 93, 9. 10). Nekonečně dokonalé poznání Boží plyne dále z *nekonečné dokonalosti Boží*, která naprosto vylučuje, že by Bůh mohl nových poznatků nabývatí a své vědění rozšířiti.

Nekonečně dokonalé poznání Boží jest podle *sv. Tomáše Akv. důsledek bytnosti Boží, jež jest čiré duchová*. Nezávislost na hmotě jest důvodem pro poznávavost, takže bytost poznává potud a na tolik, na kolik jest nezávislá na hmotě. Protože Bůh jest svrchovaně duchový, jest též svrchovaně poznávavý (S. th. 1 q. 14 art. 1). Nekonečně dokonalé poznání Boží plyne posléze i odtud, že Bůh jako nejdokonalejší bytost musí poznávati svou *bytnost skrz naskrz* a to tím více, poněvadž u Boha naprosto jednoduchého *není poznání jiná věc nežli jeho*

bytnost, jak to již *sv. Augustin* duchaplně vyslovil: „V podivuhodné jednoduchosti oné podstaty není něčím jiným býti rozumným, něčím jiným býti, nýbrž býti rozumným jest totéž, co býti“ (De civit. Dei 11, 10). Bůh poznáváje svou bytnost musí též poznávati svou moc a tudíž i všechno, seč jest. Ježto moc Boží se vztahuje na všechno skutečné i možné, musí Bůh poznávati i všechno mimo sebe (S. th. 1 q. 14 ar. 5).

2. *Obzvláště Bůh* svým poznáním převyšuje veškero poznání bytostí stvořených proto, že *všechno proniká a vidí jediným konem*, který jest jeho *bytnost*.

a) Poznání Boží jest *podstatné (intellectio subsistens)*. Bůh poznává všechno, co má do sebe nějakou jestotu, svou bytností nebo podstatou.

U nás jest mohutnost poznávací něco jiného než vlastní poznání. Poznání vzniká z mohutnosti poznávací jako přípa-dečná vlastnost, připojí se k ní a tak ji zdokonaluje. Jeden kon poznávací u nás vznikne a druhý zmizí.

U Boha naprosto jednoduchého jest bytnost, rozum a kon poznávací jedno a totéž, takže Bůh poznává všechno jediným čirým konem, který nevychází z Boží podstaty, nýbrž jest bytnost Boží sama. *Písmo sv.* dí proto o Bohu: „*Já moudrosti*“ (Přisl. 8, 12). „Všech věcí umělkyně, moudrost poučila mne“ (Moud. 7, 21). „Moudrost jest výdech moci Boží a jest takorčka čistý výron slávy všemohoucího Boha (tmt. 7, 25). *Kristus Pán* praví o sobě: „*Já jsem pravda*“ (Jan 14, 6). *Sv. Irenej* dí se zřením na naprostou jednoduchost Boží, že Bůh jest všecek duch, . . . všecek rozum a všecek um“ (Proti kac. II., 13, 3). *Podle sv. Augustina* je: „Nosse et esse ibi (in Deo) unum est“ (De Trinit. 15, 14. 23.) Znáti a býti jest u Boha jedno. Jest tedy poznání Boží tak *věčné, jednoduché a nezměnitelné* jako podstata Boží.

b) Poznání Boží jest *naprosto nezávislé*.

Bůh poznáváje všechnu svou podstatu, poznává ve své podstatě a ze své podstaty, takže na ničem mimo sebe nezávisí. Věci stvořené, jež Bůh svým poznáním proniká, nejsou příčinou a důvodem tohoto poznání, nýbrž *předmětem a cílem*.

U nás vznikne poznání tak, že smyslový předmět pomocí smyslů a obrazivosti vnímáme a si vytvoříme *jeho ideální obraz (species intelligibilis)*, který náš rozum k poznání určuje čili determinuje. Závisí tedy naše poznání netoliko na rozumu,

nýbrž i na vnějším předmětu, na smyslech a na obrazivosti. U Boha tomu tak není; neboť na Boha nemůže nic vykonávat takový vliv a nic jej nemůže k poznání určit, ježto *Bůh všechno od věčnosti svým poznáním proniká a jest poznání samo sebou stále všeho* přítomného, minulého i budoucího. Bůh zná všechny věci, prve než začaly existovati, ve své podstatě, která jest *vzornou a účinnou příčinou všech věcí*. Bůh poznává svou podstatu vystižně a veskrze, poznává, *jakým a kolikerým způsobem může býti na venek napodobena*, a tak poznává vzorné ideje, podle kterých mohou býti věci uskutečněny. „Jsoutě Pánu Bohu známy všechny věci, prve než byly stvořeny a po dokonání vidí všechny“ (Sir. 23, 29). „Onť jest ten, který učinil zemi mocí svou, připravil okresek moudrostí svou a opatrností roztáhl nebesa“ (Jerem. 10, 12). Když pak stvořené věci již existují, vidí je Bůh přímo, ale ony nejsou poznání Božího příčinou, nýbrž Boží poznání jest důvod a základ věcí mimo Boha. „Všechny své tvory duchové i hmotné nezná proto, že jsou, nýbrž proto jsou, že je zná; neboť nemohl neznati, co chtěl stvořiti“ dí *sv. Augustín* (De Trinit. 15, 13, 22). Bůh nekonečně dokonalý nemůže co do poznání záviseti na věcech mimo sebe, a obraz duchový o věcech nemůže býti různý od jeho podstaty, která naprosto jednoduchá vylučuje všeliké složení.

c) Poznání Boží jest *jediný, nedílný a věčný kon* nebo pohled, kterým Bůh všechno proniká.

Tato dokonalost Božího poznání plyne odtud, že jeho poznání je totožné s jeho bytností. Bůh neusuzuje ze zjevů na jejich příčiny, nepostupuje od jednoho poznatku ke druhému, nýbrž poznává všechno bez posloupnosti jediným čirým konem, kterým všechno přímo vidí a proniká. Není tedy u Boha možno, aby nabyt nových poznatků nebo je zapomněl, aby si vzpomínal, bádál a dohadoval, aby přecházel z nečinnosti v činnost anebo postupoval od jednoho konu ke druhému. *Písmo sv.* nazývá častěji toto poznání Boží *patření, nazírání na věci* (Gn. 1, 31; Sir. 23, 29; Mat. 6, 4; Žid. 4, 13).

d) *Boží poznání jest vystižné.*

Bůh poznává vystižně, takže všechno, pokud je poznatelné, vyčerpává. Nepoznává pouze účinků a příčin, nýbrž věci jak jsou samy o sobě. Jeho poznání jest naprosto jasné a podrobné, jisté, určité a neomylné. U Boha není víry, poněvadž

všechno vidí přímo; není omylu, neboť jest pravda sama; u Boha není pochybnosti ani pravděpodobnosti. „Bůh jest světlo a tmy v něm není žádné“ (1 Jan 1, 5).

e) Boží poznání jest *co do rozsahu nekonečné*; jest *všedoucnost*.

Bůh poznává všechno, co se dá poznati a poznává je na tolik, na kolik je poznatelné. „Hospodine, který všech věcí vědomost máš“ (Est. 14, 14). „Duch totiž všecko zpytuje, všecko i hlubokosti božské“ (1 Kor. 2, 10).

3. *Kterak se Boží poznání rozlišuje?*

Poznání Boží ačkoli jest jedno, jednoduché a nezměnitelné jako jeho bytnost, bohoslovci rozlišují se zřením *na předměty*, na které se poznání Boží vztahuje.

a) *Poznání Boží nutně (scientia necessaria) a volně (sc. libera)*. Nutně poznává Bůh sebe sama a vzorné ideje věcí ve své podstatě. Volně poznává Bůh to, co závisí na jeho svobodné vůli. To, že Bůh poznává sebe sama nutně, plyne z nutné existence Boží, a že poznává vzorné ideje věcí vysvítá odtud, že poznáváje svou bytnost vystižně, poznává v ní i všechny vzory, podle kterých mohou býti věci uskutečněny. Jako tedy Bůh poznává nutně sebe sama, tak poznává i všechno, co jest možné. Volně poznává Bůh všechny věci, jsou skutečné a to z toho důvodu, poněvadž jejich existenci chtěl a způsobil. Lze tedy přesněji první poznání nazvati *naprosto nutné* a druhé poznání *podmíněně nutné*.

b) *Poznání Boží theoretické (scientia speculativa) a praktické*, podle toho, zda jest věc pouze předmětem poznání nebo zároveň Boží činnosti. Bůh poznává sebe spekulativně, přesněji kontemplativně a spekulativně poznává i všechno možné, jež nebude nikdy uskutečněno. Praktické poznání přikládáme Bohu se zřetelem na ty vzorné ideje, které Bůh stvořením v čase uskutečnil (sv. Tomáš Akv., S. th. 1 q. 14 art. 16). Praktické poznání je dle našeho pomyslu takorč světlem, v jehož záři Bůh úradky své vůle vykonává a nazývá se *moudrost Boží* (srov. Žl. 123, 24; Moud. 7, 21; Jer. 10, 12).

c) *Poznání Boží schvalovací (scientia approbationis) a zavrhovací (reprobationis)* podle toho, zda se poznání Boží vztahuje na dobro nebo na zlo. Bůh poznává a schvaluje sebe náplň a pramen všeho dobra a dále všeliké dobro, jež se ve světě děje. „Viděl Bůh, co byl učinil, a bylo velmi dobré“

(Gn. 1, 31). Bůh poznává zlo, jež jako nedostatek je na dobrou, ale nechce a neschvaluje ho, nýbrž je zavrhuje a tak, jakoby je neznal. „Nikdy jsem vás neznal pachatelé nepravosti“ (Mat. 7, 23). V podobenství o desíti pannách odmítnul ženich pět panen pošetilých říka: „Neznám vás“ (Mat. 25, 12).

a) *Poznání Boží pouhé vědění (scientia purae intelligentiae) a přímé nazírání nebo patření (sc. visionis)*. Pouhé vědění má Bůh o možných věcech, jež se nikdy neuskuteční a zůstávají v oboru pouhé možnosti. Věci skutečně jsoucí, přítomné, minulé i budoucí poznává Bůh tak, že je přímo vidí a proniká. Protože Bůh nebyl uskutečněn jako věci stvořené, nýbrž je skutečnost sama a čirá, nazývá se sebepoznání Boží kontemplace.

Mezi obojí řečené poznání kladou *molinisté* podle vzoru *Ludvíka Moliny*, španělského jesuity († 1600) *střední poznání čili vědění (scientia media)*, jež jeho předchůdce *Fonseca* nazýval *scientia mixta*. Tímto poznáním zná Bůh určitě ty budoucí činy, které by se uskutečnily, kdyby se splnila podmínka, na které ony závisejí. Protože takové události mají do sebe více jistoty nežli pouhé možnosti, ale přece se nikdy nestanou skutečnými, rozlišují *molinisté* vědění, kterým Bůh tyto podmíněné budoucí události určitě předvídá (*conditionate futura, futuribilia*) od obojího hořejšího poznání a označují je zvláštním názvem. Tímto věděním Božím snaží se *molinisté* překonatí potíže ve příčině nauky o účinné milosti, která totíž vůle lidská ačkoli svobodná, vykoná přece neomylně ten spasitelný čin, k němuž dal Bůh milost účinnou.

Tomisté tento druh Božího vědění rozhodně *odmítají*, ačkoli jednomyslně uznávají, že Bůh podmíněně budoucí události zná. Odmítavé stanovisko vůči střednímu vědění *molinistův odůvodňují tomisté* tím, že je takový druh vědění u Boha neodůvodněný a zcela zbytečný. Podle *tomistů* buď se podmíněně budoucí události neuskuteční a pak jsou předmětem pouhého vědění Božího, nebo se uskuteční a pak náleží do oboru těch věcí, jež Bůh přímo vidí.

§ 23. O předmětu Božího poznání.

Bůh, jak již bylo řečeno, poznává všechno, co vůbec poznati lze a to co nejdokonaleji, jest *vševědoucí*. Všechno, co má do sebe jistotu, byť i možnou a pomyslnou, jest poznatelné

a proto předmětem nekonečného poznání Božího. Sněm vaticánský prohlásil o Bohu nejen, že jest poznáním nekonečný, nýbrž také: „Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus, ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt“ (*Denz.* 1784). Všecko jest holé a otevřeno před očima jeho, též to, co svobodným úkonem tvorů nastane.

I. věta: Bůh poznává sebe sama jako první předmět vystižně.

Výklad.

Bůh nenabyl sebepoznání teprve ve člověku, jak tomu chtějí *pantheisté*, aniž sebe poznává teprve tím, že poznává podstatu a činnost tvorů, jak vykládal *Günther*, nýbrž má nejdokonalejší sebevědomí a nejjasnější sebepoznání sám ze sebe od věčnosti, takže sebepoznání a sebevědomí u Boha jest jedna a táž věc. Bůh jest *první a hlavní* předmět (*obiectum primum*) svého poznání v tom smyslu, že jsa nevýslovně nad svět povýšen, jest sám důvodem a příčinou, že věci stvořené jsou a že je lze poznati. Všechno, co jest mimo Boha, může býti ouze *druhotným předmětem jeho poznání* (*obiectum secundarium*).

Důkaz.

a) Písmo sv. dokazuje sebepoznání Boží na všech těch místech, kde podává pravdy od Boha zjevené o jsoucnosti, bytnosti a činnosti Boží. Jediné Bohu přikládá Písmo sv. takovou znalost sebe sama, která každou jinou neskonale převyšuje. „A nikdo nezná Syna leč Otec, aniž kdo zná Otce leč Syn, a komu by chtěl Syn zjeviti“ (Mat. 11, 27 srov. Luk. 10, 22; Jan 19, 15). Zná-li jediné Otec Syna tak jako Syn zná Otce, pak jest znalost Otcova o Synu a znalost Synova o Otci tak jedinečná a vystižná, že vyjma božské osoby nikomu nemůže příslušet. „Duch Boží zpytuje všecko i hlubokosti božské... Tak ani toho, co Božího jest, nikdo nepoznal leč Duch Boží“ (1 Kor. 2, 10, 11).

b) Otcové. *Minucius Felix* dí: „(Deus) soli sibi tantus, quantus est, notus“ (Octav. 18; *Enchir. patr.* 270). Bůh jest jediné sobě znám tou měrou, jakou jest. *Tertullian* píše: „Quod immensum est, solum sibi notum est“ (Apol. 17). Nesmírné jest pouze sobě známo.

c) Rozum přikládá Bohu nejdokonalejší sebepoznání a sebevědomí proto, že Bůh, bytost nejdokonalejší, nemůže postrádati toho, co mají jeho tvorové, lidé a andělé. Ježto Bůh poznává svou podstatu vystižně, pojem který má Bůh sám o sobě, od-

povídá skutečnosti a není v něm nic ani záhadného ani temného. A právě následkem toho, že Bůh poznává svou bytnost vystižně, je jeho poznání nekonečně dokonalé a v pravdě božské a nemůže poznáním stvořených věcí býti zdokonaleno. Bůh jest proto, jak bohoslovci praví *formálním předmětem* svého poznání. V tomto sebepoznání jest Bůh zcela nezávislý na věcech stvořených, protože poznává sebe v sobě a skrze sebe, když svou podstatu přímo vidí.

2. věta: Bůh poznává všechno mimo sebe, co jest, bylo a bude.

Výklad.

Tato věta jest *článek víry*, jak jest patrné z hořejšího prohlášení sněmu *vatikánského*. Tu běží hlavně o důkaz, že Bůh ví i nejtajnější myšlenky a záměry člověka a že s naprostou jistotou zná budoucí činy svobodné. Toto poslední vědění Boží nazývá se *předzvědění* (*praescientia*). Všechno skutečné, byť nám bylo minulým nebo teprve budoucím vidí Bůh přímo, protože jeho život a činnost nezáleží v okamžicích po sobě následujících, nýbrž jest zároveň celá všem rozdílům časovým neustále přítomná.

Důkaz

Písmo sv. líčí velikolepě Boží *vševědoucnost* (Žl. 138; Sir. 42 18—26.) Podrobnou a pronikavou znalost lidského nitra až do nejtajnějších záhybů přikládá Bohu Sir. 23, 28 a násl. „Všechny cesty člověka čisté jsou očím jeho“ (Přisl. 16, 2). *Znalost tajností lidského srdce vyjadřuje Jeremiáš* slovy: „Hospodin zkušuje ledví i srdce“ (11, 20; 17, 13; 20, 12). Totéž se opakuje i v *Novém zákoně* (Luk. 16, 15; Sk. ap. 1, 24; Řím. 8, 27). *Kristus Fán* dí: „Otec tvůj, jenž vidí ve skrytě“ (Mat. 6, 4. 6). Podle *sv. Pavla* jest „všecko holé a otevřeno před očima jeho (Božíma)“ (Žid. 4, 13).

Bůh zná všechny věci budoucí: „Já jsem Hospodin . . . který oznamuje věci poslední i v počátku to, co se ještě nestalo“ (Is. 46, 9. 10). „Neboť Pán má všechny vědomosti a proniká příznaky budoucnosti; zvěstuje věci minulé i příští“ (Sir. 42, 19). Dle *Písma sv.* jest *znalost budoucích věcí výlučná známka pravého Boha*: „Oznamte, které věci přijíti mají v budoucím čase, a poznáme, že bohové jste vy“ (Is. 41, 23). Dalším dokladem pro znalost budoucích věcí jsou *nesčíslná proroctví a určité předpovědi Starého i Nového zákona*.

b) *Otcové* ukazují právě na tyto předpovědi, jež proroci ze zjevení Božího čerpali. *Tertullian* dí: „*Praescientia Dei tot habet testes, quot fecit prophetas* (Adv. Marc. 2, 5). Předzvědění Boží má tolik svědků, kolik učinilo proroků. Podle *sv. Jeronýma* jest znalost budoucích věcí nejvlastnější známkou pravého Boha a jest důsledkem Božího poznání jednoduchého, věčného a nezměnitelného: „*Vyznávati, že Bůh jest všemohoucí a popíratí, že předvídá budoucnost, jest čiré šílenství . . . Kdo totiž nezná veškeru budoucnost, není ovšem Bůh . . . Komu upíráš znalost budoucích věcí, tomu odnímáš božství*“ (Adv. Pelag. 3, 6; Enchir. 1405).

c) Události porovnávají-li se jedna k druhé jsou buď minulé nebo přítomné nebo budoucí. *Vůči Bohu* není nic minulého ani budoucího, nýbrž všechno jest mu přítomné, protože život Boží jest celý zároveň beze změn a postupu časů, takže se všechno děje před jeho očima a on všechno přímo vidí. Cokoli se děje v té neb oné době, jest zároveň přítomné s věčností, byť to bylo oproti jiným dobám minulé nebo budoucí. Cokoli se děje v celém postupu časů, to Boží rozum ve své celé věčnosti vidí jako přítomné (*sv. Tomáš Akv.*, S. c. Gent. 1, 66). Jinde opět přirovnává týž světec události, jež se dějí v čase, k řadě lidí jdoucích za sebou a *Boha k pozorovateli*, který se dívá na tuto řadu s vysoké věže. Kdežto jednotlivec kráčející v řadě vidí některé před sebou a jiné vedle sebe, ale nevidí nikoho za sebou, vidí pozorovatel s vysoké věže všechny postupující najednou. Tak jest i Bůh povznesen nad postup časů, jest na věži své věčnosti, která je celá zároveň a se které jediným pohledem přehlíží všechen postup časů (In Perihermeneias I. 1. 14 c. 19).

d) *Obava*, že by lidská svobodná vůle, která se pro budoucí činy svobodně rozhoduje, se rušila určitým předzvěděním Božím takových činů, jest bezdůvodná. Tím, že Bůh přístí svobodné činy s jistotou předvídá a tyto neomylně nastanou, nestanou se řečené činy nutnými. Touto záhadou zabývali se myslitelé ode dávna. *Ciucero a Marcion* řešili ji tak nešťastně, že předzvědění Bohu prostě upřeli; *sociniáni* pak tvrdili, že i toto vědění Boží se děje tak, jak postupuje čas; *predestináni* zavrhovali lidskou svobodu. Každý pokus vyřešiti tuto záhadu tak, že se popře předzvědění Boží nebo lidská svoboda, jest již sám sebou naprosto nesprávný. — *Otcové Origenes* (C. Cels. 2, 20), *Jeroným* (In Jes. 26, 1) a *Augustín* (De lib. arbit. 3, 2) podávají zcela jiné rozřešení. Tak dí řečený *sv. Augustín*: „*Jako ty vzpomínaje mnohých činů nezpůsobíš, že se státi musily, tak ani Bůh předvídáje nepřinutí budoucí věci, aby se staly*“ (De lib. arbit. 3, 4, 1). Svobodné naše činy nestanou se skutkem proto, že je Bůh předvídá, nýbrž proto, že jsme se pro ně svobodně rozhodli. Takové činy budoucí *nejsou účinkem*, nýbrž *předmětem jistého* poznání Božího. Jako v zrcadle, k němuž se zcela svobodně přiblížím, objeví se

zcela jistě můj obraz, tak i ten čin, pro který jsem se svobodně rozhodnul, objeví se zcela určitě v zrcadle Boží vševědouce, kterou Bůh vidí všechno, co se děje ve kterékoli době. To, že takový úkon nastane, jest pravda a proto ji Bůh musí znáti. Ale jako Bůh předvídá, že se takový čin stane, tak také předvídá, že nastane podle svobodného rozhodnutí. Naše činy, pro něž jsme se rozhodli, nestanou se proto, že je Bůh zná a znáti musí, jinakými. — Touto otázkou se zabývali též *scholastikové*. Sv. Tomáš Akv. dí: Jako my, když se díváme na někoho, jenž se zcela svobodně prochází, nezpůsobíme, že jeho procházka se stane nutnou, tak ani neutrpí na své svobodě úkon, pro který jsme se rozhodli tím, že Bůh jej vidí, jakmile jsme se pro něj rozhodli. Lze to posléze znázorniti i tímto přirovnáním: Jsme-li přítomni *dramatu*, které *známe z paměti*, hrají herci vše, co my známe, ale nehrají to proto, že my to již napřed víme.

d) Bůh poznáváje všechno skutečné poznává i *každé zlo fyzické i mravní*. „Bože, ty víš o mém poblouzení a mé viny nejsou tobě skryty“ (Žl. 68, 6). „Do jista on (Bůh) zná lidskou pošetilost; a vida nepravost, zda může nedbati jí?“ (Jb. 11, 11). Zlo poznává Bůh odtud, že poznáváje všeliké dobro, poznává na něm i všeliký *nedostatek*. A právě tento nedostatek dokonalosti, kterou by věc míti měla, jest zlo. Znalost všelikého zla náleží *k praktickému poznání Božímu*, pokud je Bůh připouští, nebo jemu zabraňuje (sv. Tomáš Akv. S. Th. 1 q. 14 art. 16). Bez přesné a podrobné znalosti zla nemohl by Bůh svět řiditi tak, aby též zlo do řádu světového pojal a svým neskonale moudrým úmyslům podřídil.

3. věta: Bůh poznává i všechno možné.

a) *Možné nebo možnina* jest to, co Bůh by mohl uskutečniti mocí svou nebo mocí svých tvorů. *Blíže* důvod pro možnosti tkví v tom, že si je můžeme mysliti, protože v jejich pojmu není znaků sobě odporujících. *Poslední důvod* pro možnosti jest v *mysli Boží*, kterou Bůh poznává svou *bytnost*, že může býti nescíslným způsobem na venek napodobena a *svou moc*, kterou mohou býti tyto ideální vzory věcí uskutečněny.

b) *Písmo sv.* dí: „Jsoutě Pánu Bohu známy všechny věci prve, nežli byly stvořeny“ (Sir. 23, 29). „Povolává to, co není, jako by bylo“ (Řím. 4, 17). Zná tedy Bůh všechny věci prve, než je uskuteční, protože má *jejich vzory* ve své mysli. Pokud jsou tyto možnosti co do svých vzorů v mysli Boží, jsou věčné a jsou *nutný předmět* Božího poznání. Část těchto idejí nebo vzorů uskutečnil Bůh stvořením světa a tak se staly říší skutečnosti. Avšak i to co skutečně jest, připouští nescítné jiné možnosti, seskupení a vztahy, takže jest možnin nekonečný

počet. Protože Bůh poznává svou bytnost stále a dokonale, jsou možnosti v mysli Boží. A protože jest bytnost Boží nekonečně dokonalá a tudíž i nesčetnými způsoby na venek napodobitelná, jest možnin nekonečný počet (*sv. Tomáš Akv.*, S. th. 1 q. 14 art. 12).

4. věta: Bůh zná i podmíněně budoucí činy.

Podmíněně budoucí činy jsou ty, které by jistě se uskutečnily, kdyby se splnila podmínka, na níž ony závisejí. Dlužno se o nich zmíniti zvláště, protože nejsou ani pouhé možnosti a ani nenáleží do oboru věcí skutečných. Ježto podmínka, na níž závisí uskutečnění podmíněně budoucích činů, se nikdy neuskuteční, mají jistotu ideální nebo pomyslnou a jsou poznatelné a proto musejí býti Bohu známy.

Důkaz.

V *Písmě sv. Hospodin* určitě předpověděl skrze *kněze Abiathara Davidovi*, že jej obyvatelé *Kejly* zcela jistě vydají *Saulovi*, když tento přijde do města. *Saul* zvěděv, že *David* se vzdálil z města, do *Kejly* nepřišel, a *David* nebyl vydán (1 Král. 23, 10 a násl.) Podle *Moudr. 4, 10. 11* vytrhl, odvolal ze světa Hospodin jinocha, který se mu zalíbil a stal se jeho miláčkem, aby zloba nezměnila smýšlení jeho a lest nesvedla duše jeho. *Kristus Pán* s určitostí předvídal, že města *Tyrus* a *Sidon* byla by se obrátila a činila pokání, kdyby tam byl vykonal zázraky, které činil v *Betsaidě* a v *Korozaim* (Mat. 11, 21. 22).

b) *Otcové* často výslovně tvrdili, že Bůh zcela určitě předvídá, co by se bylo stalo za jistých podmínek. Proto velebí božskou prozřetelnost, která předčasně odvolá ze světa ty, o kterých předvídá, že by se zkazili nebo odnímá časná dobra těm, o kterých ví, že by jich zneužili ke své zkáze.

Tohoto vědění Božího hájili *obzvláště*, když *dualisté* namítali, že Bůh, je-li dobrý, nemohl stvořiti lidi a anděly, kdyby byl předvídal jejich pád. Toho, že Bůh jejich pád předvídal rozhodně hájili, ale zároveň zdůrazňovali, že Bůh jejich svobodné vůle, která jest sama o sobě dobrá, nechtěl rušiti ani tehdy, když předvídal, že jí zneužijí. Tak učili *sv. Irenej, Tertullian, sv. Řehoř z Nyssy, sv. Ambrož* a j.

Sv. Augustin ve sporu s *pelagidny*, kteří tvrdili, že Bůh předvídaje dobré skutky a hříchy dítek a dospělých, buď je za to odměňuje milostí křestní a setrváním v dobrém až do konce nebo jim tyto milosti odepírá, takové závěry rozhodně *odmítal* jako nerozumné a Boha nedůstojné, ale předzvědění Boží *nijak nepopíral* (De anima et eius orig. 1, 12, 15).

Věřící lid byl a jest toho pevného přesvědčení, že Bůh, jenž svět a lidstvo co nejmoudřeji řídí, musí zcela určitě předvídati, co by se v určitých případech a za jistých podmínek bylo událo. Proto také věřící *modlíce* se k Bohu o časná dobra, ponechávají vyslyšení jejich Bohu, který nejlépe ví, zda to, oč prosíme, bylo by nám prospěšno ke spasení (srov. *Římský katech.* IV., c. 2 č. 4).

§ 24. O prostředku, kterým a ve kterém Bůh všechno poznává.

Náš rozum jsa pouhou vlohou, která může rozmanité předměty poznati, poznává něco skutečně jen tehdy, když byl k tomuto poznání nějakým předmětem určen. Poněvadž předmět sám svou fysickou bytností nemůže do rozumu vniknouti, vchází do něho ideálně, *působí v něm ideální obraz* (*species intelligibilis*), jímž rozum v jeho neurčitosti určuje a k poznání činí schopným. Tato *species intelligibilis* jest duchovým obrazem, obleskem předmětu poznatelného. Potřebujeme tedy k rozumovému poznání *dvojího prostředku*. *Prvý prostředek*, kterým předmět do našeho rozumu vchází a jej k poznání určuje (*obiectum quo*); *druhý prostředek* jest již poznáný předmět, ze kterého přicházíme k poznání jiných, dalších předmětů na př. z poznání principu docházíme k závěrům, z poznání příčiny dospějeme k poznání jejich účinků (*obiectum in quo*).

1. *Bůh nenabývá poznatků z věcí mimo sebe, nýbrž poznává všechno svou bytností.*

a) Kdyby Bůh nabýval poznatků teprve ze světa, přecházel by z nečinnosti v činnost a závisel by ve své činnosti na věcech stvořených. U Boha, jenž jest činnost čirá a jako jeho bytnost naprosto nezávislá, jest oboje vyloučeno. Ani *ideální obraz*, který Bůh o věcech má, nemůže býti něco jiného než jeho bytnost sama, protože poznání Boží děje se, jak již bylo řečeno, bytností, podstatou Boží. Jest tedy vliv vnějších předmětů na Boha nemožný. Bytnost Boží jest takoruka *idea nebo prostředek*, kterým Bůh všechno poznává. Bůh poznává svou bytnost vystižně, poznává ji jakožto *vzornou a účinnou příčinu* všech věcí možných i skutečných. Ideálních vzorů věcí Bůh nezíská teprve z věcí samých, nýbrž poznává je ve své podstatě, která může býti nesčetnými způsoby na

venek napodobena. Tato idea není než bytnost Boží vystižně poznaná a proto v Bohu *jest jedna a věčná*. Ohledem na věci, které jsou nesčíslnými napodobeninami této vzorné a věčné ideje, lze ovšem mluvit o nesčetných ideálních vzorech. Jsou tedy všechny věci mimo Boha předmětem a cílem jeho poznání, kdežto *poznání Boží*, běží-li o věci skutečné, jest spolu s vůlí Boží jejich *příčinou a důvodem*. Protože Bůh všechno poznává, aniž svého poznání z věci odvozoval, lze právem tvrditi, že po této stránce Bůh poznává všechno *bezprostředně* (*immediate sine rebus ipsis mediantibus*).

b) Bůh poznává všechno svou bytností nebo podstatou, jež jest ideální vzor všech věcí, *poznává v ní všechno poznatelné*. Nepoznával by své bytnosti vystižně, kdyby nevěděl všechno, co ona může uskutečniti a co již uskutečnila. Tak tedy poznává všechno v sobě, ale *prostředčně* (*mediate*), protože poznává všechno, poznává v ní jakožto ve příčině všechno možné a skutečné. Bytnost Boží je jako *zrcadlo*, v němž Bůh všechno poznává hned v tom okamžiku, kdy poznává svou bytnost. Toto poznání Boží přesto, že Bůh je má ze své bytnosti, není pouze úhrnné, obecné a temné, nýbrž *určité, zevrubné a podrobné*. Bůh totiž tím, že poznává svou bytnost, podle které věci mohou býti uskutečněny nebo kterou již byly uskutečněny, zná též jednotlivé věci podle jejich podstaty, vlastností a činnosti (viz *sv. Tomáš Akv.* S. th. 1 q. 15, 2) Bůh, ačkoli pozuává všechny věci sám v sobě, poznává je tak, jaké jsou samy v sobě, nikoli však, že by své poznatky měl z nich. Tento názor podává *sv. Tomáš Akv.* a s ním souhlasí jak *tomisté* tak i mozi vynikající *molinisté*. Jest tedy daleko lépe odůvodněn než *druhý názor*, jako by Bůh poznával věci v sobě samém, ale též přímo v nich samých.

2. O *prostředku, ve kterém Bůh poznává budoucí svobodné činy*, dlužno pojednati zvlášť. To, že Bůh i takové činy zná a znáti musí, bylo již dříve dokázáno. Ale vyložití, v jakém prostředku je Bůh poznává, jest velmi obtížno.

Příští svobodné činy závisí na našem rozhodnutí, jež můžeme za jiných okolností a podmínek odvolati nebo změnit. Když jsme se již pro nějaký čin svobodně rozhodnuli, pak jej Bůh ovšem zná, jako ví a zná všecko, co jest, bylo a bude. Avšak z toho rozhodnutí lidské vůle pro svobodný čin, nelze odvozovati znalosti Boží o něm, protože by Bůh po této

stránce závisel na stvořené vůli. *Bohoslovci* jednomyslně uznávají, že Bůh svobodné úkony budoucí zná určitě a zevrubně ve své podstatě, která je mu představuje prve, než se lidská vůle na nich ustanovila. *Rozcházejí se však v tom*, kterým konem bytnost Boží svobodné budoucí činy představuje, zda *napřed vůlí a potom poznáním* anebo *napřed středním poznáním a potom teprve vůlí*.

a) *Tomisté* podle svého zakladatele Banneza († 1604) učí, že Bůh svou vůlí, kterou projevil ve svých věčných, nezměnitelných a svobodných ustanoveních, určil, ke kterým svobodným činům rozumné bytosti neomylně pohne (*praemotio physica*). Tímto předchozím hnutím působí Bůh na rozumné tvory s neomylnou jistotou a v čase, ale ustanovil se na tom od věčnosti. Poznává tedy Bůh budoucí činy *ve své bytnosti*, ježto v ní *vidí ustanovení*, podle kterých budou svobodné bytosti k činům neomylně pohnuty.

α) *Hříchy* Bůh ovšem nijak nechce, ale předvídá je tak, že je připouští. Hřích, pokud jest zneužitím svobodné vůle proti zákonu Božímu, předvídá Bůh *v ustanovení připouštěcím* (*decretum permissivum*); kdežto čin sám, který jakožto fysický úkon jest sám sebou dobrý, předvídá Bůh *v pozitivním dekretu*.

β) *Podmíněně budoucí činy* předvídá Bůh rovněž ve svých odvěkých ustanoveních, jimiž určil svobodnou vůli pohnouti k takovým činům. Tato ustanovení ve příčině podmíněně budoucích činů nemohou býti naprostá, poněvadž by v takovém případě budoucí činy zcela určitě následovaly. *Naprosté* ustanovení jest rozhodnutí pro nějaký svobodný čin bez ohledu na konajícího a na předmět, na př. budu psáti. Je-li rozhodnutí spojeno s podmínkou, jejíž splnění závisí buď na konajícím nebo na něčem jiném, na př. budu psáti, až se vrátím domů, jest toto ustanovení *subjektivně naprosté* a *objektivně podmíněné*. Ustanovení Boží ve příčině podmíněně budoucích věcí jsou *subjektivně naprostá*, poněvadž je v nich skutečné rozhodnutí pohnouti čili determinovati svobodnou vůli k činu; ale tato rozhodnutí jsou zároveň *objektivně podmíněná*, poněvadž závisí na podmínce, kterou Bůh, ač by mohl, přece nesplní a tak k onomu pohnutí svobodné vůle nedojde.

δ) *Molinisté* tento výklad tomistů odmítají, protože dekrety, jimiž Bůh ustanoví pohnouti svobodnou vůli neomylně k činu, ruší lidskou svobodu, ježto ji určují pouze jedním směrem; dále

Bůh byl by dle výkladu tomistů původcem hříchu a počet dekretů Božích by se zbytečně a téměř do nekonečna rozmnožoval.

a) *Molinisté* používají k výkladu, kterak Bůh budoucí svobodné činy poznává, *středního vědění Božího*, kterým Bůh každou stvořenou vůli veskrze proniká a tudíž od věčnosti ví, k čemu se vůle rozhodne. *Novější molinisté* dosadili místo onoho všepronikajícího poznání Boží (*supercomprehensio*) *objektivní pravdu* všech budoucích činů. Podle molinistů bylo to od věčnosti pravda, že Petr zapře Krista Pána. Bylo-li to pravda od věčnosti, pak to Bůh, který každou pravdu zná, od věčnosti určitě věděl.

Proti této objektivní pravdě namítají *tomisté*, že všechno, co má do sebe pravdu, musí mít svou příčinu. Budoucí člověk nemůže způsobiti věčnou objektivní pravdu a tedy takové pravdy nemůže vůbec býti. Ten člověk, na př. Petr, který teprve v určité době bude žíti a se rozhodovati, jest od věčnosti *pouze možný* a tudíž nemůže způsobiti pravdu skutečnou. Podle tomistů nelze naprosto tvrditi, že by Bůh poznával nějakou pravdu, která by neměla v něm poslední důvod.

β) Ve příčině prostředku, ve kterém Bůh poznává *podmíněné budoucí činy*, *molinisté* nezavrhují dekretů Božích svrchu zmíněných, ale kladou je až za střední vědění Boží, na druhé místo. Podle názoru molinistů poznává Bůh *středním poznáním*, co by svobodní tvorové v různých možných světových řádech a za všech možných okolností učinili, zda a kteří by s jeho součinností spolupůsobili a kteří by součinnost odepřeli. Potom *druhým konem*, svou vůlí ustanoví se Bůh na určitém světovém řádě, ve kterém oni spolupůsobící svobodní tvorové budou zachováni a oni odporující budou vlastní vinou zavrženi. Tu ono pouhé vědění o možnostech stává se *patřením nebo nazíráním*. Tak Bůh, jehož poznání nemůže nic uniknouti, poznává všechny budoucí činy v jejich *objektivní pravdivosti*, v jestotě, kterou buď mají budou nebo by zcela jistě měly, kdyby se splnila jistá podmínka. Ze dvou vět: Petr za určitých podmínek Pána zapře; Petr za určitých podmínek Pána nezapře, musí býti jedna *objektivně pravdivá*. Byla-li pravdivá v určité době, pak byla pravdivá již před tím, ano od věčnosti, a proto se její objektivní pravdivost musela v bytnosti Boží obrážeti.

Tu ovšem dlužno znovu zdůrazniti, že nemůže býti věčné pravdy, která by neměla své příčiny a důvodu. Kdyby tato

věčná pravda neměla příčiny a důvodu v Bohu, pak by Bůh musel na této pravdě záviseti, což jest naprosto vyloučeno. Ačkoli *molinisté* svým názorem lidskou svobodu, kterou se člověk pro budoucí činy rozhoduje, zachovávají, není přece jejich odpověď, ve kterém prostředku Bůh takové činy poznává, ani zcela jasná ani úplně uspokojující. *Novější molinisté*, uznávající tuto nerozřešitelnou záhadu, spokojují se s tvrzením, že Bůh podmíněně budoucí činy s určitostí poznává, kdežto otázku, kterak a v čem je poznává, pokládají za nerozluštitelnou (srov. *Kleugten*, De ipso Deo 251 a násl.) Ježto Bůh svým poznáním neskonale převyšuje poznání lidské, nelze než nesmírné výši, hloubce a šířce Božího poznání se pokorně a v posvátné bázni obdivovati a se *žalmistou* opakovati: „Předivné je to, mně k nepochopení, vysoké příliš, mně nedostižné“ (Žl. 138, 6).

Druhá hlava.

O vůli Boží a její mravních vlastnostech.

Literatura. Sv. Tomáš Akv. S. th. 1, q. 19 a násl.; C. Gent. I. c. 72—96. D. Ruiz, De voluntate Dei et propriis actibus ejus. Lyon 1670. Scheeben, Dogmatik I. § 96 a násl. *Kleugten*, De Deo ipso 326 a násl. L. Janssens, De Deo uno II. 228 a násl. Van Noort, De Deo uno et Trino. Gutberlet, Gott der Einige und Dreifaltige 209 a násl. Pohle I. 225 a násl. Diekamp I. 191 a násl. Bartmann I. 144 a násl. Žák I. 472 a násl. Po stránce filosofické pojednávají o vůli Boží: Hontheim, Institutiones theodiceae (Friburgi 1893) 661 a násl. Pospíšil, Filosofie II. 641, 666 a násl.

O vůli Boží dlužno pojednati, že jest *nekonečně dokonalá*, o jejím předmětu, o její svobodě, o jejím rozdělení a konečně o jejích vlastnostech.

První článek.

O vůli Boží.

§ 25. O vůli Boží nekonečně dokonalé.

Vůle jest duchová vloha, jež dobro rozumem poznané sobě chce. Kdežto u bytosti beze všeho poznání jest tento sklon vůči přiměřenému dobru přirozený a nutný, u bytostí se smyslovým poznáním jest řízen smysly, jest u bytostí rozumných vůle *řízena rozumovým poznáním*. Jako vůle bytostí rozumných záleží v mohutnosti a sklonu k tomu dobru, jež jí rozum jako žádoucí a přiměřené představil, tak jest u volbě tohoto dobra *svobodná*, protože se může na základě podnětů a důvodů sama určovati a rozhodovati. Rozumná vůle, ač své blaženosti nemůže nechťiti,

jest přece svobodná jak *ve předmětu*, který za svou blaženost pokládá, tak *ve prostředcích*, kterými oné blaženosti chce dosíci.

Věta: Vůle Boží jest nekonečně dokonalá.
De fide.

1. Výklad.

Sněm vatikánský prohlásil: „Bůh jest nekonečný poznáním a vůlí“ a že všechno stvořil *naprosto svobodně* (*liberrimo consilio; voluntate ab omni necessitate libera*; sess. III. c. 1; can. 5. *Denz.* 1782. 1783. 1805). Jako nekonečně dokonalé poznání povznáší Boha na nejvyšší vznešenou osobnost, tak i nekonečně dokonalá vůle, kterou Bůh chce všeliké dobro vědomě, svobodně a zcela nezávisle.

2. Důkaz.

a) *V Písmě sv.* zdůrazňuje se od počátku vůle Boží, která se co nejskvěleji projevila *při stvoření všehomíra*: „Všechno, co chce, Hospodin činí na nebi, na zemi, v moři a ve všech propastech“ (Žl. 134, 6). Tato vůle jest *naprosto nezávislá* a proto se jí nikdo nesmí vzpírat ani jí odmítovat (Jb. 41, 1; Jer. 27, 5). *Kristus Pán* prohlásil vůli Otce svého za svrchované pravidlo svého života (Jan 4, 34) a za nejvyšší zákon veškeré mravnosti. „Kdo činí vůli Otce mého... vejde do království Božího“ (Mt. 7, 21). „Buď vůle tvá jak v nebi tak i na zemi“ (Mt. 6, 10). *Sv. Pavel* ukazuje na vůli Boží řka: „Bůh chce, aby všickni lidé byli spaseni a přišli ku poznání pravdy“ (1 Tim. 2, 4), ale zároveň zdůrazňuje: „Kdo odolá vůli jeho? O člověče, ano ty, kdo jsi, jenž odmítáš Bohu?“ (Řím. 9, 19). Jinde opět týž apoštol napomíná: „Vytvalosti zajisté jest nám potřebl, abyste vůli Boží činíce dosáhli zaslíbení“ (Žid. 10, 36).

b) *Rozum* uznává svobodnou vůli v Bohu proto, poněvadž ten, kdo vybavil rozumné bytosti svobodnou vůlí, musí ji mít sám v míře nejdokonalejší. Bez svobodné vůle, tak usuzujeme dále, nebyl by mohl svět stvořit a nemohl by jej ani řídit. Na svobodnou, nejvyšší rozumnou a svrchovanou vůli ukazují i všechny věci přírodní, jež mají svůj určitý ráz, jsou k jisté činnosti určeny a ve svých činnostech se řídí zákony přírodními. Je-li již z děl lidských souditi na rozumný plán, jest tím nutněji při bytostech přírodních a jejich činnostech předpokládati plán promyšlený a přesně stanovený.

3. Nekonečně *dokonalá* jest vůle Boží proto, že jest *bytnost Boží sama*, že jest *naprosto nezávislá, nezměnitelná a věčná*.

a) Vůle Boží není pouhá vloha, nýbrž jest jako rozum Boží s jeho bytností věčně totožná a liší se od ní pouze virtualně. Kdežto bytnost Boží jest v Bohu něčím naprostým, znamenajíc to, co po lidsku řečeno činí Boha Bohem, vyjadřuje vůle božská vztah k nějakému terminu, předmětu, k němuž směřuje svou činností. A jako podstata Boží jest naprosto *jednoduchá* tak i vůle Boží, ve které není ani nečinnosti ani trpnosti ani přechodu z pouhé potenciality ke konu ani od jednoho konu ke druhému. Boží vůle jest *jediný, čirý, nezměnitelný kon*, kterým Bůh dobro chce a miluje a poněvadž je sám v nekonečné míře má, se z něho netušeně a stále raduje. „Bůh jest láska“ (Jan 1. Jan 4, 8). Bůh jest *ipsum velle*, jest *voluntas* čili *amor subsistens*. Kon, kterým Bůh dobro chce a miluje, jest vůle Boží, jest láska sama sebou a od sebe.

b) Vůle Boží jest *naprosto nezávislá*. Kdežto naše vůle po dobru, jehož nemá, touží (*amor concupiscentiae*), překážky a potíže, jež se její úsilovné snaze po dobru vyskytují, přemáhá a teprve když dobra dosáhla, jeho požívá a z něho se raduje (*amor complacentiae*), spočívá vůle Boží s nevýslovnou zálibou a láskou v dobru, které jest sama. Nemůže tedy na vůli Boží působiti nějaké dobro vnější, aby v ní způsobilo kon chtění a ji pohnulo. Z toho, že my si nemůžeme kon chtění Božího jinak mysliti než, že následuje a předpokládá kon Božího poznání, nenásleduje závislost vůle Boží na jeho rozumu. Jako vůle Boží jest bytnost Boží, pokud vyjadřuje vztah k dobru, tak jest Boží rozum táž bytnost Boží, pokud má za svůj předmět pravdu.

c) *Vůle Boží jest nezměnitelná a věčná*.

d) *Vůle Boží jest všemohoucí*. Bůh může učiniti všechno, co chce.

4. Z řečených předností Boží vůle plyne, že v ní nemohou *býti hnuti* (*affectus*) v tom smyslu, aby ji vzrušovala a v ní vzbuzovala příslušné kony.

a) Bohu přísluší formelně a opravdu pouze *láska a radost*. *Láska* jest vůle Boží proto, že Bůh sebe sama jakožto nekonečné dobro vždy a neochvějně chce a miluje; *radost* jest ve vůli Boží proto, že Bůh z toho svrchovaného dobra,

kteřé jest sám, se nekonečně raduje, jeho požívá a jest proto nevýslovně blažený. Ježto Bůh miluje sebe, má *v ošklivosti* všechno, co odporuje jeho bytnosti, a to i z toho důvodu, protože jeho neskonalá svatost záleží nejen v milování dobra, nýbrž i v nenávisti zla. Podle všeho miluje Bůh hříšníka, pokud jest jeho tvor, ale nenávidí jej, pokud jeho vůli přestupuje (viz *sv. Tomáše Akv.* S. th. 1 q. 20 art. 2 ad 2).

Touha, jež se odnáší k dobru nepřítomnému a *odpor*, jež vzniká proti zlu hrožícímu, nemohou býti u Boha, jež jest náplň všelikého dobra. Odmyslíme-li si z vůle Boží všeliké hnutí, pak lze říci, že Bůh tvořím dobro přeje a chce, a zlo od nich odvrací (Ez. 33, 11).

Naděje a odvaha, bázeň a zoufalství u Boha býti nemůže, protože dvě první předpokládají obříze a dvě druhé předpokládají nebezpečí. Se všemohoucností Boží nedá se však ani jedno ani druhé srovnati.

Když tedy *Písmo sv.* přikládá Bohu hněv, zármutek lítost a pod., pak jsou to *antropopatismy, obrazná rčení*, jimiž Písmo mluví o Bohu po lidsku, přikládajíc mu lidská hnutí. Hněv u Boha není než jeho trestající spravedlnost, zármutek a lítost zobrazuje jeho ošklivost proti hříchu.

§ 26. O předmětu vůle Boží.

1. *Věta*: Bůh chce a miluje sebe sama jakožto předmět prvotný.

Důkaz.

Písmo sv. zdůrazňuje vzájemnou lásku, kterou se tři božské osoby milují. „Tento jest Syn můj milý, v němž se mi zalíbilo“ (Mat. 3, 17). „Otec miluje Syna a všecko dal mu do ruky“ (Jan 3, 35). „Jako mne miloval Otec, i já miloval jsem vás“ (Jan 15, 9; 17, 23).

Sv. Řehoř Nys. dí překrásně: „Božství jest poznání sebe a poznání stává se láskou, protože poznání jest krásno samo sebou“ (De anima et resur. M. PP gr 46, 49).

Když jest bytostí stvořené největší předností, že dovede Boha milovati, nemůže Bůh, jehož vůle jest láska, sebe nemilovati.

Bůh miluje sebe sama *jakožto prvotný a hlavní předmět*, protože poznává sebe jakožto neskonale dobro, jež svou dokonalostí vyniká nade všeliké jiné dobro a tudíž musí sebe chtíti a milovati nezbytně. Nekonečně dokonalé vůli Boží jest právě svrchované dobro, jež jest Bůh sám, na nejvýš přiměřeno, takže v něm s největší zálibou spočívá a ho požívá.

Formální předmět vůle Boží jest rovněž Bůh sám. *Důvod a pohnutka*, proč Bůh miluje sebe, nemůže býti než on sám jakožto nedokonalejší dobro. Věci mimo sebe nemůže Bůh

chtítí pro jejich dobrotu, protože by taková věc byla příčinou konu vůle Boží a Bůh by na ní závisel. „Všechno k účelu svému učinil Hospodin“ (Přísł. 16, 4). Bůh chce a miluje věci v té míře, jak toho zasluhují. Největší, svrchované dobro jest Bůh sám, kdežto všechno ostatní jest potud dobré, pokud má účast na dobrotě Boží, jest napodobením, odleskem Boží dobroty, zkrátka pokud jest od Boha stvořeno.

2. *Věta*: Bůh chce a miluje všechny věci mimo sebe jakožto druhotný předmět.

Důkaz.

a) „Vždyť miluješ všechno, cokoliv jest, a nic nemáš v nenávisti z těch věcí, které jsi učinil“ (Moud. 11, 25). Ve knize Přísloví 8, 31 se o Moudrosti Boží praví, že „má rozkoš v pokolení lidském.“ „Neboť ty jsi stvořil všechny věci a z vůle tvé byly a stvořeny jsou“ (Zjev. 5, 11).

b) Věci mimo Boha nemohou býti příčinou a důvodem, proč je Bůh chce a miluje, nýbrž pouze *předmětem a cílem*, který Bůh chce. Kdežto my nějakou věc chceme proto, že jest nebo se nám zdá býti dobrá a tak nás její добрota láká a vábí, nemůže žádná věc mimo Boha pohnouti svou dobrotou, aby ji chtěl a miloval. Jest to vždy *nekonečná добрota Boží*, pro kterou Bůh chce něco z ní tvorům sdělití a tak veškeru jejich dobrotu způsobiti. Podle toho, zda Bůh uděluje jednomu tvorů více dobra nežli jinému, říkáme, že Bůh miluje jednoho tvora více nežli jiného. Tím však nelze rozuměti, že by Bůh jednoho tvora miloval vroucněji nežli jiného, protože kon, kterým Bůh miluje sebe a všechno mimo sebe, jest jediný, nedílný a věčný, t. j. bytnost Boží.

3. *Věta*: Bůh nemůže chtítí zlo ani fysické ani mravní přímo.

Zlo vůbec je nedostatek povinného dobra, tedy samo sebou není než pouhou nicotou. *Zlo fysické* je tam, kde nějaká bytost jest zbavena dokonalosti, kterou má míti v řádě fysickém.

Důkaz.

a) Vůle sama sebou směřuje vždy k dobru, jež jest jí přiměřeno a proto žádoucí. Chce-li vůle stvořená nějaké zlo, pak její touha po zlu vzniká z omylu rozumu, jenž od zla odezírá a utkví na nějaké vlastnosti, která se mu zdá býti dobrou. Vůle per se, sama sebou nemůže chtítí leč dobro. Bůh,

jenž jest nade všeliký omyl povznesen, nemůže zlo nikdy chtítí pro ně samé.

Chce-li Bůh nějaké zlo, pak to činí *pouze per accidens*; nechce zlo proto, že jest zlo, *nýbrž k vůli nějakému dobru*, jež jest s ním spojeno nebo z něho následuje. Člověk může voliti nějaké zlo fysické, aby dosáhl většího dobra fysického, na př. dá si odejmouti úd nemocný, aby si zachránil život; nebo může chtítí fysické zlo, aby dosáhl vyššího dobra mravního, na př. umrtvuje se, aby se stal trpělivým, pokorným, aby si získal u Boha zásluhu. Může tedy i *Bůh na své tvory sesílati fysická zla*: nemoci, hlad a jiné strasti, *aby jim skrze tato zla prokázal dobra vyšší*.

Písmo sv. dí: „Dobré i zlé, život i smrt, chudoba i zámožnost od Boha jsou“ (Sir. 11, 14). „Oheň, krupobití, hlad a smrt, všechny tyto věci na tresty stvořeny jsou“ (tmt. 39, 35).

b) *Mravní zlo*, jež jest vědomé a dobrovolné přestoupení zákona Božího, tedy vždy přímo proti vůli Boží, *nemůže Bůh chtítí ani per se ani per accidens*. Mravní zlo je právě proto, že se vždy vůli Boží a tudíž i jeho bytnosti přičí, *zlo naprosté*. Nemůže je tedy Bůh žádným způsobem a pod žádnou podmínkou chtítí.

α) *Sněm tridentský* prohlásil za článek víry toto: „S. q. dixerit . . . mala opera ita ut bona, Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium eius opus non minus proditio Iudae, quam vocatio Pauli anathema sit“ (sess. VI. can. 6; Denz. 816). Bude-li někdo tvrditi, že Bůh působí zlé skutky právě jako dobré nikoli pouze, že by je připouštěl nýbrž vlastně a přímo, takže jest vlastním jeho dílem neméně zrada Jidášova jako povolání Pavla, b. z c. v.

β) *Písmo sv.* praví: „Vždyť nejsi Bůh, jenž nepravost miluje“ (Žl. 5, 5). „Ohavná Pánu je cesta bezbožného“ (Přís. 15, 9). „Nikdo jsa pokoušen neříkej: Od Boha jsem pokoušen,“ neboť Bůh nemůže býti pokoušen ke zlému, sám pak nepokouší nikoho“ (Jak. 1, 13).

Bůh, ačkoli nemůže mravní zlo žádným způsobem chtítí, může je přece *dopustiti*. Mohl by je zameziti, ale nečiní tak, poněvadž má *proto velmi závažné důvody* a *dovede i mravní zlo obrátiti k dobru*. „Nejen dobra, nýbrž i zla dovede dobře použiti,“ dí *sv. Augustin* (De civit. 14, 27).

4. *V dobrech možných má Bůh podle všeho pouze zalíbení (amor complacentiae).*

Tak tvrdí většina *bohoslovců proti Gonetovi, Oswaldovi a j.*, kteří možným věcem, jež jsou s bytností Boží, pokud jest na venek napodobitelná, jedno a totéž, vlastní dobrotu upírají. — Avšak když Bůh možné věci podle jejich ideální jestoty poznává, pak, mají-li přiměřenou dobrotu, může v nich mít zalíbení. O tomto předpokladu nelze pochybovat. Kterak by byl Bůh mohl svět stvořit, kdyby nebyl měl ve svém plánu o možném světě zalíbení? Mimo to dlužno uvážiti, že i možné věci mají jestotu ovšem ideální, a proto jako jsou poznatelné tak jsou i dobré a milování hodné. Konečně může-li člověk si představit pravdu, dobro a krásno, a v těchto představách se zalíbením prodlévat, pak nelze toho upírat Bohu, který má i moc, aby svou vůli možné věci uskutečnil.

§ 27. **● vůli Boží nutné a svobodné.**

Tu nemíníme mravní svobody, nýbrž máme na zřeteli *fysickou svobodu*. Fysická svoboda záleží v tom, že svobodný kon *jest prost zevnější i vnitřní nutnosti*. Není-li člověk k nějakému skutku donucen vnějším násilím, jest takový skutek prost zevnější nutnosti, a není-li k tomuto skutku nutkán uvnitř, jest prost i vnitřní nutnosti. Je tedy ten skutek úplně svoboden, jenž není vynucen ani fysickým násilím a k němuž není člověk vnitřní nutností determinován. Svoboda ode vnitřní nutnosti je *svoboda nelišnosti (libertas indifferentiae)* a právě v ní záleží podstata svobody. Tato svoboda nelišnosti může býti *trojí*: 1. *svoboda protiřečnosti (libertas contradictionis s. exercitii)* t. j. svoboda mezi skutkem a jeho zanecháním; 2. *svoboda rozdělení (l. specificationis)* t. j. svobodná volba mezi rozličnými druhy nebo tvary činu; a 3. *svoboda přičnosti (l. contrarietatis)* t. j. svobodná volba mezi činem dobrým a špatným. Tato poslední svoboda jest nedokonalostí a nedostatkem svobody a následovně nemůže mít místa u bytosti naprosto dokonalé. *Bůh může mít jen svobodu protiřečnosti a rozdělení.*

1. *Věta: Bůh chce se sama a miluje nutně. Fidei proximum.*

a) *Výklad.*

Ve věroučném prohlášení *sněmu vatikánského* se praví: „S. q. Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam amat semet ipsum a. s.“ (sess. III. can. 5; Denz. 1805). Bude-li někdo tvrditi, že Bůh nestvořil svět bez všeliké nutnosti, nýbrž tak nutně jako

miluje sebe sama b. z c. v. Sněm tedy předpokládá, že Bůh, ačkoli svět zcela svobodně stvořil, přece sebe sama chce a miluje nutně.

b) Důkaz.

Písmo sv. dí: „Bůh jest láska“ (1. Jan 4, 8. 16), miluje a těší se dobru neskonalému, jež jest sám.

Vůle sama sebou směřuje vždy k dobru, jež jí přiměřeno a žádoucí. Vůle sama sebou nemůže chtít leč dobro. Bůh, jenž sebe poznává jako dobro neskonale a sobě co nejvíc přiměřené, nemůže sebe nemilovati ani vůči sobě zůstatí lhostejným. Náleží-li to k podstatě každé rozumné přirozenosti, aby chtěla dobro, jež pokládá za přiměřené, nelze toho upírati Bohu. To, že Bůh sebe sama miluje, nepochází ze slepé nutnosti, nýbrž jest nutným důsledkem nejdokonalejšího poznání, jež má Bůh o sobě. Jako Bůh sebe nutně jako neskonale dobro rozumem poznává, tak i vůle jeho nutně se tomuto dobru těší a jeho s nevýslovnou slastí požívá.

2. *Věta*: Bůh všechny věci mimo sebe chce a miluje naprosto svobodně.

Výklad.

Jest to *článek víry*, jak který prohlásil *sněm vatikánský* (Denz. 1805) a *sněm kostnický* (1415) zavrhnuv fatalistickou *větu* *Vicléfovu*: „Omnia de necessitate absoluta eveniunt“ (Denz. 607).

Důkaz.

a) *Písmo* zdůrazňuje naprostou svobodu Boží činnosti na venek zejména *ve příčině stvoření světa*. Tak Žl. 134, 6; Zjev. 4, 11. Bůh jest zcela svoboděn i ve příčině *řádu nadpřirozeného*: „Všechno působí jeden a týž Duch, rozděluje jedncmu každému, jak chce“ (1 Kor. 12, 11). „Všechno působí podle úradku své vůle“ (Ef. 1, 11). „Nad kým chce se smilovává, a koho chce, zatvrzuje“ (Řím. 9, 18).

b) *Otcove*. *Hipolyt Římský* dí: „Bůh činí všecko, co chce, jak chce a kdy chce“ (Adv. Noet. 8). *Tertullian* píše: „Svoboda nikoli nutnost přísluší Bohu“ (Adv. Hermog. 16). *Sv. Irenej* praví: „Neslušno však jest říci, že by svrchovaný nade všecky věci Bůh jsa svoboděn a svémocen, podroben byl tak, aby se něco se svolením ale mimo jeho úmysl stalo“ (Proti kac. 2, 5, 4; přel. *Desolda* str. 106). Naprosté svobody Boží bylo *Otcům* hájiti proti *pohanským fatalistům*, proti *dualistickým gnostikům a manichejcům*; proti *ariánům* bylo právě *Otcům* rozlišovati mezi vůlí Boží vnitřní, nutnou a mezi vůlí Boží svobodnou, na venek se jevící. Proti

pelagidnům zdůrazňoval zejména *sv. Augustin*, že Bůh ve příčině své vůle spasití všechny není nikterak vázán svobodnou lidskou vůlí.

c) *Rozumem usuzujeme*, že Bůh sám sebou nekonečně dokonalý a neskonalá dobrota, ničeho nepotřebuje, ničeho odjinud nemůže získati a proto věci mimo sebe nechce nutně. Žádná věc mimo Boha nemůže jej svou dobrotou přiměti, aby ji chtěl. Je tedy zcela svoboděn, zda, kdy a jak se chce tvorům zjevití nebo s nimi ze své dobroty sdělití. Bůh, když všechno co nejdokonaleji poznává, poznává, že tvorové nejsou nutní. Nemůže jich tedy chtítí jinak, než jak je poznal (viz *sv. Tomáš Akv.* (S. th. 1, q. 19. art. 3; S. Gent. I., 81—83; II. 27).

d) Bůh jakožto bytost naprosto dokonalá, nekonečná, jednoduchá a nezměnitelná nemůže mítí žádné potence, jako ji mají tvorové, kteří uvádějí potenci z pouhého stavu možnosti do skutečnosti. U Boha čirého konu *nemůže předcházeti pouhá potence nebo vloha*, která by teprve později na rozkaz vůle přecházela ke konu. Vůle Boží, protože věčně jest s podstatou Boží totožná, jest právě tak věčná jako jeho podstata. Pokud jest *Bůh sám předmětem své vůle*, nemůže sebe nemilovati. Ale pokud *jde o věci mimo Boha*, má se k nim kon vůle Boží, od věčnosti existující a s božskou podstatou totožný, *zcela nelišně, indifferentně*. Bůh mohl svět stvořiti nebo nestvořiti, mohl stvořiti tento svět před ostatními možnými světy. Jest tedy svoboda vůle, jež co do podstaty záleží ve výběru, volbě předmětu před předmětem, u Boha plně zachována.

I když svobodný kon vůle Boží jest odvěký, neplyne z toho, že také *vnější termin nebo předmět* tohoto konu *musí býti od věčnosti*. Jako člověk dovede svou vůlí způsobiti, aby jeho sluha vykonal určitou práci teprve za týden, tak může zajisté Bůh věčným úradkem své vůle způsobiti, aby předmět té vůle stal se v určité době a na určitém místě.

Bůh, i když se rozhodl pro tento světový řád, jest svoboděn a svou svobodu projevuje právě tím, že chce tento řád. Chce jej proto, že se pro tento světový řád rozhodl podle nejlepšího poznání, jenž nepřipouští nových důvodů, aby své původní rozhodnutí měnil. Změny v rozhodnutích nejsou podstatnou známkou svobody. Jakmile se Bůh pro tento světový řád rozhodnul, musí jej neustále chtítí a to na základě svého svobodného rozhodnutí.

Ve vůli Boží jest jako v jeho podstatě *jednota, pořádek a soulad*. Vůle Boží jsouc v naprosté shodě s poznáním Božím jest rozvážená, pořádaná a účelná. I když nemohou na vůli Boží působiti pohnutky ani vnější vlivy, přece může Bůh chtítí, aby jedna věc byla způsobena druhou.

3. Kterak se rozlišuje vůle Boží?

Vůle Boží, ačkoli jest v Bohu jedna, věčná a nezměnitelná, rozlišuje se *podle předmětů*, na něž se vztahuje:

a) *Vůle nutná a volná nebo svobodná (voluntas necessaria et libera)*. Prvou vůlí chce a miluje Bůh sebe; druhou chce věci mimo sebe.

b) *Vůle neúplná a úplná (voluntas inadaequata et adaequata)* podle toho, zda Bůh ukládá pouze příkazy a hrozí tresty nebo, zda ukládaje přikázání, stanoví odměnu a trest. Prvá vůle nebývá vždy *účinná*, poněvadž Bůh dopustí, aby rozumní tvorové neplnili toho, co Bůh přikázáními uložil. *Úplná* vůle Boží est vždy *také účinná (efficax)*. O této vůli dí *Písmo sv.*: „Můžeme odepíratí vůli Boží?“ (Gn. 50, 19). „Rada má státi bude a všeliká vůle má stane se“ (Is. 46, 10). I když člověk může vůli Boží přestoupiti, protože to Bůh dopustí, neunikne přece vůli Boží trestající. „Kdo chce uniknouti vůli Boží rozkazující, upadne do vůle trestající,“ dí *sv. Anselm* (C. Deus homo 1, 15).

c) *Vůle Boží naprostá (voluntas absoluta) a podmíněná (v. conditionata)*. Prvou vůlí chce Bůh něco bez ohledu na nějakou podmínku nebo když již se splnila stanovená podmínka. Tak chtěl Bůh stvoření světa nebo smrt Adamovu, když již byl zhřešil. *Podmíněnou* vůlí chce Bůh něco za určité podmínky na př. chce věčnou slávou odměniti toho, kdo zemřel v posvěcující milosti.

d) *Vůle Boží předchozí (v. antecedens) a následující (v. consequens)*. Podle *molinistů* jest *předchozí* vůle Boží ta, při níž nemá zřetele na předzvěděné zásluhy; při *následující vůli* Bůh přihlíží k předzvěděným zásluhám. Podle *tomistů* nelze pokládati za následující vůli Boží tu, která náš souhlas předpokládá, protože podle jejich názoru je právě vůle Boží důvodem našeho souhlasu na př. vůle Boží pohnouti člověka k víře. Podle *sv. Tomáše Akv.* chce Bůh vůlí *předchozí* nějakou věc vůbec, samu o sobě, bez ohledu na okolnosti a poměry, které se k ní ve skutečnosti přidruží. *Následující* vůlí chce Bůh věc tak, jak se za daných poměrů utvářila. Tak Bůh chce vůlí předchozí spasiti všechny lidí; ale vůlí následující, jež má na zřeteli jejich skutky, toliko spravedlivé odmění věčnou slávou, kdežto nekající hříšníky zavrhne.

e) Vůle Boží *sama v sobě* (v. *beneplaciti*) a vůle Boží *zjevená* (v. *signi*). Latinský název voluntas beneplaciti nebo vůle zalíbení jest odvozen odtud, že Bůh má v tom, co skutečně chce, také zalíbení. Protože my vůli *projevujeme znameními*, přikládáme Bohu vůli znameními projevenou. My projevujeme svou vůli: *příkazem, zákazem, radou, činem a dopuštěním. Praecipit ac prohibet, permittit, consulit implet.* Nejjistějším znamením Boží vůle jest Boží čin, neboť to, co Bůh činí, jest jeho pravá a skutečná vůle. Ze zákazu lze rovněž s jistotou usuzovati, že Bůh to, co zapověděl, nechce. V dopuštění Božím nelze viděti vůli Boží vlastní, ježto Bůh to, co dopustí, nechce. Rozkazem a radou se obvyčejně projevuje vůle Boží neúplná, vůle Boha zákonodárce. Avšak ani z rozkazu nelze vždy s určitostí souditi na to, co vlastně Bůh chce. Tak při rozkazu Božím, aby Abraham obětoval Izáka, nechtěl Bůh než pouze zkoušeti Abrahamovu poslušnost. Bůh vždy, když projeví svou pravou vůli, nemůže se ani mýliti ani nás klamati; my ovšem se můžeme mýliti u výkladu znamení, jimiž se vůle Boží projevila.

Kalvinovo rozlišování vůle Boží *zjevné od tajné*, jako by Bůh něco zcela jiného tajně chtěl a něco jiného na venek projevoval, je bludařské.

Druhý článek.

§. 28. O morálních vlastnostech vůle Boží.

Morální vlastnosti Boží vůle nazýváme ty, které nám mravní dokonalost Boží představují z různých stránek a jsou zároveň vzorem pro naše mravní snažení a konání. „Buďte dokonalí jako i Otec váš nebeský dokonalý jest“ (Mat. 5, 48). Kdežto svoboda Boží vůle jest vlastnost *fysická*, jsou vlastnosti, o kterých bude nyní pojednáno, mravní nebo morální Jsou to *svatost, spravedlnost, dobrotivost, pravdomluvnost a věrnost Boží*. Tyto vlastnosti nazývají se *ctnostmi* Boží vůle, podobně jako u člověka, jehož vůle má býti svatostí, spravedlností a j. trvale spořádána a ozdobena. Mluvíme-li o ctnostech vůle Boží, jest nám si odmysliti všechno konečné a nedokonalé, jež se v lidských ctnostech vyskytuje. *Každá ctnost vůle Boží musí býti v naprosté shodě s jeho nekonečně dokonalou*

bytnosti. Nelze tedy u Boha mluvit o ctnostech *víry a naděje, pokory a poslušnosti*, protože předpokládají u konajícího podřízenost vůči vyššímu principu; u Boha není ani takových ctností, které předpokládají u konajícího přirozenost složenou z ducha a těla na př. *střídmost, čistota*, a posléze ani takových ctností, které předpokládají u konajícího vášně, na př. *statečnost* a pod. *Základní ctnosti* vůle Boží jest *svatost* nebo morální dokonalost, protože má svou základnu v objektivní nebo naprosté dokonalosti Boží.

§ 29. **O svatosti Boží.**

Věta: Bůh jest svatý podstatně a naprosto. (De fide).

a) *Výklad.*

Ve svatosti jest rozlišovati stránku *negativní*, býti beze hříchu a stránku *positivní*, býti s Bohem těsně a trvale spojenu. Obojí stránka svatosti jest u Boha měrou svrchovanou, protože Bůh nekonečně dokonalý chce a miluje sebe a všeliké dobro, jež se srovnává s jeho nekonečnou dokonalostí. Je tedy svatost *Boží láska*, kterou Bůh miluje sebe sama. Protože vůle Boží jest věčně totožná s Boží podstatou, jest svatost Boží *podstatná a naprostá, svrchovaná, nezměnitelná a proto zdroj, vzor a cíl veškeré svatosti rozumných tvorů*.

b) *Důkaz.*

a) *Písmo sv.* zdůrazňuje svatost velmi často v souvislosti s Boží všemohoucností a spravedlností. Bůh jest naprosto bezhříšný a ve přímém odporu proti každému hříchu. „Vždyť nejsi Bůh ty, jenž nepravost miluješ“ (Žl. 5, 5). „Miluješ právo a odpor máš k neřestem“ (Žl. 44, 8). „Čisté jsou oči tvé, abys neviděl zlého a hleděti k nepravosti nebudeš moci“ (Hab. 1, 13). „Jáť jsem Hospodin... buďte svatí, neboť já svatý jsem“ (Lev. 11, 45). Bůh jest svatost naprostá. „Kdo se vyrovná tobě, proslavený svatostí?“ (Ex. 15, 11). „Není svatého jako je Hospodin“ (1. Král. 2, 2). Svatost Boží zdůrazňují *proroci*. „Svatý, svatý, svatý Bůh zástupů“ (Is. 6, 3). Svatý Israelův, Sanctus Israel (Is. 1, 4) jest jméno Boží a proto má býti i lid jeho svatý. Svatý jest zákon Boží (Žl. 18, 8), svaté jsou Boží cesty (Ž. 76, 14) a svaté jsou všechny skutky Boží (Žl. 144, 17).

β) *Kristus Pán* prohlašuje v *Novém Zákoně* za svrchované pravidlo mravnosti: „Buďte dokonalí, jakož i Otec váš nebeský dokonalý jest“ (Mat. 5, 48); svého Otce oslovuje: „Otče svatý“ a prosí za své učedníky: „Posvětiž je v pravdě; slovo tvé jest pravda“ (Jan 17, 19). Bůh *nemůže býti původcem ani hříchu ani pokušení ke hříchu*: „Nikdo jsa pokoušen neříkej: Od Boha jsem pokoušen, neboť Bůh nemůže býti pokoušen ke zlému, sám pak nepokouší nikoho“ (Jak. 1, 13). Bůh jest *základ a vzor všeliké svatosti*: „Podle toho svatého, jenž vás povolal, buďte i vy svatí ve všem obcování svém, ježto psáno jest: Svatí buďte, neboť já svatý jsem“ (1. Pet. 1, 15). „To jest vůle Boží, vaše posvěcení“ dí sv. Pavel (1. Sol. 4, 3).

γ) *Otcové* hájili naprosté svatosti Boží proti *pohanům*, kteří svým bohům přikládali lidské neřesti a vášně, proti *dualistům gnostickým a manichejským a proti ariánům*, kteří Syna Božího pokládali za proměnlivého a kolísavého.

δ) *Náš rozum* uznává, že vůle Boží musí býti podstatně a veskrz svatá. Když Bůh miluje sebe sama jako nekonečnou dokonalost a dobrotu, pak je v naprosté shodě se svými dokonalostmi, chce a miluje toliko dobro, jež se srovnává s jeho vůlí, projevenou zákony a příkazy.

Bůh i *když dopouští hříchy*, není v rozporu se svou svatostí. Bůh hřích dopustí, ale neschvaluje ho, nýbrž nenávidí a odsuzuje. Odpor a nenávisť proti hříchu dokazuje Bůh tím, že jej trestá na věčnosti. Bůh však není povinen, aby mravní zlo na každý způsob zamezil, protože nechce rušiti svobodné vůle, jež sama sebou je dobrá a může konati i dobré skutky, a mimo to Bůh svou mocí a moudrostí dovede i zlo obrátiti k dobrému, aby sloužilo jeho nejsvětějším úmyslům (srov. sv. Augustín, Enchir. 11).

ε) V *Písmě sv.* není vyhraněného pojmu a přesného výrazu pro to, že Bůh hřích dopouští; tu se prostě praví, že Bůh jej učinil, způsobil. Písmo sv. usuzujíc prakticky nerozlišuje přesně, kterak jest na nějakém skutku Bůh účastněn, příčina prvotná a kterak člověk, příčina druhotná, a přikládá všechno konání buď Bohu nebo člověku. Tak dlužno vykládati ona místa, kde se praví, že *Bůh člověka zatvrdil ve hříchu* (Ex. 4, 21; 7, 3; 9, 16; Řím. 9, 17). Podobně je tomu s *Mar. 4, 11*, kde *Kristus Pán* praví: „Vám jest dáno znáti tajemství království Božího, oněm však, kteří jsou vně, podává se všechno v podobenstvích, aby hledíce se dívali a neviděli, a poslouchajíce neslyšeli a nerozuměli, by snad se neobrátili a neodpustili se jim hříchy.“ Srovnají-li se tato slova s obšírnějšími *Mat. 13, 14* a násl. jest patrné, že *Kristus Pán* naráží u sv. Marka na Is. 6, 9 a sám u sv. Matouše vykládá, že nemluvil v podobenstvích proto, aby mu lidé nerozuměli a se neobrátili, nýbrž, že ti, kteří mu víru upírají, sami se zatvrzují a sami nepřímě chtějí, aby učení jeho nerozuměli a se neobrátili. Bůh tedy pouze dopustil zatvrzelost a nevěru,

kterou posluchači sami zavinili (viz *Bartmann* I. 156 a násl.; *Sýkora* Nový zákon 67. 1671).

§ 30. O spravedlnosti Boží.

Věta: Bůh jest nejvyšš spravedlivý. (De fide).

a) *Výklad.*

Spravedlností vůbec jest trvalá vůle dáti každému, což jeho jest. U Boha, jenž jest sám sobě svrchovaný zákon, záleží spravedlnost v tom, že činí to, co jest *povinen sobě*, že se řídí ve všem ohledy na svou bytnost a proto klade svou čest a slávu za poslední cíl stvoření i všech dalších skutků. *Vůči tvorům* jest Bůh spravedlivý, že jim dává to, čeho jejich přirozenost a cíl žádají. Tím, že tvory opatřil přiměřenou přirozeností a stanovil jim příslušný cíl, zavázal se své dobrotě a moudrosti opatřiti je vším, čeho k dosažení svého cíle potřebují. Protože každý tvor jest opravdu tím, jak jej Bůh podle svých vzorných ideí vybavil, nazývá se tato spravedlnost Boží v Písmě *pravdivost (veritas)* Boží.

Ve mravním oboru rozumíme spravedlností tu dokonalost, kterou Bůh dobré odměňuje a zlé tresce. Ke spravedlnosti *odměňující (justitia remunerativa)* se Bůh sám zavázal. Vlastní spravedlnosti *tak zv. směnné (justitia commutativa)*, aby Bůh byl povinen odplatiti, co od tvorů přijal, u Boha býti nemůže, protože všechno co tvorové mají, obdrželi z pouhé dobroty Boží. Platí tu: „Aneb kdo prve dal jemu, a bude mu odplaceno?“ (Řím. 11, 35). Trestající spravedlnost (*justitia vindicativa*) jest důsledek svatosti Boží, kterou Bůh miluje dobré a nenávidí a tresce zlé. Bůh netrestá hříšníka pouze proto, aby jej napravil a jiné ode hříchu zdržel (*justitia medicinalis*), jak tomu chtěli někteří *Otcové školy alexandrijské* a z novějších bohoslovců *Hermes*, nýbrž i proto, aby urážka hříchem způsobená byla napravena a vážnost mravního řádu byla potvrzena.

b) *Důkaz.*

a) *V Písmě sv.* se velmi často líčí a zdůrazňuje jak naprostá spravedlnost Boží sama o sobě, tak že ona jest základ, důvod a ochrana všelidské spravedlnosti. „Jet Pán spravedlivý a miluje správnost“ (Žl. 10, 8). „Spravedlivý jsi, o Hospodine, a spravedlivé jsou tvé soudy“ (Žl. 118, 137). „A toto jest jméno, kterým ho nazývati budou: Hospodin

spravedlivý náš“ (Jer. 23, 6). Kdo šetří spravedlnosti v řádu mravním, obdrží odměnu a požehnání; kdo však se protiví spravedlnosti Boží, bude stihán trestem a kletbou (Dt. 27, 12—28; Žl. 146, 6). Spravedlnost osvědčil Bůh mnohými důkazy na *Adamovi*, *Kainovi*, *Noemovi*, *Josefovi*, *Mojžíšovi*, *Saulovi*, *Davidovi* a j.

β) *Kristus Pán* hlásá spravedlnost Boží jak odměňující tak trestající: „Otec tvůj, jenž vidí se ve skrytě, odplatí tobě“ (Mat. 6, 4). „Syn člověka přijde ve slávě Otce svého s anděly svými a tehdy odplatí jednomu každému podle skutků jeho“ (Mat. 16, 27) a zejména v ličení posledního soudu (Mat. 25, 31—46). *Kristus Pán* oslovuje Otce svého: „Otče spravedlivý“ (Jan 17, 25). *Sv. Pavel píše*: „Jenž (Bůh) odplatí každému podle skutků jeho (Řím. 2, 6). Neboť my všichni musíme se ukázati před soudcovskou stolicí Kristovou, aby každý obdržel to, co byl v těle vykonal, podle toho, co vykonal buď dobré, nebo zlé“ (2. Kor. 5, 10 a násl.). Apoštol sám se utěšuje takto: „Pro budoucnost jest mi uložena koruna spravedlnosti, kterou mi dá v onen den Pán, spravedlivý soudce, a nejen mně, nýbrž všem těm, kteří milovali příchod jeho“ (2. Tim. 4, 8).

γ) *Otcové* měli hojně příležitosti, aby o spravedlnosti Boží pojednávali. Tak proti *gnostikům*, kteří tvrdili, že starozákonný Bůh byl neúprosně přísný, kdežto novozákonný Bůh jest prý milosrdný a dobrotivý, dokazovali, že Bůh vždy dobré odměňuje a zlé tresce. Tak *sv. Irenej*, Proti kac. 3, 25; *Tertullian*, Adv. Marc. I. 26, *Origenes*, De princip. II. 51. Jinde zase *Otcové* vybízeli věřící, aby vytrvali v životě ctnostném, ukazující na spravedlnost Boží. *Sv. Augustin* dí velmi případně: „Deum justum negare sacrilegum est et de ejus justitia dubitare amentia“ (De lib. arbit. I. 1).

I pohané byli přesvědčeni o spravedlivé odplatě po smrti, jak dokazují jejich pověsti a báje na př. o soudcích v podsvětí. Srov. *Homér*, *Odyssea* XIII. 214.

δ) Spravedlnost, kterou Bůh trestá hříšníky, nesmí se *ztenčovat* tak, že by Bůh trestem chtěl hříšníka pouze napravit, jak to činil *Hermes*. Jako spravedlnost odměňující tak i spravedlnost, kterou Bůh v první řadě přestupníky svých přikázání trestá, jest v *Písmě sv.* zřejmě vyslovena: „Mně patří pomsta, já odplátím, praví Hospodin“ (Řím. 12, 19). „Bože veškeré odvety dej, ať odplaty se dostane zpupným“ (Žl. 93, 1. 2; srov. Dt. 32, 25. 41; Žl. 73). Věčnými tresty, které Kristus, Soudce na hříšníky uvalí, nemohou býti tito napraveni (Mat. 25, 40). Pokud jde o spravedlnost Boží, která trestá, aby mravnímu řádu zjednala vážnosti, jest povážiti, kterak ji *sv. Augustin* líčí: „Netouží Bůh po trestu vinníků, jakoby se

chtěl ukojiti pomstou, nýbrž co spravedlivo klidně určí a spravedlivě ustanoví“ (viz u *Prospera Akv.*, Senten. 12).

Spravedlnost Boží nesmí se však ani *přepínati*. Bůh není povinen za každý hřích uložití přiměřený trest a teprve po rovnocenném dostiučinění odpustiti, jak tvrdil *sv. Anselm a Tournely* zásadou: Aut poena, aut satisfactio. Bůh, nejvyšší zákonodárce a svrchovaný soudce, může hřích odpustiti i bez rovnocenného dostiučinění, nebo může se spokojiti sebe menším dostiučiněním. *Sv. Tomáš Akv.* dí výslovně, že kdyby byl Bůh chtěl člověka ze hříchů vysvoboditi bez jakéhokoli dostiučinění, nebyl by jednal proti spravedlnosti (S. th. 3 q 46 art. 2 ad 3).

§ 31. O dobrotivosti a milosrdenství Božím.

1. *Věta*: Bůh jest nejvyšš dobrotivý. De fide.

a) *Výklad*.

Sněm vatikánský prohlásil: „Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotentis virtute non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam“ (sess. III c. 1; Denz. 1783). *Důvodem a pohnutkou*, proč Bůh svět stvořil, byla jeho dobrotivost, aby ze své nekonečné dobroty tvorům dobra udělil a tak co nejjasněji zjevil svou neskonalou dokonalost.

Tato dobrota Boží vůči tvorům liší se od jeho dobroty *objektivní* nebo dokonalosti Boží a rovněž od dobroty Boží *mravní* nebo svatosti, a jest *dobrota vztahná* (*bonitas relativa*) nebo dobrotivost. Dobrotivost Boží nezáleží v citu, nýbrž ve skutečích a účincích, ježto Bůh je vždy ochoten z pouhé lásky dáti tvorům vše, čeho ke svému cíli potřebují.

Písmo sv. nazývá tuto dokonalost Boží podle různých stránek, jak se projevuje, *benignitas, dobrotivost, benevolentia, blahovůle, gratia, milost, misericordia, milosrdenství vůči bídým a hříšným, longanimitas, shovívavost, patientia*, trpělivost vůči zatvrzelým hříšníkům.

b) *Důkaz*.

a) Podle *Písma sv.* vztahuje se dobrotivost Boží na *všechny tvory*, ukázala se při stvoření a jeví se v zachovávaní a řízení všehomíra. „Toto všecko očekává tebe, že jim dáš pokrmu v přiměřenou dobu otvíráš ruku svou a všechno plno je slasti“ (Žl. 103, 27 nn.). „Oči všech doufají v tebe, Pane, a ty

dáváš jim pokrm v čas příhodný, ty otvíráš svou ruku a sytíš všecko, co žije, dle přání“ (Žl. 144, 15, 16). „Vždyť miluješ všecko, cokoli jest a nic nemáš v nenávisti z těch věcí, které jsi učinil. . . . Ale ty šetříš všech věcí, protože jsou tvé, Pane milovníče života“ (Moud. 11, 25 nn.). Obzvláštní dobrotivost jeví Bůh vůči lidem: „Tys Hospodine otec náš a vykupitel náš (toť jest) od věků jméno tvé“ (Is. 63, 16). „Zdaliž se může zapomenouti žena nad nemluvnátkem svým, aby se neslitovala nad synem života svého? a byť ona se zapomenula, já však se nezapomenu nad tebou“ (Is. 49, 15).

β) *Kristus Pán* líčí dojemně otcovskou dobrotu a péči Boží o všechny lidi (Mat. 5, 45; 7, 24). Výrok Krista Pána: „Nikdo není dobrý, leč jediný Bůh“ (Mar. 10, 18) vykládá sv. *Augustin* takto: „Bůh jest tedy dobrý takovou měrou, jaká pouze jemu přísluší, a nemůže jí pozbyti. Bůh není dobrý následkem účasti na nějakém dobru, nýbrž *dobro*, jímž jest dobrý, *jest on sám*. Když jest člověk dobrý, pak to má od Boha, protože sám od sebe takovým býti nemůže. „Skrze Ducha Božího stávají se dobrými, kdož se jimi vůbec stanou“ (Ep. 153, 12). *Podle apoštolů* projevil Bůh svou nejvyšší dobrotivost vůči lidem tím, že *vydal za ně Syna svého*, aby je vykoupil a život věčný jim zasloužil. „Neboť tak Bůh miloval svět, že Syna svého jednorozeného dal, aby nikdo, jenž věří v něho, nezahynul, nýbrž měl život věčný“ (Jan 3, 16; 1. Jan 4, 8). „Ten, jenž ani vlastního Syna neušetřil, nýbrž za nás všecky jej vydal, kterak i s ním nedá nám všecko?“ (Řím, 8, 32). Tato nevystižná dobrota a láska Boží má býti nám *ustavičnou pobídkou*, abychom Bohu spláceli vroucí a účinnou láskou: „My tedy milujme Boha, neboť on první miloval nás (Jan 4, 20).

Z Otců stačí uvést *sv. Augustina*, jenž dí: „Jest v Bohu dobrotivost nejvyšší a svatá i spravedlivá, je to láska ke svým dílům, která neplyne z potřeby, nýbrž z dobrotivosti“ (De Genes. ad lit. I. 5 11).

Dobrotivost Boží líčí velmi krásně *V. Contenson* takto: „Bůh svá dobra nerozdává po skrovnu, nýbrž co nejštědřeji; neboť což je veliké, rozdává svá dobra všem, což je větší rozdává nehodným, což největší rozdává nevďečným a což jest větší než největší rozdává nechtějícím. A což je božské, po svých darech dává sebe sama, dává svého Syna, dává polibek svého srdce, Ducha svatého. Dále jíti ani milosrdenství Boží nemůže“ (Theologia mentis et cordis I dist 3 c. 2 spec. 3).

δ) *Základem* dobrotivosti Boží jest Boží bytnost, jež jakožto nekonečná dobrota (*objectiva bonitas*) sděluje tvorům ze své dobroty, pokud jsou způsobilí taková dobra přijmouti. Jako světlo má sklon, aby osvětlovalo a život, aby oživoval, tak i dobro má přirozený sklon, aby se sdělovalo jiným. Tato dobrota Boží, jež jest stále ochotna sdělovati dobro s jinými, není nutné, nýbrž naprosto svobodná, neomezená a sebemocná. Bůh jest láska a proto chce a uděluje dobro tvorům. Ježto Bůh, jsa dobrota neskonalá, nemůže od tvorů ničeho nabýti, čeho by sám sebou neměl, nemá dobrotivost Boží důvodu v dokonalostech tvorů, nýbrž jest *sama důvodem a příčinou těchto dokonalostí*. „*Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus*“ dí *sv. Tomáš Akv.* (S. th. 1 q. 20 art. 2). Proto jsou všechny věci potud dobré, pokud jsou napodobením bytnosti Boží a pokud je Bůh podle svých vzorných ideí dobrotou vybavil. Podle stupně míry dobroty, kterou Bůh tvorům udělil, říkáme, že miluje jednoho více než druhého. A právě v tom jest *vrchol Boží* dobrotivosti, že Bůh nejprve tvorům udělil ze své dobroty, aby je v ní mohl milovati.

2. *Věta*: Bůh jest nejvyšší milosrdný. De fide.

a) *Výklad*.

Tato vlastnost vůle Boží není sice výslovně prohlášena za článek víry, ale jest jasně vyslovena v Písmě a tradici a jest všeobecným přesvědčením veškerého křesťanstva. Milosrdenství Boží jest nejkrásnější a nejutěšenější stránka Boží dobrotivosti a záleží v tom, že Bůh rád a ochotně hříchy odpouští a zlé od nás odvrací. Je to dobrotivost Boží vůči bídě tělesné i duševní, ze které nám rád a ochotně pomáhá. U Boha nemůže býti soustrasti s naší bídou, protože zármutek, strast se Boha nemůže dotknouti, ale milosrdenství jeho jest účinná ochota pomoci a vysvoboditi z bídy a strasti (viz *sv. Augustin*, De div. quaest. II q. 2 n. 3; *sv. Tomáš Akv.* S. th. 1 q. 21 art. 3). V milosrdenství ukazuje Bůh svou velkomyslnost, ochotu odpustiti i nejtěžší hříchy, trpělivost, když hříšníků netrestá hned, nýbrž je volá k pokání a nabízí jim svou milost.

b) *Důkaz*.

a) V Písmě sv. velebí se Boží milosrdenství vůči hříšníkům tak často a tak dojemně iako žádná jiná dokonalost. Oba zákony jsou nepřetržitě dějiny milosrdenství a slitování Božího. „Slitovný a milostivý jest Hospodin, shovívavý a nad míru dobrotivý A jak vysoko nad zemí jest nebe, milost jeho klene se nad jeho ctiteli; jak je vzdálen východ od západu, vzdaluje od nás nepravosti naše. Jako se slitovává nad dětmi otec, tak Pán nad těmi, kteří se ho bojí“ (Žl. 102, 8. 11—13). „Chvalte Hospodina, neb jest dobrý; neboť jest

na věky milosrdenství jeho“ (Žl. 105, 1; srov. Žl. 117; Žl. 135). Milosrdenství a odpuštění slibují národu israelskému proroci *Isaídš, Ezechiél, Jeremiáš a j. V knize Moudrosti* (11, 24) se velebí milosrdenství Boží jako *neskonale a všeobecně*: „Ale ty se smilováváš nade všemi, ježto všecko můžeš a přehlédáš hříchy lidské, aby se káli“.

β) *Kristus Pán prohlásil* o svém poslání, že nepřišel povolati spravedlivých, nýbrž hříšných (Mat. 9, 13), vyličil milosrdenství Boží v překrásných podobenstvích *o ztracené ovci a ztraceném penízi, o marnotratném synu a o dobrém pastýři*, a sám prokázal milosrdenství *Samaritánce, Magdaleně, Zacheovi a lotru na kříži*.

γ) *Podle sv. Pavla* jest Bůh „Otec milosrdenství a Bůh veškeré útěchy“ (2 Kor. 1, 3), „Bůh jest bohat v milosrdenství pro velikou lásku svou, kterou nás miloval“ (Ef. 2, 4). *Sv. Petr píše*: „Veleben budiž Bůh, Otec Pána našeho Ježíše Krista, jenž podle velikého milosrdenství nás znovuzrodil (1 Pet. 1, 3) „Shovívá Bůh pro vás nechtěje, aby někteří zahynuli, nýbrž, aby se všichni obrátili k pokání“ (2 Pet. 3, 9).

Bartmann připomíná zcela správně: Bylo by nesprávně, kdybychom si s *Ritschlem a jeho školou* představovali Ježíšova Boha Otce pouze jako milujícího. V pojmu Boha u Ježíše uplatňují se obě stránky úměrně; Bůh jest Otec milosti a smilování, ale zároveň spravedlnosti a odplaty (I.³ 101).

δ) Mezi nekonečným milosrdenstvím a nejvyšší spravedlností Boží *nemůže býti rozporu*, protože obě dokonalosti mají základ v *Boží svatosti*. Boží svatost, jež jest podstatná láska Boží k vlastní neskonale dobrotě, tedy naprostý souhlas vůle Boží s nejvyšším dobrem, jež jest on sám, jest základem mravních vlastností a stanoví jejich míru a cíl. Bůh nemůže svých dokonalostí, které jsou vlastně jedno a totéž s jeho bytností a vůlí, projevovati *než úměrně, souladně a účelně*. Bůh nemůže býti ani milosrdným, aby byl slabošsky povolným ani spravedlivým, aby byl neúprosně krutým. Obě vlastnosti vycházejí ze svaté lásky Boží, jsou na ní pevně založeny a v rovnováze udržovány. I lidská láska, je-li dobře zřízená, musí kárati a trestati a i spravedlnost řádná a účelná musí býti shovívavá a umírněná. „Láska a věrnost, aby se potkávaly, spravedlnost s pokojem, aby se líbala“ (Žl. 84, 11). „*Misericordia iustitiam temperat, iustitia misericordiam*“, dí

sv. Jeronym (In Malach. 3, 1). Milosrdenství mírní spravedlnost, spravedlnost mírní milosrdenství.

Jest to vždy táž čirá láska k vlastní dobrotě, pro níž Bůh spravedlivě odměňuje zásluhy, ale pro kterou již dříve udělil dobrotivě milost, aby se mohly získati zásluhy. Když Bůh odměňuje zásluhy, koná *spravedlnost*, ale ježto odměňuje nad zásluhy, *koná milosrdenství*; když hřích trestá, trestá pod zásluhu a když odpouští hříchy, odpouští je pro lítost a pokání hříšníkovo (viz *sv. Tomáš Akv.*, S. th. 1 q. 21. art. 4). Nejvýmluvnějším dokladem pro úplný soulad milosrdenství a spravedlnosti Boží jest *ukřižovaný Spasitel*. Smrtí, již Syn Boží za nás podstoupil, projevil nám Bůh nejen neskonanou lásku, nýbrž ukázal nám svou spravedlnost, která požadovala za urážky spáchané tak těžké a bolestné dostiučinění a náhradu.

e) Vzájemný poměr milosrdenství a spravedlnosti Poží řešil *sv. Jan Zlat.*, ale hájil rozhodně dobrotivosti Boží přes to, že Bůh rekající hříšníky odsuzuje k věčným trestům. „Jest Bůh milostivý? Ano, ale jest též spravedlivý soudce. Odpouští hříchy? Ano, ale on též odplácí každému podle jeho skutků. Přechází přes nepravost? Ano, ale trestá ji. Nejsou to rozpory? Nejsou, rozlišujeme-li je co do času. On zde shlazuje viny křtem a pokáním, ale na onom světě trestá nepravosti ohněm a mukami“ (Hom. in ep. ad Ef. 4, 10). Jako *sv. Jan* tak i *ostatní Otcové* vyjma stoupence školy alexandrijské tvrdili, že trest Boží pro nekající hříšníky nemůže býti než trestem, protože tito svou zlobou znemožňují, aby se trest Boží uplatnil i po druhé stránce, aby totiž hříšníky napravil.

§ 32. O pravdomluvnosti a věrnosti Boží.

Věta: Bůh jest nejvyšší pravdomluvný a věrný.
De fide.

a) Výklad.

Sněm vatikánský učí o Bohu „qui nec falli nec fallere potest“ (sess. III c. 3; *Denz.* 1789) „Deus autem negare seipsum non potest“ (tmt c. 4; *Denz.* 1797).

Bůh jest nejvyšší pravdomluvný, protože jest vyloučeno, aby ve svých projevech se uchýlil od pravdy. Bůh vševědoucí nemůže se mýlit a Bůh nejvyšší svatý nemůže klamati. Bůh jest *nejvyšší věrný*, protože *splní* to, co slíbil i to, čím hrozí. Jest samozřejmo, že obě vlastnosti Boží jsou podkladem zjevení Božího a tudíž i základem naší víry i naší naděje.

b) Důkaz.

a) *V Písmě sv. St. zákona* se praví: „Není Bůh jako člověk, aby klamal, není jako zrozenec lidský, aby se měnil

Řekl-li něco, jak by to neučinil? promluvil-li, jak by to nevykonal?“ (Num. 23, 19). „Já jsem Hospodin, jenž mluvím spravedlnost a zvěstuji pravé věci“ (Is. 45, 19). „Všechno pomine . . . ale slovo Hospodina našeho zůstává na věky“ (tmt. 40, 7). „Nebo všichni jeho skutkové pravdiví a cesty jeho spravedlivé jsou“ (Dan. 4, 34; 1, 27).

β) *Kristus Pán* dí o sobě, že *jest pravda* (Jan 14, 6), že přišel na svět, aby *vydal svědectví pravdy* (Jan 18, 37), a dovolává se svého Otce, jenž pravdivost jeho učení dosvědčuje. „Kdo přijímá svědectví jeho, ten zpečetil, že Bůh *jest pravdomluvný*, neboť ten, jehož Bůh poslal, mluví slova Boží“ (Jan 3, 33, 34). „Ten, jenž mne poslal, *jest pravdomluvný* a já mluvím na světě, co jsem slyšel od něho“ (tmt. 8, 26). Evangelium Kristovo *jest* nehynoucí pravda: „Nebe a země pominou, ale slova má nepominou (Luk. 21, 33).

Podle sv. Pavla *jest* Bůh *neklamný*, ἀπσευδής (Tit. 1, 2), *Bohu nelze klamati*, přiči se to jeho podstatě. Impossibile est mentiri Deo (Žid. 6, 18). „Nepravím, že by zmařeno bylo slovo Boží“ (Řím. 9, 6). „Budiž Bůh pravdomluvný, každý pak člověk lhář *jest*“ (Řím. 3, 4). Bůh pravda naprostá nemůže se ani mýlit ani klamati, kdežto člověk nejen se může mýlit a klamati, nýbrž vskutku mnohdy se mýlí a klame (Sýkora, N. zákon II., 118). Na *věrnost* Boží ukazuje týž apoštol, aby věřící posilnil v pokušeních a v bojích: „Bůh však *jest věrný*, nedopustí vás pokoušeti nad to, co můžete snést“ (1 Kor. 10, 13), on slíbil život věčný a *jest* neklamný (Tit. 1, 2).

Otcové. Klement Římský píše: „Bůh, (jenž) *jest* věrný ve slibech a spravedlivý v soudech svých. On vele nelhati, zajisté mnohem méně obelže nás: neboť není u Boha nic nemožného kromě lhátí“ (Kor. 27). *Sv. Jan Zlat.*, ačkoli lež z nouze a služebnou posuzuje mírně, přece výslovně dí: „Něco Bůh nemůže jako být oklamán, klamati a lhátí“ (Hom. in Symb.). *Otcové se sv. Augustinem* v čele učí, že lež je sama sebou tak ničemná a zavržení hodná, že *jest* bez ohledu na pozitivní zákaz hříšná. To, co *jest* podle vnitřní povahy špatné, nemůže Bůh v žádném řádě světovém dovoliti.

Mezi *pozdějšími scholastiky* někteří na př. *Gabriel Biel*, *Petr z Ailly* v nemalých rozpacích, kterak vyložiti biblická místa o *Isti Jakobově, Juditě* a pod., připouštěli ovšem toliko v theorii, že Bůh by byl mohl v jiném řádě světovém lest a lež dovoliti, protože se prý nepřiči jeho podstatě. Takové mínění je venkonce nesprávné a dá se vysvětlit pouze exegetickými nesnáze.

Třetí hlava.

§ 33. **O moci Boží.**

Moc Boží nesmí se zaměňovati s činnými potencemi stvořených bytostí. V každé bytosti stvořené *jest věčný rozdíl* mezi její přirozeností, činnou a trpnou potencí, činností (konem) a předmětem (terminem, výmezem) této činnosti. Činné potence směřují k činnostem, ale samy v sobě těchto činností neza-
hrnují.

U Boha, bytosti naprosto jednoduché, *jest přirozenost a činnost jedna a táž věc*. Potencí činných, které by teprve z potenciality přecházely do činnosti, u Boha není. Bůh *jest jediný čirý kon* a tudíž *jest veškerá činnost Boží*, kterou Bůh působí na venek — o trpných potencích nelze u Boha vůbec mluvit — jediný kon Boží *s jeho jistotou naprosto totožný*. Ačkoli tento kon zůstává v Bohu (entitativně immanentní), přece svou dokonalostí může učiniti vše, co působí stvořená bytost činností, ze sebe vycházející a na vnější předmět přecházející. Je tedy *moc Boží dokonalost učinů*; *jest to vlastně podstata Boží*, kterou si myslíme jakožto příčinu působící na venek to, co Bůh svou vůlí ustanovil.

Věta: Moc Boží *jest nekonečná*; Bůh *může učiniti všechno, co může chtíti*. (De fide).

1. *Důkaz.*

Ježto Bůh *jest činný svou podstatou*, jež *jest nekonečná*, *jest i jeho moc, dokonalost učinů nekonečná* (viz sv. Tomáš Akv., S. th. 1 q. 25 art 8, 2). Jakožto nekonečná, *jest moc Boží naprosto nezávislá*, nepotřebuje ani nástrojů ani látky ani času, nezná žádných překážek a působí všechno pouhým konem vůle.

a) *Písmo sv.* velebí moc Boží zejména při stvoření a při divích a zázracích: „Neboť on řekl a (všecko tu) bylo a dal rozkaz a (všecko tu) stálo“ (Žl. 32, 9). „Hospodin Bůh váš... Bůh veliký, mocný a hrozný“ (Dt. 10, 17). „Bůh zůstává nepřemoženým králem na věky... Moc jeho kdo vysloví? (Sirach 18, 1. 3). Bůh byl nazýván *el šaddaj*, LXX: *παντοκράτωρ* (*omnipotens*). Prorok *Isaiáš* dí: „Rada má státi bude a všeliká vůle má stane se“ 46, 10). „Slovo mé, které vyjde z úst

mých, nenavráť se ke mně prázdné, ale učiní, cožkoli jsem chtěl“ (tmt 55, 11).

V Novém zákoně pravil archanděl Panně Marii: „Nebot nemožná není u Boha nižádná věc“ (Luk. 1, 37). *Kristus Pán* řekl apoštolům: „U lidí jest to nemožno, ale u Boha všecko jest možné“ (Mat. 19, 26), a modlil se: „Abba Otče, tobě jest všecko možné“ (Mar. 14, 36). *Sv. Pavel* se táže: „Nebot kdo odolá vůli jeho?“ (Řím. 9, 19.) A jinde opět praví: „Bůh, který učinil svět a všecko, co jest v něm ... nebývá obsluhován rukama lidskýma, jako by něčeho potřeboval, sám dáváje všechněm život i dýchání i všecko“ (Sk. ap 17, 24, 25).

Otcové. Sv. Augustin shrnuje přesvědčení veškerého lidstva o všemohoucnosti Boží takto: „Nepravím přived mně křestana, přived mně žida, nýbrž přived mně pohana, modloslužebníka, otroka démonů, který by neřekl, že Bůh jest všemohoucí. Krista může popřít, ale všemohoucího Boha nemůže popřít“ (Ser. 140, 2).

Bůh může učiniti *všecko, co se dá mysliti*, co ve svém pojmu nezahrnuje znaků sporných a navzájem nesdružených. Co ve svém pojmu zahrnuje logický rozpor, jest holá, čirá nicota, jest nesmysl. *Sv. Tomáš* proto připomíná: „Správněji říkáme, že takové věci se nemohou státi, než, že jich Bůh nemůže učiniti“ (S. th. 1 q. 23 art. 3).

Na nemístnou námitku, že Bůh nemůže hřešiti, umřiti a pod. odpověděl již *sv. Augustin* takto: „Proto některé věci (Bůh) nemůže, poněvadž je všemohoucí“ (De civit. Dei 5, 10, 1). Všemohoucnost Boží sama sebou vylučuje takové nedostatky.

2. Moc Boží rozlišují *katoličtí bohoslovci v naprostou (potentia absoluta) a ve spořádanou nebo lépe řádnou (potentia ordinata, ordinaria)*.

a) Moc Boží *naprostá* jest ta, která byla v Bohu prve než stvořil tento svět a ustanovil tento světový řád. Mocí *spořádanou nebo řádnou* Bůh předpokládá a sleduje řád, který ustanovil. Tak by byl mohl Bůh naprostou mocí lidstvo zehříchů vykoupiti, aniž poslal Syna svého na svět.

b) Moc Boží *naprostá, lépe mimořádná (potentia extraordinaria)*, jest ta, kterou jest Bůh činný mimo zákony trvalého řádu světového; *řádnou* mocí působí Bůh podle stanovených zákonů.

c) Moc Boží nesmí se rozdělovati *v moc naprostou*, jež by se dala oddělití od spravedlnosti a svatosti Boží, a *v moc spořádanou*, která jest spojena a řízena spravedlností a svatostí Boží. Moc Boží neliší se věčně od bytnosti Boží. Když tedy Bůh jest činný svou bytností, která jest soubor všech dokonalostí, nelze moci Boží dělití od jeho vlastností. Co Bůh ustanovil a činí, to činí v plném souladu se svými dokonalostmi; koná svou mocí, ale spravedlivě a svatě. Je tedy takové rozdělení moci Boží v moc naprostou a v moc spořádanou v přímém rozporu s pojmem pravého Boha.

Druhá kniha.

O Bohu trojjediném čili o Boží Trojici.

Literatura. *Augustinus*, De Trinitate libri 15. Srov. *Gargauf*, Des hl. Augustinus spekulative Lehre vom Gott dem Dreieinigen (1883). *Didymus der Blinde*, Die Bücher über die Trinität. Srov. *Bardy*, Didyme l'Aveugle (1910). *Joanes Damascenus*, De Fide Orthodoxa I sv. Srov. *Bilz*, Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus (1909). *Tomáš Akv.*, S. th. q. 27—43; C. Gent. 4, 1—26. *Bonaventura*, Breviloquium ed. da *Vicenza* (1881). *Ruiz*, De Trinitate (Lugduni 1625). *Salmaticenses*, Curs. theolog. III. *Tournely*, Praelectiones dogmaticae: De mysterio ss. Trinitatis. *Petavius*, Dogmata theologica III.: De Trinitate (Paris 1865). *Franzelin*, De Deo trino³ (1883). *Stentrup*, De ss. Trinitatis mysterio (1898). *Jansens*, De Deo trino (1900). *Van Noort*, Tract. de Deo uno et trino² (1911). *Chr. Pesch*, Praelectiones dogmaticae II.⁵ 247.. (1906). *Regnon*, Études de theologie positive sur la S. Trinité 3 sv. (1882). *Lebreton*, Des Origines de dogme de la Trinité I. (1910). *Kuhn*, Die christliche Lehre von der göttl. Dreieinigkeit (1857). *Scheeben*, Handbuch der kat. Dogmatik I. 743... (1873). *Týž* Mysterien des Christentums³ (1911). *Heinrich*, Dogmatische Theologie IV. *Gutberlet*, Gott der Einige und Dreifaltige (1907). *Schell*, Das Wirken des dreieinigen Gottes (1885). *Pohle* II.⁶ 169.. *Specht* I. 67 *Bartmann*, Lehrbuch der kath. Dogmatik I.² 169... *Šimanko*, O Bohu jednom v bytnosti a trojím v osobách. Výklad Summy theologické sv. Tomáše Akv. p. I. q. IXLIII. (1891). *Týž* v ČKD 1889, 200; 1888, 543. *R. Špaček*, Rozum a učení o nejsv. Trojici (ČKD 1905, 58). *Žák*, Soustavná katolická věrouka pro lid. I. 501.

Nauku o Bohu jediném lze celkem odvoditi a dokázat z rozumu. Zjevením Božím se tyto pravdy doplňují a neomylně potvrzují. Nauku o Bohu trojjediném nedovedl však rozum, dokud nebyla zjevena, *naléztí, ani potom přesně dokázati ani veskrze pochopiti a vystihnouti*. Je to *nejhlubší tajemství*, jež „nikdo ze knížat tohoto světa nepoznal“ (1 Kor. 2, 8), jež St. zákon pouze nastínil a teprve „Jednorozený, jenž je v lůně

Otcově nám zjevil“ (Jan 1, 18). Vůči tomuto tajemství jsme jako děti u nohou učitele, jímž jest jedině vševědoucí Bůh. Proto dlužno o tomto tajemství pojednávat s *posvátnou úctou*, jak to činili *sv. Otcové*.

1. *Význam* této nauky vystihli již *Otcové* nazývající ji podstatou Nového zákona *substantia Novi Testamenti*: *Tertullian*, (C. Prax. 2. 31) souhrnem všech pravd (*τὸ κεφάλαιον τῆς πίστεως*; *Řehoř Naz.*), poněvadž je základem všech hlavních pravd naší víry: vtělení, vykoupení, posvěcení i dokonání našeho. *Záleží* totiž tajemství Boží Trojice v tom, že *jedna a táž božská podstata jest ve třech osobách Otci, Synu a Duchu svatém, věčně od sebe odlišných*.

V jejím jménu uděluje se křest, jímž se víře a službě Boží Trojice zasvěcujeme, v jejím jménu koná církev svátosti, svěcení a žehnání, tak první křesťané jak *Tertullian* dosvědčuje, začínali a končili své modlitby a práce, ona je středem všech vyznání víry *apoštolským* počínaje. Ve jménu Trojice koná se bohoslužba a oslava Boha, jak dí Lev XIII: „Svěcení, obřady, svátosti jsou provázeny neb konány vyznáním Trojice a žalmům i chvalozpěvům se připojuje vzývání Otce, Syna a Ducha svatého“ (Encycl. „*Divinum illud munus*“).

2. *Užitek* její pro naše náboženské poznání a život je rovněž veliký, ano dle *sv. Augustina* větší než ze kterékoli jiné pravdy. „*Nec fructuosius aliquid invenitur.*“ (De Trinit. 1, 3). Svou září osvětluje nauka o Trojici i jiné důležité pravdy, především vtělení a vykoupení, jimiž se nám zjevil Bůh nejen jediný v podstatě, nýbrž trojjediný v osobách. Pomocí této pravdy lze poněkud nahlédnouti do vnitřního života Božího a učiniti si představu o štěstí a blaženosti, jaké Bůh sám ustavičně požívá, a kterak oblažuje všechny, kteří s ním byli v pravdě spojení. Z Trojice Boží vyzařuje se neskonalá velebnost Boží takovým leskem, jenž nás téměř oslňuje, jak dí zmíněný učitel církevní: „*Nec laboriosius aliquid quaeritur.*“ *) Je tedy Trojice, v níž se nám zjevují podstata, život a velebnost Boží, *nejvznešenější předmět křesťanské víry, bohopocty a oslavy*.

3. *Název* Trojice vyjadřuje, že jsou v Bohu tři věčně odlišné osoby; trojjediný Bůh pak, že tyto tři osoby jsou jedné a téže podstaty. Řecký

*) A nehledá se co jiného namahavěji aniž se co jiného nalezne užitečnějšího.

název *Τριάς* pochází od *Theofila antiochijského*; latinský *Trinitas* od *Tertulliana*, jehož žák *Novatian* napsal spis „*De Trinitate*.“

Rozdělení nauky o Boží Trojici. Ve všech vyznáních víry popředně *v atanášském*, složeném po bojích protitrojičných asi poč. 5. st., je zdůrazněna *podstata* tohoto článku víry tak, že *jsou sice tři božské osoby*, avšak *toliko jediný Bůh*. „*Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur.*“ (Denz. 40).*) Je tedy především dokázati:

v první hlavě: Jsou tři božské osoby;

ve druhé hlavě: Tři božské osoby jsou jediný Bůh;

pak ukázati ve třetí hlavě: Proč jsou v Bohu tři osoby;

a konečně ve čtvrté hlavě: Kterak se má tato nauka k našemu poznání.

Prvá hlava.

Jsou tři božské osoby.

Dříve než bude podán tento důkaz, dlužno uvést *bludy* proti nauce o Trojici a vytknouti příslušné *stanovisko církve* a vyložiti *dotyčné pojmy*.

Prvý článek.

Bludy proti Trojici a věroučné stanovisko církve.

Bludaři různých dob popírali nejen, že jsou v Bohu tři skutečné a soupodstatné osoby, nýbrž také, že tyto tři jsou jediný Bůh. Rozdělují se tedy *ve dvě hlavní skupiny*: *monarchiány*, uznávající tolíko jednu božskou osobu, a *triteisty*, rozdělující Trojici ve tři bohy.

§ 1. Bludy monarchiánů a subordinatiánů.

Monarchiány byli bludaři nejen tak jmenovaní, nýbrž i *subordinatiáni* (*ariáni a macedoniáni*), protože byt uznávali tři osoby, přece druhé a třetí upírali stejnou podstatu s Otcem.

1. *Monarchiáni* zdůrazňovali o Bohu jednostranně *θεός μόνος*, monarchiam a uznávali tolíko jedinou božskou osobu.

*) Katolická víra jest pak tato, abychom jednoho Boha v Trojici a Trojici v jednotě uctívali.

a) Kristus byl dle jednoho směru těchto bludařů pouhý člověk, jemuž se dostalo moci (*δύναμις*) ducha, moudrosti Boží. Proto též monarchianismus *dynamický*. Zastanci tohoto směru byli *Theodot koželuh*, *Theodot peněžník* a *Pavel ze Samosaty*.

b) *Druhý směr* nznával sice trojici osob avšak toliko dle jména čili zdánlivou. *Božská osoba* je dle nich *pouze jediná* — Otec; tato, pokud stvořila svět, nazývá se Otec, pokud svět vykoupila, Syn a pokud lidstvo posvěcuje, Duch svatý. Božské osoby nebyly by tedy skutečné a věčně odlišné, nýbrž pouze tři *různé způsoby*, jimiž se jedna božská osoba lidstvu zjevila a zjevuje (*πρόσωπα ἀνωπόσιτα, ἐκφρῆσαι*). Když se stal Kristus člověkem byl to vlastně *Otec*, jenž *za nás trpěl a umřel* (*patipassiáni*). Zastanci tohoto směru zv. *modalistického* byli *Noëtus ze Smyrny*, *Praxeas*, kterého potíral *Tertullian*, potom *Sabellius* a *Kleomenes*.

c) *Církev* tehdy ještě obecných sněmů nesvolávala, a čelila těmto bludům tak, že jejich původce z církve vyobcovala a ony bludy zamítla na synodách partikulárních, a církevní spisovatelé obrannými spisy je vyvraceli. Papež *Viktor* vyobcoval z církve *Theodota*, koželuha; *synoda antiochijská* r. 269 sesadila *biskupa Pavla ze Samosaty*, jenž *ἑμοούσιος τῷ πατρὶ* vykládal tak, jakoby Syn byl též jako Otec, jenž se pouze jiným způsobem zjevil na zemi. Papež *Felix* rozsudek onen potvrdil. Proti *Praxeovi*, jenž modalistické bludy šířil v Římě a odešel odtud do severní Afriky, obrátil se *Tertullian* spisem „Adv. Praxeam,“ proti *Noëtovi Hippolyt Římský* spisem „Adv. Noëtum.“ *Sabellia* vyobcoval z církve papež *Kallist* (217—222). *Dionys Alexandrijský* v obraně pravé víry proti *Sabelliovi* až příliš zdůrazňoval, že Syn jest rozdílný od Otce a byl proto nařčen z diteismu. Papež *Dionys* v listu r. 262 uveřejněném zavrhl blud *Sabelliův* a odmítl neopatrné obraty *Dionysa Alexandrijského* *ποιῦμα, γενητός*, kterých tento o Synu užil. Zmíněný biskup ospravedlnil se, že oněmi obraty nemínil nic jiného, leč že Syn je zplozen (*productus-genitus*), a zároveň prohlásil, že tento je skutečná od Otce odlišná osoba a *ἑμοούσιος τῷ πατρὶ*, jak se též jmenovaný papež v dotyčném listě vyslovil.

2. *Subordinatiáni* upírali druhé a tudíž i třetí božské osobě stejnou podstatu s Otcem. Byli to především *ariáni* a *macedoniáni*.

a) *Arius*, kněz alexandrijský (kol. r. 318) opíraje se o monarchiánský názor, dle něhož je Bůh nevýslovný a nemá sobě rovna, učil, že nemůže býti leč *jediná božská osoba* a ode všeho, co jest, rozdílná. Všechno mimo Boha Otce povstalo pouze jeho vůlí i Syn, jenž je jeho *bezprostředním* dílem. Všechno ostatní bylo stvořeno skrze Syna. Není *věčný*,

neboť byla doba, kdy ho vůbec nebylo, *není zplozen z podstaty Otcovy γεννητός* a tudíž ani s ním *soupodstatný* ὁμοούσιος, ani pravý Bůh. Je pouze Bůh z milosti, uprostřed mezi světem a Bohem. Různí se od obou, od světa konečně, od Boha pak nekonečně. Původně mělo Slovo vůli schopnou hříchu a teprve této době užívajíc stalo se bezhříšným. Arius chtěje lid ošáliti a blud zastiťi, zaměňoval o Slovu místo pravověrného γεννητός, genitus podobné ale bludařské γενητός, stvůřený. Ariáni rozpadli se ve dvě strany: *přísné*, jimž byl Syn ἀνόμοιος, nepodobný Otci a *mírné* tak zv. *semiariány*. Bludy tyto byly dle svědectví *Jeronymova* velmi rozšířeny.

Proti *Arizvi*, jenž tyto bludy šířil spisem *Thalia*, a proti jeho stoupencům *Eusebiovi z Nikomedie* a *Eusebiovi z Cesareje* hájili pravdu víry *Alexander*, biskup alexandrijský, *Marcell z Ankýry* a především *Atanáš*, tehdy jáhen v *Alexandrii*.

b) *Obecný sněm nicejský* r. 325 zastal se pravé víry jednak tím, že vyznání víry o Synu Božím přesněji vytknul a rozšířil a pak že bludy Ariovy výslovně zavrhl. Vztah Synův k Otci byl vymezen názvem ὁμοούσιος τῷ πατρὶ přes námítky ariánů, že není biblický. „Věřím v jednoho Pána Ježíše Krista, Syna Božího jednorozeného, zplozeného z Otce, jednorozeného, Boha z Boha, světlo ze světla, Boha pravého z Boha pravého, zplozeného nikoli učiněného, soupodstatného s Otcem“ (*Atanasius*, De decret. synod. Nicean, M. PP. gr. XXV. 15). Výslovně pak byly bludy Ariovy zavrženy tímto odsudkem: „Ty, kteří tvrdí, že kdysi ho nebylo a že než [se narodil, nebyl, a že z něho byl učiněn nebo z jiné podstaty, nazývající jej proměnitelným a měnivým, církev katolická zavrhuje“ (*Denz.* 54).

c) *Macedoniáni* tak nazvaní po *Macedoniovi*, jenž z bludu Ariova, že Syn je tvorem Otcovým a skrze Syna všechno ostatní stvořeno bylo, z Ducha svatého učinil dílo Synovo, pouhého tvora. Syn byl by podřaděn Otci a Duch svatý Synu, takže by byli i co do podstaty i co do slávy různí. *Atanáš* nazval stoupence *Macedoniovy* πνευματόμαχοι.

d) *Papež Damasus* zavrhl blud *Macedoniův* na synodě v Římě r. 380 a 2. *obecný sněm v Cařihradě* r. 381 prohlásil o Duchu sv. ve vyznání víry: „Věřím v Ducha svatého, Pána a oživujícího, jenž z Otce vychází, jemuž spolu s Otcem a Synem bohocť a sláva se vzdává, jenž mluvil skrze proroky“ (*Denz.* 86). Vůči *Macedoniovi* bylo sněmu prohlásiti, že Duch sv. je *pravý Bůh, s Otcem a Synem soupodstatný a od nich osoba rozlišná*. To se stalo se vši jasností výrazy, že je Duch svatý „*Pán a oživující*“, že mu „*přísluší táže bohocť a oslava jako Otci a Synu*“ a konečně že „*pochází z Otce*.“ O východu

Ducha sv. ze Syna sněm ničeho neprohlásil, poněvadž macedoniáni toto nepopírali (viz *Schermann*, *Die Gottheit des hl. Geistes* (1901) 3.. 15.).

Cařihradské vyznání víry má *neobyčejně veliký význam věroučný* a proto se často říká nebo zpívá při mši svaté. Není to pouze rozšířené nicejské vyznání, jak novější badání dokazuje. Otcové cařihradští neměli dle všeho předlohu v nicejském nýbrž ve starším vyznání církve jerusalemské (viz *Müller*, *Symbolik* (1896) 46; *Pohle* 1. c. 314).

3. *Po reformaci* blud Sabelliův o jediné božské osobě, označené třemi jmény dle různého způsobu, jak do všehomíra a spasení zasahovala, obnovil *Michal Servet*, španělský lékař, jenž byl na rozkaz Kalvínův v Ženevě (r. 1533) upálen, potom *sociniáni Laelius a Faustus Socinus* († 1604) a ve *Švédsku Swendenborg* († 1722). Pozdější protestanté podrželi Trojici rovněž pouze dle jména. Dle *Kanta* je Bůh, pokud je stvořitelem světa, Otec, pokud je jeho ředitelem, Syn, a pokud je spravedlivým soudcem, Duch svatý. *Hegel* a jeho stoupenci mluvili o Otci, pokud je sám o sobě absolutní, o Synu, pokud je jinak ve světě a o Duchu svatém, pokud se sám k sobě vrací v lidském sebevědomí. O novější liberální protestantské teologii pronáší protestant *Luthardt* tento úsudek: „Die Theologie des Neuprotestantismus ist mehr oder weniger unitarisch und eine modifizierte Erneuerung des Socinianismus“*) (*Compendium der Dogmatik* (1889) 119). *Harnack*, hlavní představitel moderní protestantské teologie, nazývá celou nauku o Boží Trojici „Arbeit der Begriffsphantasie,“ prací obrazotvornosti. Ve 2. století stalo se časné zplození Krista nadpřirozeným a potom věčným a býti zplozenu výlučnou známkou druhé osoby; podobně se stalo ve 4. století ze přislíbeného poslání Ducha svatého věčné poslání a toto výlučnou známkou třetí osoby (*Dogmengeschichte* II.⁴ 293). Liberální bohoslovci a kazatelé protestanští požadují rozhodně, aby bylo apoštolské vyznání víry odstraněno (viz *Krüger*, *Dreifaltigkeit und Gottmenschlichkeit* (1905). S těmito do jisté míry se shodují *modernisté*, tvrdíce, že hlavní články apoštolského vyznání neměly pro křesťany prvních století též význam jako pro křesťany naší doby“ (*Decret. »Lamentabili«* věta 62; *Denz.* 2962).

§ 2. Bludy triteistů.

1. *Triteisté* napadali nauku o Boží Trojici právě z opačné stránky než monarchiáni. Upírali třem božským osobám, že mají jedinou podstatu a rozdělovali je tak, že by byly vlastně tři bohové. *Atandšské vyznání* přesně vymezilo: „Ut per omnia

*) Bohověda novějšího protestanství jest více nebo méně unitářská a poněkud obnovený socinianismus.

et unitas in Trinitate et Trinitas in unitate sit veneranda“ a blud triteistů již napřed zavrhl: „Sicut singillatim unamquamque personam Deum et Dominum confiteri christiana religione compellimur, ita tres Deos aut Dominos dicere catholica religione prohibemur“ (Denz. 39). Aby vesměs i jedinstvost v Trojici i Trojice v jedinstvu se uctívala. Jako o každé osobě zvlášť, že jest Bůh a Pán podle křesťanského náboženství vyznávati musíme, tak o třech bozích nebo pánech podle katolického náboženství mluvíti nesmíme.

a) Prvým zastancem triteismu byl *Jan Philoponus* († po r. 610). Jsa monofysitou hájil, že přirozenost a osoba jsou totožny. Nedbaje námitky katolíků, že tak ohrožuje jedinou božskou podstatu tří božských osob, tvrdil, že tyto jsou třemi jedinci jednoho druhu „Bůh,“ podobně jako tři lidé jsou třemi jedinci druhu „člověk.“ Božské osoby byly mu třemi částečnými podstatami (*τρεῖς μὲν αὖ καὶ οὐολαι*) v jedné společné, pomyslné podstatě. Uznával tedy jednotu podstaty u božských osob *druhovou*, nikoli jedinstvost číselnou.

b) *Joachim*, opat ve Floris († 1202), jedinstvost podstaty v božských osobách pokládal za *úhrnnou* čili *druhovou*, jak to z příslušného odsudku 4. sněmu lateranského vysvitá: „Byť připouštěl, že Otec, Syn a Duch svatý jsou jedna bytnost, jedna podstata, jedna přirozenost, přece tuto jednotu nepokládá za pravdivou a vlastní, nýbrž za úhrnnou a jednotu podobnosti, tak jako mnoho lidí, mnoho věřících se nazývá jedním národem, jednou církví“ (Denz. 431).

c) *Roscellin* (kol r. 1120) a *Gilbert de la Porre* († 1154) hlásali takové názory, jejichž důsledky vedly k triteismu. Prvý, *nominalista* uznával toliko skutečnost jedinců, kdežto obecniny popíral. Dle něho jsou tři skutečné božské osoby, avšak jejich jednota v podstatě není pravdivá a skutečná, nýbrž pouze logická. Druhý, *realista* připouštěl, že toliko obecniny skutečně jsou a tudíž i Boží bytnost skutečně jest, avšak, že každá osoba má svou vlastní Boží bytnost. Ježto bytnost od osoby věčně rozlišoval, plynul by z toho nejen triteismus: tři božské osoby každá s vlastní podstatou, nýbrž i čtveřice, poněvadž Boží podstata má své vlastní od osob různé bytí.

d) *Antonín Günther* († 1863) podal výklad o Boží Trojici silně triteisticky zbarvený. Bůh Otec poznáváje sebe co nejdokonaleji, je podmětem poznávajícím, ale zároveň klade proti sobě předmět svého poznání, vyvodí novou podstatu, Slovo, Syna; jelikož obě tyto podstaty jsou si vědomy, že jsou si rovny, kladou třetí podstatu, Ducha svatého. Boží podstata byla by tak ztrojnásobena; *jednota* božských osob byla by taková, že jedna z druhé vychází — *organická* —, že svým sebevědomím se navzájem pronikají a tak relativní podstaty čili osoby skládají jednu absolutní podstatu, případně osobu (viz *Kleutgen*, *Theologie der Vorzeit* I. 379). Jednota podstaty byla by tedy pouze *formální*, uprostřed mezi *druhovou* a mezi číselnou.

2. *Učitelství úřad církve* triteismus již napřed odsoudil.

a) Papež *Dionys* ve svrchu zmíněném listu proti Sabelliovi napsal: „Nesluší tedy podivuhodnou a Boží jedinstvo ve tři božstva rozdělovati, ani výrazem stvoření důstojnost a svrchovanou velebnost Páně (Krista) zmenšovati“ (Denz. 51). *Sofronius*, patriarcha jerusalemský, odsoudil zvláštním spisem *monotelety i nové triteisty* a 6. obecný sněm r. 680 tento odsudek potvrdil řka: „Trojice se počítá nikoli dle podstat nebo přirozeností a dle různých božstev nebo dle trojí vlády, jak blouzní ariáni a jak šílí noví triteisté zcela bezdůvodně uznávající tři bytnosti a tři přirozenosti a tři vlády a tři božstva“ (*Hardouin*, Concil. III. 1263). Srov. 1. can. 5. sněmu obecného *Denzinger* 213 a *vyznání víry II. synody toledské* (Denz. 275 . . .), v němž je tento článek víry probrán co nejdůkladněji a nejpodrobněji.

b) Nejdůležitějším církevním prohlášením o Boží Trojici je rozhodně kapitola „*Damnamus*“ 4. sněmu lateránského r. 1215, kdež je nauka *Joachima z Floris* zavržena (Denz. 432). Tento obvinil Petra *Lombardského* z bludu za to, že v Sentencích napsal tuto větu: „Neboť je jakási svrchovaná věc (bytnost) Otec a Syn a Duch svatý a tato není ani plodící ani zplozená ani vycházející.“ Tak prý tento mistr zavádí v Bohu čtveřici místo Trojice, totiž tři božské osoby a společnou jim božskou podstatu, kterou ovšem Joachim pokládal za rozdílnou od božských osob. Sněm tudíž prohlásil: „My pak . . . věříme a vyznáváme s Petrem Lombardským, že je jedna svrchovaná věc, jež je skutečně Otec a Syn a Duch svatý, tři osoby zároveň a každá z nich zvlášť a proto je v Bohu toliko Trojice a nikoli čtveřice, poněvadž každá ze tří osob jest ona věc totiž podstata, bytnost čili přirozenost.“ *Proti bludnému předpokladu Joachimovu*, jakoby podstata Otcova vyvozovala podstatu Synovu a tyto obě podstatu Ducha svatého a tak byla v Bohu trojí podstata, prohlásil koncil dále: „Ona věc (božská podstata) není plodící ani zplozená ani vycházející, nýbrž jest Otec, jenž plodí, a Syn, jenž je zplozen, a Duch svatý, jenž vychází, takže je rozlišnost co do osob a jedinstvo co do přirozenosti.“ *Důvod*, proč jsou tři božské osoby od sebe věčně rozlišny není v podstatě, jež jest u všech stejná, nýbrž v *protikladných vztazích: ploditi, plozenu býti a vycházeti*. Pro lepší porozumění dí sněm dále: „Ač tedy Otec je jiný než Syn a Duch svatý, není přece nic jiného, nýbrž co jest Otec

je Syn a Duch svatý veskrze totéž, takže dle katolické víry dlužno je uznávati za soupodstatné.“ Trojicí osob *není božská podstata rozdělena*: „Neboť Otec od věčnosti plodí Syna, an mu svou podstatu sděluje, jak sám dosvědčuje řka: Co mi dal Otec, to jest větší nade všecko. Nelze však říci, že část své podstaty dal jemu a část si podržel, poněvadž podstata Otcova je naprosto jednoduchá a nerozdílná. Aniž pak lze říci, že Otec plozením předal svou podstatu Synovi, takže ji dal Synu a sobě ji ponechal, poněvadž by přestal býti podstatou. Je tedy patrné, že Syn jsa zplozen podstatu Otcovu bez úbytku obdržel, a tak Otec a Syn mají tutéž podstatu. Proto je táž věc Otec a Syn a rovněž i Duch svatý z obou vycházející“ (*Denz. 432*).

c) *Pius VI.* zamítnul nové a neopatrné rčení *lišisynody pistojské*, že „jeden Bůh je ve třech osobách rozlišný (*distinctus*)“ jako nebezpečné pro jedinnost podstaty tří božských osob (*Constitutio „Auctorem fidei“*; *Denz. 1596*).

d) *Pius IX.* rovněž zavrhl triteistický výklad *Güntherův*, „protože je v jeho knihách mezi jiným mnoho věcí, jež se od katolické víry a správného výkladu o jedinství Boží podstaty ve třech rozlišných osobách značně odchylují“ (*Breve „Eximiam tuam“ ad Card. de Geissel. Denz. 1655*).

§ 3. Hlavní obsah a základní pojmy nauky o Boží Trojici.

I. Hlavním obsahem tohoto článku víry jest, že v jedné a téže Boží podstatě jsou tři božské osoby od sebe skutečně rozlišné čili *jedinnost v Trojici a Trojice v jedinství*.

1. *Jedinnost týká se bytnosti* (přirozenosti, podstaty), potom *vlastnosti a činnosti Boží*.

Boží *podstata*, ač je ve třech osobách, není ani rozdělena ani znásobena, nýbrž *jediná*. Tři božské osoby nejsou pouze spojeny, nebo sdruženy, nejsou v jednotě ani druhové ani morální ani úhrnné, nýbrž jejich jednota je *číselná*. Majíce jednu a touž nedílnou podstatu jsou *stejno-* nebo *soupodstatny*.

4. *sněm lateránský* dí: „Ačkoli tedy Otec je jiný než Syn a Duch svatý, není přece nic jiného, nýbrž to, co jest Otec je Syn a Duch svatý zcela totéž, takže je dle katolické víry dlužno uznávati je za soupodstatné“ (*Denz. 432*). Každá božská osoba

je *pravý Bůh* a poněvadž má každou tutéž boží bytnost, je *jediný Bůh*. „Tedy Bůh Otec, Bůh Syn a Bůh Duch svatý, avšak nikoli tři bohové nýbrž jediný Bůh“ (*Atanašské vyzn. Denz. 40.*)

Jedinost týká se dále *Božích vlastností*. Jako je jediná bytnost a přirozenost tak i jedny vlastnosti, jež tato má. „Jaký Otec, takový Syn, takový Duch svatý. Nestvořený Otec, nestvořený Syn, nestvořený Duch svatý; nesmírný Otec, nesmírný Syn, nesmírný Duch svatý: věčný Otec, věčný Syn, věčný Duch svatý; a přes to nikoli tři věční, nýbrž jeden věčný“ (tamtéž).

Jedinost týká se dále *činnosti* tří božských osob na venek, a plyne z jediné přirozenosti, jež je základem a původem činnosti. „Tedy tři osoby jsou nerozdílny jak v tom, co jsou, tak i v tom, co působí“ (*11. synoda toledská; Denz. 281.*) „Božská podstata, bytnost čili přirozenost je jediný původ všeho“ (*unum universorum principium; 4. sněm lateranský; Denz. 432.*)

2. *Trojice se týká osob*, jež jsou co do přirozenosti zcela jedno a totéž. Tři božské osoby jsou skutečně od sebe rozlišny následkem rozlišných východů a tudíž i způsobu, jakým ta která božskou přirozenost má. O třech božských osobách mluví výslovně *Kristus Fán* v evangeliu a *všechna vyznání víry*. „Jiná jest osoba Otcova, jiná Synova, jiná Ducha svatého“ (*atanašské; Denz. 39.*)

Tři božské osoby *liší se věčně od sebe tím, že každá má božskou podstatu jinak*. „Otec není od nikoho učiněn ani stvořen ani zplozen. Syn je jedine z Otce, nikoli učiněn, nikoli stvořen, nýbrž zplozen. Duch svatý je z Otce a Syna, nikoli učiněn, nikoli stvořen, nikoli zplozen, nýbrž vychází“ (tmt. 39). „Otec od věčnosti zplodiv Syna sdělil mu svou podstatu“ (*4. sněm lateranský; Denz. 432.*) „Duch svatý má podstatu a bytí z Otce a Syna a vychází z nich od věčnosti jakožto z jednoho původu a jediným vydechováním“ (*sněm florencký; Denz. 691.*)

Otec, Syn a Duch svatý jsou *skutečné tři osoby* a nikoli pouhé názvy nebo pouhé způsoby, jakými se jediná božská osoba zjevovala. Každá z nich má podstatu božskou dokonalou a celou. Liší se tedy od sebe *východy* totiž tak, že druhá vychází z první a třetí z obou a následkem toho *protikladnými vztahy* totiž: ploditi, zplozenu býti a vydechovánu býti. Z těchto vztahů dlužno si odmysliti všelikou závislost, menší nebo větší dokonalost a všeliké dříve nebo později.

3. *Pořadí*: Otec, Syn a Duch svatý je stanoveno na základě *věčných východů* neboli *die původu*.

V tomto pořadí se též božské osoby *zjevovaly a osvědčovaly*. Nejprve se zjevil Bůh Otec; tento zjevoval Syna a Syn Ducha svatého. Jako předcházející zjevoval následujícího, tak zase tento osvědčoval předcházejícího: Otec Syna, Syn Otce, Syn Ducha svatého a tento Syna. V tomto pořadí *zasahovaly božské osoby do dějin spásy*. Otec poslal Syna, aby spasil svět; Duch svatý pak byl poslán od obou, aby naše posvěcení dokončil. V tomto pořadí byly božské osoby vyjma Otce od bludařů napadány a proto církví a Otcí hájeny.

O třech božských osobách nebylo pojednáváno pouze z tohoto hlediska, jak do spásy lidstva zasahovaly, nýbrž i *ze stanoviska spekulativního*, kterak se totiž již od věčnosti má Syn k Otcí a Duch svatý k oběma a kterak se mají k božské podstatě. Toto hledisko vyplynulo z prvního. Když pak zjevení Boží bylo ukončeno, bylo hledisko spekulativní v popředí.

Ačkoli pravda, že je jeden Bůh ve třech osobách byla vždy v církvi věřena a vyznávána, nebyla *nauka o ní* hned z počátku *přesnými a určitými názvy stanovena*. Jinak mluví o téže Trojici *evangelia a apoštolské listy*, jinak se o ní vyjadřují *Otcové a vyznání atanděské*. Je to zcela přirozený a pouze formální vývoj, který se netýká podstaty tohoto článku víry, nýbrž byl způsoben obranou a bohovědnou prací, věnovanou této ústřední pravdě křesťanské (viz Bartmann I. c. 174).

II. *Základní pojmy* pro nauku o Boží Trojici jsou, jak z prohlášení učitelského úřadu patrné, jednak *bytnost, podstata, přirozenost* (*essentia, substantia, natura, οὐσία, φύσις*), které se vzta-hují na jedinstvo, jednak *hypostase a osoba*, jež se týkají trojice osob.

Toto názvosloví je ve mluvě bohovědné a církevní tak ustáleno, že se bytnost, podstata a přirozenost o Bohu právě tak zaměňují jako hypostase a osoba. V prvních pěti stoletích byl i mezi pravověrnými Otcí spor o to, *zda osobu lze nazvat hypostase*, jež etymologicky znamená vlastně totéž co podstata. Řeční Otcové říkali o Trojici: *μία οὐσία καὶ τρεῖς ὑποστάσεις*; *latinští* pak: *una natura* (*substantia, essentia*) *et tres personae* (*πρόσωπα*). Tito totiž rozuměli *ὑπόστασις* doslovně tolik co podstata, kdežto oni se štilili výrazu *πρόσωπον*, osoba, kterého Sabellius zneužíval, aby svůj blud zastřel. Na *synodě v Alexandrii r. 362* bylo zásluhou sv. Atandě, který byl dokázal, že se vlastně jedná pouze o slova, kdežto u věci se shodují, docíleno jednoty. Sněm *chalcedonský r. 451* užívá *ὑπόστασις* a *πρόσωπον* ako synonym.

Bytnost (essentia) je to, čím je nějaká věc právě to, co jest. Tak bytnost čili to, čím je člověk člověkem, je člověčenství čili spojení duše s tělem.

Přirozenost je věcně totéž jako bytnost a liší se od ní potud, že na touze věc patříme s té stránky, pokud je činna a původem i základem veškeré činnosti. Bytností vyjadřujeme o věci, že skutečně něčím jest; přihlížíme-li pak k tomu, že je činna, mluvíme o její přirozenosti.

Podstatou nějaké věci rozumíme to, že stává sama o sobě, aniž potřebuje jiné věci jakožto podmětu, na němž by bytovala. Opakem podstaty jsou *případnosti (accidentia)*, jež bytují na jiné věci jakožto podmětu.

Některé podstaty jsou pouze *části čili neúplné* (na př. duše jež jsouc podstata, na světě netrvá, leč s tělem spojená) anebo jsou pouze *pomyslné, obecné*, které neexistují samy o sobě, nýbrž se jiným sdělují (na př. člověčenství, jež nestává leč v určitém člověku). Tyto i ony nazývají se podstaty *druhé (substantiae secundae)*. Takové podstaty, jež jsou úplné a jedinečné, nazývají *podstaty první (substantiae primae)*.

Podstata je rovněž věcně totéž jako bytnost a přirozenost. Táž věc (na př. rozumný živočich) je důvodem, že tento člověk existuje (bytnost), že je sám o sobě (podstata) a zároveň, že je schopen činnosti (přirozenost). Posledním důvodem činnosti té které věci je její vlastní bytnost čili přirozenost, bližším pak důvodem jsou její schopnosti a síly.

2. *Hypostase (podklad, suppositum)* je bytost, jež má vlastní a úplnou přirozenost a existuje sama pro sebe. Hypostasí nemůže býtí případnost ani první podstata, obecnina, nýbrž jedinečná podstata úplné přirozenosti (*Boethius*: Hypostasis est naturae completae individua substantia).

Osoba. Má-li takový jedinec rozumovou přirozenost, sluje osoba. Je to tedy *podstata nejen úplná a jedinečná, nýbrž i rozumná* (*Boethius*: Persona est rationalis naturae individua substantia). Osoba je pánem svých činů, je za ně zodpovědná, myslí, chce, jedná a trpí. Výlučnou známkou osoby je, že o to, co je vlastním jako schopnosti, činy a pod., nemůže se s jinými sděliti (incommunicabilitas).

Jednostranný a nesprávný je výměr *Güntherův*, že osoba je podstata sebevědomá. Sebevědomí je činnost a tkví ve přirozenosti. Dle tohoto výměru nebylo by ani nemluvně ani člověk v bezvědomí vůbec osobou.

Zmíněný bohoslovec právě následkem tohoto výměru zabředl jak u výkladech o Boží Trojici tak o hypostatickém spojení do nebezpečných omylů.

3. *O Bohu* lze těchto pojmů užívatí pouze ve *smyslu obdobném (sensu analogo)*. Bůh je podstata, má přirozenost, jest osoba, ale způsobem nekonečně výbornějším nežli tvorové. Kolik je v těchto pojmech dokonalosti, to všechno je v Bohu, ale *porýtečně* neboli co nejvýborněji (*eminenter*).

Lidé nerozeznávají se jeden od druhého svou přirozeností, nýbrž svou osobností. Přirozenost jsouc u všech lidí stejně z duše a z těla složena je *specificky, druhově jedna*, ač je *číselně* u každého *jiná*, poněvadž každý má svou vlastní přirozenost s většími nebo menšími schopnostmi. *Proto kolik lidských osob, tolik různých lidí.*

U Boha je tomu zcela jinak. *Bůh je jedna bytnost, jedinečná*, nikoli obecná. Jest Bůh svou bytností. Není Bohem teprve skrze božskou podstatu, nýbrž je božství samo (*Deus est quod habet; est ipsa deitas*). Bůh je *skutečná naprostá podstata*, v níž není případností, je *naprosto jednoduchá podstata*.

Ač je toliko číselně jedna a táže podstata, přece bytuje v Otci, Synu a Duchu svatém nejsouc ani rozdělená ani rozmnožená. Jako je jedna podstata ve třech božských osob, tak také jedna bytnost a přirozenost a tudíž *jedna činnost na venek*. Jsou tedy tři božské osoby co do podstaty jedno, ač se *jakožto osoby věčně od sebe rozlišují*, poněvadž ji má každá jiným způsobem. Otec ji má sám ze sebe, Syn ji má z Otce, z něhož je zplozen, a Duch svatý má touže podstatu, poněvadž z obou vychází.

Druhý článek.

O třech božských osobách zároveň a o každé zvlášť.

§ 4. O třech božských osobách zároveň v Písmě sv.

Literatura. Mimo díla již svrchu jmenovaná *Specht*, Lehrbuch der Dogmatik I. (1907) 15. . . *Pohle* I. 238. *Scheeben* I. 755. *Bartmann*, Lehrbuch der Dogmatik I.³ 181. *Lebreton*, Les Origines du dogme de la trinité I. *Lagrange*, Le messianisme chez les Juifs (1909). *Lépin*, Jesus, Messie et Fils de dieu d'après les évangiles synoptiques (1906). *Zschokke*, Theologie der Propheten (1857). *Scholz*, Theologie des A. Testamentes (1861) I. *Klasen*, Die alttest. Weisheit und der Logos der jüdisch-alexandr. Philosophie (1878). *Krebs*, Der Logos als Weltheiland im I. Jahrh. (1910). *Heinisch*, Griechische Philosophie im Buch der Weisheit I. (1908). *Felten*, Neutest. Zeitgeschichte II. (1910). *Hejžl*, Bible česká I. 32. . .

A) Důkaz z Písma sv.

I. *Ve St. Zákoně*. Tajemství tří božských osob ve St. zákoně nebylo zjeveno. „Mluvíti Israelitům k mnohobožství nakloněným o třech božských osobách nebylo vhodno, poněvadž by snadno z nich byli učinili tři bohy . . . Toto hluboké tajemství je zde hustou a temnou rouškou zastřeno“ (*Hejčl* 1. c.). Běží tedy pouze o to, zda *pro tu*, kteří již z N. zákona toto tajemství poznali, jsou ve St. Zákoně *stopy a zmínky o více božských osobách*

1. *Ve slovech Hospodinových*: „Učiňme člověka k obrazu a podobnosti našemu“ (Gn. 1, 26) viděli *Otcové* na př. *Irenej, Efrem, Basil, Řehoř z Nyssy* a j. rozmluvu tří božských osob nebo oslovení Syna Otcem; *Origenes* pojímal ona slova jako oslovení andělů Bohem. *Troji vzývání Jahveho veleknězem*, když žehnal (Num. 6, 22—26), *chvalozpěv cherubinů*: „Svatý, svatý, svatý Hospodin zástupů“ (Is. 6, 3) vykládali mnozí *Otcové* a po nich *scholastici* o třech božských osobách. *Novější katoličtí exegetové* vysvětlují plurál Gn. 1, 26 se stanoviska mluvnického, že totiž podmětu v množném čísle přísluší výrok v témže čísle.

2. *Ve zjevení anděla Hospodinova* (maleach Jahve) viděli *Otcové* před *Augustinem* *druhou božskou osobu, Slovo*. Po pádu prvních lidí nestýkal se Hospodin s lidmi již tak bezprostředně a důvěrně jako před tím. Posílal jim posla, anděla. Tento se od Jahveho jakožto osoba rozlišuje, ale též se Jahve nazývá (Gn. 16, 7—14; 21, 14—19; Ex. 14, 1) . . . Dle *Augustina* byl to v takových zjeveních *anděl*, kterého Hospodin posílal jako svého zástupce. S *Augustinem* souhlasí *Atandš, Basil, Jeroným, Cyril Alexandr.* a později *scholastici*. U proroků Is. 9, 6: magni consilii angelus, Mal. 3, 1: angelus testamenti tedy maleach Jahve je *Mesiáš*, jak již právem vykládali *Otcové*.

3. *Moudrost Boží* (viz Job. 38; Bar. 24, popředně Přísl. 8; Moud. 7 a Sirach 24) je vyličena takovými rysy, že je spíše *osobou* nežli vlastností neb účinkem Božím. Po zjetí bylo snahou židů, aby mezi Boha a svět zařadili prostřední bytost a proto Boží vlastnosti a účinky, moc a především moudrost *zosobňovali*. Moudrost *byla na počátku u Boha* (Přísl. 8, 22), *má z něho původ vyšešší z jeho úst, je prvotčená před všelikým stvořením* (Sir. 24, 4 5), *je dech moci Boží, čistý výron jasnosti všemohoucího Boha, výblesk světla věčného a zrcadlo bez poskorny velebnosti Boží a obraz dobroty jeho* (Moud. 7, 25 26). Byla nejen účastna stvoření a uspořádání světa, nýbrž *toužila být se syny lidskými, k nim vejíti, učiniti je přáteli Božími, z bolestí je vysvoboditi a spravedlivé za práci odměniti* (Moud. 7, 27; 10, 9. 17). Podobně bylo též *slovo Boží* (ὁ λόγος, *memra Jahve*) *zosobňováno* u pozdějšího židovstva v *targumim Onkellos*, kde se navazuje na starozákonné výroky o slovu Božím, jež bylo činné při stvoření světa, skýtalo lidem pomoc a spásu. *Nicejští Otcové* dovolávali se těchto míst *proti ariánům*, na důkaz, že Slovo je s Otcem *soupodstatné*. *Franzelin* dí: „Byť i dokud nestávalo jasné zjevení novozákonné, nebylo zcela jisto, že osoba toho, jehož se nazývá moudrostí a osoba, kteráž sluje moudrost, jsou od.

sebe rozlišny, přece když toto tajemství bylo poznáno, že Slovo a osobní Moudrost jakožto odlišná osoba je z Otce zplozena, nemůže nikdo popírat, že tato pravda je tam vyslovena“ (De Deo trino,² 112; *Knabenbauer*, 764; *Krebs* 1 c. 56).

Teprve v N. zákoně *v evangeliiu sv. Jana a v listech Pavlových* jsou výroky o Slovu a Moudrosti *s osobou Ježíše Krista*, Syna Božího *spojeny*. Slovo bylo na počátku u Boha, Slovo bylo Bůh, skrze ně byly všechny věci učiněny, osvěcuje všechny, kteří přicházejí na tento svět, stalo se člověkem a přebývalo mezi námi (Jan 1, 1. 2... 14). Kristus je *Boží moc a Boží moudrost* (1 Kor. 1, 24), je hlavou všech andělů a lidí (Kol. 1, 15–20), v něm Bůh pod jednou hlavou v Kristu opět spojil, co je na nebi i co je na zemi (Ef. 1), je *výblesk slávy a výraz podstaty jeho* (Otcovy), skrze nějž i světy učinil (Žid. 1, 2. 3).

4. *Příští Mesiáš, božská osoba*. Nauka o Mesiáši není ve St. zákoně ucelená a jednotná. Mesiáš jest osoba a někdy se výslovně nazývá *Bůh*. Osvoboditelem Israele je vlastně Bůh sám, ale učiní tak skrze svého poslanca a Prvorozeného. Ten bude *potomkem Davidovým, mocným vladařem, ale trpícím a umírajícím služebníkem Jahvovým* (Is. hl. 53). U Daniele (7, 13) je Mesiáš vyličen jako *nadsvětový Syn člověka*, jenž přichází v oblacích, aby se ujal věčného panství. U židů sotva kdo tyto tak různé rysy spojil v jeden celkový obraz. *Božství Mesiášovo* je ve St. zákoně naznačeno i vysloveno: „Trůn tvůj, Bože trvá na věky věků... proto pomazal tě, Bože, Bůh olejem radosti“ (Žl. 44, 7.). „Řekl Pán Pánu mému: Sed na pravici mé. Dokud nepoložím nepřátele tvých za podnoží nohou tvých“ (Žl. 109, 1). Mesiáš je Emanuel t. j. Bůh s námi (Is. 7, 14), je podivný, rádce, Bůh, silný, otec budoucího pokolení, kníže pokoje (tmt. 9, 6), je panovník v Israeli a východové jeho od počátku, ode dnů věčnosti (Mich. 5, 2).

Oslovení Mesiáše Jahvem: „Můj syn jsi ty, dnes zplodil jsem tě“ (Žl. 2, 7) a „z lůna před denicí zplodil jsem tebe“ (Žl. 109, 3), ve St. zákoně poměrně řídká je nesnadno vyložití. *I katoličtí exegeté* nejsou u výkladu za jedno a vztahují je na *synovství Mesiáše věčné* a vlastní nebo *morální*. Dle tohoto výkladu odnášela by se ona slova buď ke *křtu* nebo *nanebevstoupení Kristovu* (srov. Sk. ap. 13, 33; Žid. 1, 5; Řím. 1, 4).

5. *O Duchu svatém* jakožto samostatné božské osobě není ve St. zákoně určitých výroků. Dotyčná místa o duchu Božím a svatém lze zcela dobře vyložit i o *moci Boží zosobněné*, která všechno proniká a oživuje (Gn. 1, 2; Jb. 26, 13; 33, 4; Jdt. 16, 17) *neb o libodarech (charismech)*, jimiž Bůh proroky nadchnul a osvětil aneb o *odpuštění hříchů* a o *posvěcení*, jež

v době mesiášské budou hojně rozdávána (Joel 2, 28; Is. 44, 3; Ez. 11, 9; 36, 26 a Sk. ap. 2, 16; 2 Pet. 1, 2).

Výroky a předpovědi o osobní Moudrosti, o osobním Slovu, o Mesiáši a Synu Božím nebyly ve St. zákoně sloučeny a soustředěny v jedné osobě. Každá z nich rozvíjela se samostatně a teprve *Ježíš Kristus, Syn Boží je ve své osobě spojil*, jenž stav se člověkem jakožto božský Mesiáš přišel spasiti svět. Výslovně a zřejmě tajemství Boží trojice ve St. zákoně zjeveno nebylo; bylo pouze připraveno.

II. V N. zákoně je často řeč o třech božských osobách a tyto jsou vedle sebe zároveň jmenovány.

1. *Archanděl Gabriel* zvěstuje početí a narození Syna Božího řekl: „Duch svatý sestoupí v tebe, a moc Nejvyššího zastíní tě; proto to svaté, co se z tebe narodí, Syn Boží slouti bude“ (Luk. 1, 35). Jsou tu zmíněny všechny tři božské osoby: Nejvyšší—Otec (srv. tmt. v. 32) Syn Boží a Duch svatý. Jako Syn je jiná osoba než Otec, tak i Duch svatý.

2. *Při křtu Krista v Jordaně.* „A když byl Ježíš pokřtěn, vyšel ihned z vody; a hle, otevřela se mu nebesa, i viděl Ducha Božího sestupovati jako holubici a přicházeti na něj. A aj hlas s nebe řkoucí: „Tento jest Syn můj milý, v němž se mi zalíbilo“ (Mat. 3, 13—17; Mar. 1, 9—11; Luk. 3, 21; Jan 1, 32).

Z hořejších slov a „hle otevřela se mu nebesa“ („mu“ není dativ *commodi* = k jeho oslavě) nelze vyvozovati, že to bylo pouze *vidění a přelud ve vzrušené obrazivosti Kristově*, jak tomu chtějí *liberální exegetové* protestantští *P. Holtzmann, Baldensperger, P. W. Schmiedel, A. Schweitzer* (srov. *Seitz*, Das Evangelium vom Gottessohne 221). Evangelista *Jan* podává svědectví *Jana Kř.* takto: „Viděl jsem Ducha jako holubici sestupovati s nebe a zůstal na něm“ a dodává: „A já viděl a vydal svědectví, že tento je Syn Boží“ (Jan 1, 32, 34). Bylo to tedy *skutečné zjevení*, jež i jiní svědkové viděli, a je tu míněn Syn Boží *vlastní a přirozený*.

3. *V řeči na rozloučenou s apoštoly* rozlišuje *Kristus Pán* sebe jakožto *Syna od Otce i od Ducha svatého*, jež Otec a Syn posílají: „A já budu prositi Otce a jiného Utěšitele dá vám, aby s vámi zůstával na věky“ (Jan 14, 16). „Když pak přijde Utěšitel, kterého pošlu vám od Otce, Ducha pravdy, který vychází od Otce, ten bude svědectví vydávati o mně“ (Jan 15, 26). *Otec a Syn mají však tutěž podstatu*: „Všecko, cožkoli má Otec, mé jest; protož jsem řekl: Z mého vezme a zvěstuje vám“ (Jan 16, 15); proto i Duch svatý, má z Otce a Syna tutěž božskou podstatu.

4. *V rozkaze o křtu* vyslovil Kristus Pán co nejurčitěji jak trojici osob božských tak jejich jedinstvo co do podstaty. „Jdouce tedy učte všechny národy křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého (βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος; Mat, 28, 8).

Otec, Syn, Duch svatý se jednak od sebe rozlišují *trojím členem* a *dvoji částicí*, jednak se *staví do téže řady* a sobě na roveň. Otec je rozhodně jiná osoba než Syn a Duch svatý, který se uvádí s nimi v téže řadě, musí býti rovněž osoba. Všichni tři jsou však *jeden Bůh*, jak to naznačuje jednotné číslo „ve jménu *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ π*“, což v Písmě znamená tutéž Boží podstatu. Prikazuje-li Kristus Pán všechny, kteří uvěří, křtiti ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého nebo na jméno O. i S. i D. sv., pak jsou *tito*, jejichž mocí mají býti všichni ode hříchů očisti a posvěceni nebo jejichž službě se mají zasvětit a jim jako svému poslednímu cíli náležeti, *pravý a jediný Bůh*.

5. a) *Apoštol Pavel* zakončuje 2. list. Korintským takto: „Milost Pána našeho Ježíše Krista a láska Boží a účastenství Ducha svatého budiž se všemi vámi“ (2 Kor. 13, 13). „Jsou pak dary rozličné, ale tentýž Duch; a rozličné jsou služby, ale tentýž Pán a rozličné jsou působnosti, ale tentýž Bůh, jenž působí všechno ve všech“ (1 Kor. 12, 4–6).

b) *Apoštol Petr* začíná 1. list povzbuzením a útěchou věřících, jež upozorňuje na milostivý poměr tří božských osob k nim: „Vyvoleným . . . podle předzvědění Boha Otce v posvěcení Duchem k poslušenství a skrovení krví Ježíše Krista: Milost a pokoj vám“ (1 Pet. 1, 1. 2).

c) *V 1 Jan 5, 7 (komma Joanneum)* čteme: „Jsou zajisté tři, kteří vydávají svědectví na nebi, Otec, Syn a Duch svatý, a tyto tři jedno jsou.“ Byl by to zajisté výslovný a dokonalý doklad jak pro Trojici osob tak pro jedinstvo božské podstaty jejich, kdyby proti pravosti tohoto verše *nebylo závažných kritických pochybností*. Místo toto totiž se *nevyskytuje v žádném řeckém rukopise před 15. stol. ani ve východních překladech ani v rukopisech Vulgaty před 8. stol.* Nevádějí je ani *řečtí Otcové proti ariánům* ani *latínští Otcové* (Augustin ve spise: „De Trinitate,“ *Lev Vel.* ve věroučném listu Flaviánovi ani Jeronym). Přes tyto kritické pochybnosti dovolává se ho *katolická věrouka*, poněvadž je *dokladem církevního podání*. Vyskytuje se *v bohoslužebných knihách* již ve stol. 5., a je po 8. stol. *ve Vulgátě* (bližší viz *Pohle* 1 c. 265; *Van Noort*, De Deo uno et trino² 125).

Námilka. Svrehuzmíněný rozkaz Páně o křtu Mat. 28, 18 pro Boží Trojici, křest, zřízení církve tak významný *Harnack* zamítá, že prý nepochází od Krista dějinného, jenž vůbec článkům víry neučil. Onu trojiční formuli *vytvořila teprve prvokřesťanská obec* s polemického stanoviska vůči Židům, kteří vyznávali jednoho Boha a zákon, skrze Mojžíše sprostředkovaný. Křesťané *měli původně pouze dvojičennou formuli*: Bůh a Pán Ježíš

Kristus. *Ducha svatého* připojili k této formulí, když jeho přítomnost poznali ze sestoupení a zázračných znamení, jimiž tento Kristovo mesiášství osvědčoval. Příklady dvojčlenných formulí jsou dle *Harnacka* výroky *Páně*: „Tentof jest život věčný, aby poznali tebe samého, pravého Boha a kterého jsi poslal Ježíše Krista“ (Jan 17, 3) a výrok *Pavla*: „Máme toliko jednoho Boha Otce, od něhož všechno a my v něm; a jednoho Pána Ježíše Krista, skrze něhož všechno a my v něm“ (1 Kor. 8, 6). (*Harnack*, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung (1910) 187—198).

Vývody Harnackovy o původní formulí dvojčlenné: Bůh a Ježíš Kristus, poslední a vlastní poslanec Boží *postrádají skutečného podkladu*. Ve *čtvrtém evangeliu* (14, 16; 15, 26) i v *listech Pavlových* (2 Kor. 13, 13) vyskytují se též výroky o třech božských osobách zároveň. V *evangelii Matoušově*, jenž sepsal evangelium dříve než Jan, je dokonalá trojiční formule trojčlenná. — Ve příčině *polemického stanoviska* prvních křesťanů vůči Židům dlužno podotknouti, že oni chtěli býti rozhodně aspoň tak přísnými monoteisty jako Židé. Kdyby křesťané nebyli uznávali božství Ježíše Krista, kterak by byli mohli do vyznání o jediném pravém Bohu pojmouti též Ježíše Krista. Židé přece nikdy nezahrnuli do vyznání jediného pravého Boha též Mojžíše, a nikdy se nevyslovili o něm tak, jak to učinili *Jan* a *Pavel* ve dvoučlenných formulích (Jan 17, 3; 1 Kor. 8, 6), že totiž život věčný je závislý na tom, aby člověk poznal Boha a Mojžíše, nebo že tento je Pánem, skrze něhož je všechno a my skrze něho. Předpokládají tedy i tyto dvojčlenné výroky *přesvědčení prvních křesťanů* o božství Kristově (viz *Diekamp*, Über den Ursprung des Trinitätsbekenntnisses (1910) 24).

§ 5. O třech božských osobách zároveň v církevním podání.

Běží tu hlavně o *svědectví z doby přednicejské*, dokud ještě tato pravda nebyla prohlášena za článek víry. Skutečnost, že víra v Boží Trojici, kterou *ariáni popírali*, byla již před sněmem nicejským v církvi obecná, dokazuje *sv. Atanáš*, jenž oněm ostře vytýká: „Vy noví Židé a Kaifášovi učedníci, na které původce svých tvrzení můžete se odvolati? Ani jednoho opravdu moudrého a rozšafného nikdy neuvedete; všichni mimo jediného ďábla se vás štítí“ (De decr. nic. n. 27). Jednomyslný souhlas u víře v Boží trojici potvrzuje u svých předchůdců *sv. Augustin*, když píše: „Všichni božských knih starých i nových katoličtí vykladatelé, kteří o Trojici, jež je jeden Bůh, přede mnou psali a já čísti mohl, to dle Písem úsilovně učili, že Otec a Syn a Duch svatý majíce jednu a touže podstatu, jsou v nerozdílné rovnosti božská jednota, a proto nejsou tři, nýbrž jeden Bůh, ač Otec zplodil Syna a Syn tedy není Otec; Duch svatý není

ani Otec ani Syn, nýbrž pouze Otcův a Synův Duch, s Otcem a Synem soupodstatný“ (De Trinit. 1, 4, 7).

Boží Trojice byla v církvi od počátku *uznávána za hlavní článek víry*.

I. Skvělé doklady toho jsou *ve vyznáních víry, v církevní bohoslužbě a ve výrocih Otců*.

1. Již *v apoštolském vyznání víry, jež dle Tertulliana, Irene a Origena* pochází co do podstaty z nejstarších dob, od apoštolů, jsou tři božské osoby středem, kolem něhož jsou děje spásy seskupeny. Podobně je tomu i ve všech následujících vyznáních víry.

Apoštolské vyznání víry je dle všeho *rozšířená křestní formule*, kterou bylo katechumenům víru v Trojici při křtu vyznávati. Původní křestní formule evangelia *Matoušova a Didache* (hl. 7) byla rozvedena ohledem na bludy proti druhé a třetí božské osobě.

Velmi přesně a dokonale vyslovil tuto víru *Řehoř Divo-tvůrce* († 270) ve vyznání víry složeném proti bludu *Pavla ze Samosaty*: „Jeden Bůh Otec Slova živého . . . jeden Pán jediný z jediného, Bůh z Boha . . . jeden Duch svatý z Boha podstatu mající. Dokonalá Trojice“ (*Migne*, PP. dr. XLVI. 913).

2. *V bohoslužbě církevní* dokazují víru v Boží Trojici *křest v tomto jméně udílený, znamení kříže a bohopocta jí vzdávaná*.

Svátostný obřad křtu je proto důležitým dokladem víry v Boží Trojici, poněvadž se ve jménu jejím udílel, jak *již Didache, Justín* (Obr. I. 61), *Tertullian* (De baptismo 13) a *Cyprian* (Ep. 73, 5) připomínají, a křtěnci *tříkráte bývali do vody pohřženi*. Zmíněný *Tertullian vykládá* tento obřad takto: „Nikoli jedenkrát, nýbrž *tříkráte* na každé jméno každé osoby zvláště *býváme obmýváni*“ (Adv. Prax. 26).

Znamení kříže, jímž křesťané již v nejstarších dobách se žehnávali, odvozují *Tertullian* (De coron. 3) a *Basil Vel.* (De Spir. s. 27, 66) z dob apoštolských. *Doxologie*, formule na oslavu tří božských osob: Sláva Otci skrze Syna v Duchu svatém nebo: Sláva Otci se Synem spolu s Duchem svatým a Sláva Otci a Synu a Duchu svatému, jsou rovněž z nejstarší doby. Vznikly dle všeho podle *vzoru listů sv. Pavla* (2 Kor. 13, 13), a již v liturgii *I. apologie Justínovy* 65 bylo knězi říkati: „Sláva a chvála Otci všech věcí ve jménu Syna a Ducha svatého.“ Když *ariáni* prvé *doxologie* začali zneužívat na

doklad, že Syn jest Otci podřaděn, poukazoval již *Basil Vel.* na druhou formuli (De Spir. 1, 3). Co do starobylosti není mezi oněmi formulami rozdílu. Ve večerním chvalozpěvu ze 2. nebo 3. století čteme: „Lumen cernentes vespertinum, laudamus Patrem et Filium et Spiritum sanctum“ (viz *Routh*, Reliqu. sacr. III. 515).

Sv. Polykarp umíraje na hranici polen a roždí takto se modlil: „Bože neklamný a pravdomluvný proto chválím tebe i s věčným nebeským Ježíšem Kristem, Synem tvým milým, s nímžto tobě a Duchu svatému čest buď nyní a na věky“ (Umuč. Polykarpa 14; vd. *Sušil* 109).

II. 3. *Otcové apoštolští* podávají celkem prostě víru v Boží Trojici dle církevního podání.

Kliment Římský píše: „Nemáme-li jednoho Boha a jednoho Krista? ne-li jednoho Ducha milosti vylitého na nás? (Kor. 46; vyd. *Sušil* 44). Starozákonně adonai platí u něho právě tak o Bohu jako o Ježíši Kristu a Duchu svatém.

Ignác Mučedník píše: „Snažte se utvrzenu býti v naukách Páně a apoštolů, abyste ve všem, cokoli konáte, zdaru nabývali... ve víře i v lásce v Otci, Synu a Duchu svatém“ (Magnes. 13; vyd. *Sušil* 78). Věřící jsou kameny chrámu Otcova uchystanými ke stavbě Boha Otce vyzdviženými strojem Ježíše Krista, jenž je kříž, za lano užívající Ducha svatého“ (Efes. 9; vyd. *Sušil* 68).

V *Pastýři Hermově* není Duch svatý od Syna dosti přesně rozlišen. Zdá se, jakoby tu spisovatel uznával mezi Duchem svatým a Bohem týž vztah jako mezi Synem a Otcem (Podob. 5, 5, 2), Duch svatý člověčenství přijal nebo v těle přebýval, aby byl naším Vykupitelem (Pod 5, 6. 5; *Sušil* 217. viz *Tixeront-Ziesche*, Dogmengeschichte I. 147).

4. *Apologeti* pokud se opírají o církevní podání, vyjadřují víru v Boží Trojici správně.

Athenagoras: „Kdo by nezasl slyše, že neznabohy jsou nazýváni ti, kteří učí Boha Otce a Boha Syna a Boha Ducha svatého, ukazující, jak jejich moc v jednotě tak rozlišnost v pořadí“ (Legat. 10).

Justin Mučedník rovněž rozlišuje tři božské osoby Boha, Syna, jenž z něho posel a jest pravého Boha Syn, a Ducha prorockého (Obr. I, 6. 13).

Irenej dí: „Církev... přijala od apoštolů a jejich učedníků víru v jednoho Boha, Otce všemohoucího... a v jednoho Krista Ježíše Syna Božího... a v Ducha svatého. Toto učení, jež obdržela a tuto víru chrání pečlivě“ (Proti kacíř. kn. I. hl. X. 1. 2; překl. *Desoldřv* 33). „Má zajisté (Bůh) u sebe vždy Slovo a Moudrost, Syna a Ducha svatého, skrze něž a v nichž všechno svobodně učinil (tmt. IV. 20, 1).

Theofil Antiiochijský užil prvního výrazu *trias* *) a *Tertullian* latinského

*) Ad Autolyicum 2, 15: *Αἱ τρεῖς ἡμέραι τῶν φωστέρων γεγονῆναι τύποι εἰσὶν τῆς Τριάδος...*

trinitas (Adv. Prax. 2). Tu dí, že sacramentum oeconomiae,*) jedinstv sděluje v Trojici, tři stanovíc: Otce, Syna a Ducha svatého (tmt.). Sacramentum oeconomiae rozumí tu Tertullian, že v Bohu se jedinstv sděluje v Trojici. Jinde opět dí: „Dilem evangelia, podstatou N. zákona Otec, Syn a Duch svatý, tři dle víry jsou jeden Bůh“ (tmt. 31) „Tři osoby, jedna „podstata“ (tmt. 2). Trojice jednoho božství Otec a Syn a Duch svatý“ (De pud. 21). Tyto tři osoby jsou, jak Tertullian rozhodně proti sabellianům hájil, od sebe rozlišny: „Dva totiž vymezujeme Otce a Syna a již tři s Duchem svatým podle onoho sdělování (secundum modum oeconomiae), jež počet stanoví“ (Ad. Prax. 13). „I Otec Bůh i Syn Bůh i Duch sv. Bůh a Bůh každý z nich (tmt.). Tertullian hořejším výrokem „tři osoby jedna podstata,“ jenž se v latinské církvi udržel, přiblížil se co nejvíce nicejskému „soudpodstatný,“ ač ještě dalekosáhlého významu jeho zcela nerozpoznal (Tixeront-Ziesché l. c. 398).

Origenes ač nakloněn subordinatianismu, přece se vyslovuje o Trojici správně: „Naučili jsme se věřiti, že jsou v Bohu tři hypostase: Otec a Syn a Duch svatý“ (In Ioa. tract. 2). „Křest nebudiž pokládán za řádný leč ve jménu Trojice.“ „Zřejmě je dokázáno, že přirozenost Trojice a podstata je jedna“ (In Rom. 5, 8 a 7, 13).

5. *Učitel'ský úřad* církve hájil již v prvních dobách víru v Boží Trojici proti monarchiánům, proti Sabelliovi a proti modalistům (viz bludy dotyčné). *Papež Dionys* ve věroučném listu proti Sabelliovi a subordinatiánům prohlásil: „Dlužno však věřiti v Boha, Otce všemohoucího a Krista Ježíše, jeho Syna a v Ducha svatého... Tak totiž božská Trojice a posvátné kázání o jednotě bude zachováno bez úhony“ (Denz. 51).

III. *Temné a pochybené výroky přednicejských Otců.* U těchto Otců, kteří jakožto svědkové církevního podání Trojici božských osob i jedinou jejich podstatu jasně vyslovili a rozhodně zastávali, vyskytují se ve spekulacích o Slovu temná a pochybená rčení. Zabředli do nich, protože vnitřný vztah Slova k Bohu snažili se vysvětliti dle pouček filosofie platonsko-alexandrijské. Církev těchto spekulací, ač se dosti rozšířily, nikdy neuznala, nýbrž na sněmu nicejském odsoudila.

Obviňovati proto tyto spisovatele ze *subordinatianismu* nebo z *arianismu* bylo by na nejvýše nespravedливо. Jejich rčení temná, ba pochybená, dlužno vykládati dle jejich celkové nauky o Trojici, jež je v podstatě katolická. Zcela přesně dle podání rozeznávali v Bohu Otce, Syna a Ducha svatého (*Fustin*,

*) Adv. Praxeas 2.: ... per substantiae scilicet unitatem, et nihilominus custodiatur oeconomiae sacramentum, quae unitatem in Trinitatem disponit, tres dirigens Patrem et Filium et Spiritum, ...

Athenagoras, Theofil, Tertullian, Origenes), učili, že Slovo je pravý Bůh (viz na př. *Justin*, Rozml. hl. 56—62), nebylo stvořeno, nýbrž již před světem bytovalo, bylo od věčnosti zplozeno (řecké γεννᾶν), Syn jest od Otce rozlišná osoba nejen dle jména, nýbrž i co do počtu (viz tmt.; Obrana 88, 6). — Posuzující tedy ona temná a pochybená rčení, nesmíme zapomenouti, že těmto spisovatelům, dokud sněm nicejský věru v Boží Trojici přesně neprohlásil, bylo zápasiti s mnohými a značnými potížemi. Hluboké pojmy o vnitřní podstatě Trojice nebyly tehdy ještě přesně vyhraněny, názvy dotyčné nebyly všeobecně ustáleny ani hned z počátku vhodně voleny a často, když byl potírán jeden blud, bylo užito výrazů, které na prvý pohled jakoby svědčily druhému bludu, na který však dotyčný obhajce ani nepomyslel.

1. Mylné a pochybené názory o Slovu pronášejí předniecejší Otcové především ve spekulacích o stvoření světa. Dle filosofie platonsko-alexandrijské, kterou horlivě pěstovali, byl Bůh neskonale nade všechno povýšen a naprosto nezměnitelný. Kterak tedy mohl začít se stvořením světa? Tento úkol stvoření světa sprostředkovati přikládali tudíž Slovu. Že toto bylo od věčnosti u Boha, jednomyslně učí, ale na to nemohli dáti přesné odpovědi, zda jako samostatná osoba čili mohutnost, rozum nebo moudrost.

Tak *Athenagoras* dí, že Bůh byl na počátku samojediný, ale měl v sobě λογική δύναμις, kterou při stvoření projevil (Legat. 5). *Theofil Antiochijský* rozlišoval mezi λόγος ἐνδιάθετος mezi Slovem, jež bylo v Bohu jakožto jeho rozum a duch mezi Ἀ. προφορικός, mezi Slovem, jež se stalo na venek činným. Ad Autolyc. 2, 22). Slovo bylo služebníkem, nástrojem při stvoření (*Justin*, Obrana 8i, 6; *Theofil* l. c. a j.) *Hippolyt a Tertullian* rozlišují mezi počtím Slova, jež se stalo v Bohu od věčnosti a mezi zplozením téhož, jež se stalo při stvoření a vtělení (*Hippolyt*, C. Noet. 10. 15. 16; *Tertullian* C. Prax. 6. 7). Byl to *Origenes*, jenž mylný názor o časném zplození Slova zamítl uče, že toto od věčnosti z podstaty Otcovy je zplozeno, takže již vyslovil soupodstatnost Slova s Otcem (*Tixeront-Ziesché* l. c. 337).

Avšak přes tato pochybená rčení, jež vyplynula ze zásad pohanské filosofie, nesmíjí býti svrchu zmínění Otcové počítáni mezi subordinatiány nebo mezi ariány. Vždyť trvají neochvějně na tom, že Slovo nebylo stvořeno, není tvorem, nýbrž bylo přede všelikým stvořením, že vychází z Boha, jsouc od něho zplozeno a má s ním tutéž podstatu. Syn, byv zplozen z Otce, nebyl od něho rozdělen, Bůh nebyl zbaven Slova (*Tatian* 5; *Theofil* l. c.; *Justin*, Rozml. 71. 127). *Irenej* velmi případně gnostikům dokazuje, že Bůh nepotřeboval při stvoření pomoci andělů, ale přísluhu Syna a Duchu svatého, líčí jakožto božskou řka: „Ten Otec, ten Bůh . . . kterýž učinil sám od sebe totiž Slovem svým a Moudrostí svou, nebe i zemi i moře i co v nich jest“ (Proti kac. II., 30. 9).

2. *Strany zplodění Syna* píše *Justin* (Rozml. 61. 127), *Tatian* a j., že Otec zplodil Syna *voluntate čili voluntarie*, svou vůlí a mocí. Z tohoto rčení snadno by se mohlo usuzovati, že Otec může býti myšlen bez Syna a že tento je dílem, tvorem Otcovým. — Avšak i toto rčení dlužno posuzovati *dle polemického stanoviska Otců*. Proti bludařům prvních dob tvrdícím, že zplodění Syna je vynucené nebo že je oddělením Syna od Otce, zdůrazňovali oním voluntarie genuit, že Otec zplodil Syna *rád, ochotně*; vůči ariánům a eunomiánům prohlašujícím Syna za prvního tvora Otcova, poukazovali oním voluntarie, voluntate genuit na to, že Otec zplodil Syna právě tak nutně ale ochotně jako sebe sama co nejdokonaleji poznává a miluje. Tak dle příkladu *sv. Tomáše Akv.* (S. th. 1, q. 41 ar. 2) vykládají bohoslovci na př. *Franzelin, Pohle, van Noort* a j.

3. O Bohu Otcí častěji *Justin, Kliment Alex. Tertullian* dí, že je nade všechno neskonale povýšený a neviditelný, kdežto Syn se viditelně zjevoval, byl na tom neb onom místě přítomen a to již ve St. zákoně. Tak snažili se zmínění Otcové ač nevhodně vyjádřiti rozdíl mezi zjevením (apparitio) a mezi posláním (missio) božských osob, který teprve pozdější bohoslovci přesně rozeznávali. Majíce na zřeteli, že Otec, který z nikoho nevychází, nemůže býti poslán, tvrdili o Synu, jenž z Otce pochází, že se zjevoval čili byl od Otce poslán. Ony přivlastky nesmírnost a neviditelnost nepřikládají Otcové prvé božské osobě výlučně, jako by jich Syn neměl, nýbrž dodávají, že Syn co do přijatého člověčenství není nesmírný. *Tixeront-Ziesché* (I. c. 280) dí: „Otcové stanovice mezi Otcem a Synem takovou nepodobnost, značně se uchýlili od soupodstatnosti. Ale je patrné, že tento omyl plynul z filosofie Platonovy a Filonovy o nevýslovné povýšenosti Boha nad světem. Filosofie apologetů, byť nebyla s to, aby podstatné prvky podání u nich vyhladila, přece jim jeho dosah a správné důsledky zastírela.“

4. Podobně dlužno posuzovati výrazy *Justinovy*, že Syn je Bůh, *na druhém místě a Duch svatý na třetím* (Obr. 1, 13), *dále Tertullianovo*, že Otec je *tota substantia* celá podstata, Syn však *derivatio totius et portio* (C. Prax. 9) a názvy o Otcí $\delta \Theta\epsilon\acute{o}\varsigma = \alpha\upsilon\tau\omicron\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, o Synu $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma, \delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\acute{o}\varsigma \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (Origenes). Jsou to celkem nevhodná označení pro pořadí božských osob jež je stanoveno dle jejich původu. Otec, jenž je bez původu, je nazýván $\alpha\upsilon\tau\omicron\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, Syn a Duch svatý, kteří pocházejí z Otce, Bůh na druhém, na třetím místě. U *Tertulliana* nelze přehlédnouti, že mu bylo zápasiti při tvoření názvosloví bohovědného s velikými obtížemi a že tudíž není každý výraz vhodný a bezvadný. Tím, že Syna se zřením k Otcí nazývá derivatio totius, chce vysloviti, že Syn od Otce se odvozuje (derivatur) čili pochází. Vždyť právě ve spise *C. Praxeam*, kde se toto rčení vyskytuje, píše ve hl. 13., že Pismo staví Syna jakožto Boha na též stupeň s Otcem. K takovým rčením, kde Syna podřadují Otcí, dali se *Tertullian* a *Origenes* strhnouti snahou, aby *modalistům* dokázali, že jsou to dvě rozlišné božské osoby a hlavně *filosofickými spekulacemi o Slovu a o stvoření*. Na nesrovnalosti ve christologii Origenově poukazoval již Jan Zlat. *Sv. Atanáš* (De decret. syn. Nicaenae 27) rozlišuje mezi výroky, jež Origenes o Kristu zaznamenal jako soukromý učenec a stoupenec filosofie Platonovy a mezi výroky, jež učinil jako věrný svědek církevního podání. Že se některé

výroky Origenovy, v jehož nitru zápasil Hellén s křesťanem a filosof s katolíkem od nauky církevní odchylují, nemůže býti s podivením (viz *Pohle* I. 325; *Samsour*, Základy patologie I. 60; *Tixeront-Ziesché* I. 338). Tyto nesrovnalosti vytýkal Origenovi ostře *sv. Jeronym* (Ep. 94), kdežto jiní se ho zastávali.

IV. 1. *Nicejský sněm* r. 325 vystoupil se vší rozhodností proti *Ariovi*, jednak jeho blud zavrhnuv, jednak pravověrnou nauku prohlásiv. Proti Ariovu tvrzení, že Syn se co do podstaty různí od Otce, poněvadž je jeho tvorem, sněm prohlásil, že Syn je z Otce, t. j. z jeho podstaty zplozen a tudíž s ním soupodstatný (*Denz.* 44).

Výraz soupodstatný (*ὁμοούσιος*) není sice biblický, ale je filosoficky přesný a co do věci byl již dávno před tím Otcům znám. Vznikl *ve škole alexandrijské* a přísluší *sv. Atanášovi* nesmrtelná zásluha za to, že právě tímto výrazem nejen blud Ariův zasáhl přímo do srdce, nýbrž co nejlépe vyjádřil i vztah Syna k Otci. Tak učení o Boží Trojici co nejpevněji spojil a o nerozborný základ opřel. V tomto svém životním díle nezůstal v církvi osamocen, nýbrž byl podporován všemi věhlasnými *Otcí* té doby, hlavně *Kapadockými*, *Cyrilem Jerus.*, *Amfilochiem*, *Didymem*, *Epifaniem*, *Janem Zlat.*, *Hilariem*, *Ambrožem* a *Augustinem*.

2. *Cařihradský sněm* r. 381 prohlásiv u vyznání víry (*Denz.* 86.) o *Duchu svatém*, že je Pán, oživující, jenž z Otce vychází a jemuž spolu s Otcem a Synem bohopocta a sláva se vzdává, *odsoudil* nejen *blud Macedoniův*, že Duch svatý byv od Syna stvořen, je služebník Otcův, nýbrž stanovil též, že Duch sv. jest s Otcem a Synem soupodstatný.

Tak byl článek víry o božství Ducha svatého, který *východní Otcové* především *Cyřil Alex.* a na Západě *Ambrož* a *Augustin* s takovým úsilím zastávali, slavnostně prohlášen (viz *Schermann* I. c. 245).

O *východu Ducha svatého ze Syna* se sněm nevyslovil asi proto, poněvadž *macedoniáni* toho nepopírali a tudíž jen to stanovil, co tito Duchu svatému upírali (viz *Perlès*, La trinité et les premières conciles I, *Revue de sciences eccles.* 1900, 509 ...).

§ 6. O každé božské osobě zvlášť.

I. O Bohu Otci.

Věta: Otec jest první božská osoba.

1. O Bohu Otci v širším smyslu. Jako tímto jménem označujeme nejen toho, kdo je vlastní a přirozený otec, nýbrž i ty, kteří jsou k jiným v podobném vztahu na př. adoptivní otec, církevní Otec, svatý Otec,

tedy ve *smyslu morálním a přenesenem*, tak i *Písmo* nazývá Boha Otcem v tomto smyslu. Jest *otec tvůrč v přirozeném řádk*, především pak lidí, poněvadž je stvořil, je zachovává a o ně pečuje. Bůh jest otec deště (Job. 38, 28), otec duchů (Žid. 12, 9). *Israel* ve St. zákoně měl popředně mnoho důvodů, aby Jahveho nazýval Otcem. „Není on Otec tvůj, jenž si tě opatřil, jenž tě učinil a stvořil?“ (Deut. 32, 6).

Bůh jest náš Otec i v *nadpřirozeném řádk*, protože nás posvěcující milostí učinil svými dětmi a dědici, „dal jim moc státi se dětmi Božími“ (Jan 1, 12). „Nepřijali jste zajisté ducha služebnosti, abyste se zase strachovali, nýbrž přijali jste ducha synovství, ve kterém voláme: Abba, Otče“ (Řím. 8, 15). V takových případech přikládá se Bohu název Otec jako *obecný a společný* všem třem osobám.

2. *O Bohu Otci ve vlastním smyslu*. Bůh jest Otec ve vlastním a jedinečném smyslu proto, poněvadž, jak *Písmo* učí, zplodil od věčnosti jednorozeného Syna; tohoto je *vlastní a přirozený* Otec. „Jednorozený, jenž je v lůně Otce“ (Jan 1, 18). V tomto smyslu je jméno Otec výlučně vlastní první božské osoby, takže se jím od ostatních osob rozlišuje. Bůh jsa pouhý duch, nemohl zploditi Syna jinak leč, že s ním sdělil celou svou podstatu. „Obdržel zajisté od Boha Otce čest i slávu, když se stal k němu hlas od velikolepé slávy: Tento jest Syn můj milý, v němž se mi zalíbilo (Jeho poslouchajte)“; 2 Pet. 1, 17. Bůh Otec je tedy, rozhodně *osoba od Syna rozlišná*. To nepopírali ani *patřipassíni*; nechtěli však připustiti, že by byl první osoba, protože by pak důsledně byli nuceni uznati, že Syn je druhá božská osoba. Je tedy *střed* celého důkazu o třech božských osobách v tom, že Syn, Slovo, Jednorozený, je druhá božská osoba.

II. O Bohu Synu.

V *Písmě sv. N. zákona* jest ovšem téměř nepřehledná řada výroků o Ježíši Kristu, že je vlastní a přirozený Syn Boží a tedy pravý Bůh. Většinou vztahují se tyto výroky na Ježíše Krista Syna Božího, který se pro naše spasení vtělil. Takových výpovědí, kde se mluví o Slovu věčném, o Synu Božím, jenž od věčnosti již před vtělením bytoval, je poměrně málo. Poněvadž Syn Boží, stav se člověkem, ničeho ze svého božství nepozbyl, lze při tomto důkaze použít též míst o Synu Božím vtěleném.

Věta: Syn je druhá božská osoba.

1. *Syn jest osoba*. To vysvětluje a z jeho názvu: *Syn, Syn Boží*. „I otázal se sleporodého: Věříš-li v Syna Božího? On odpověděl a řekl: Kdo jest to, Pane, abych v něho věřil? A Ježíš řekl jemu: I viděl jsi jej, a ten jest to, jenž s tebou mluví“ (Jan 9, 35 nn.). Vy pravíte „Rouháš se,“ poněvadž jsem řekl

„Syn Boží jsem?“ (Jan 10, 36). Dále z názvů *Jednorozený od Otce* (Jan 1, 14, 18), Pán (*ὁ κύριος*) z těch míst, kde se Syn *přirovnává k jiným osobám* na př. k Janu Křtiteli (Jan 1, 6 nn.), k Mojžíšovi (tmt. 1, 17). Z *úkonů a přívlastků*, jež se Synu přikládají: Činí skutky ve jménu svého Otce (Jan 10, 25), je pánem soboty (Mat. 12, 8), zná Otce (Jan 8, 55; Mat. 11, 27), dá svým učenníkům výmluvnost a moudrost, které protivníci nebudou moci odolati (Luk. 21, 15), přijde ve své velebnosti, zasedne na trůn své velebnosti, rozdělí spravedlivé od hříšníků (Mat. 25, 31. 32) a j.

Syn jest osoba od Otce rozlišná. a) Je Jednorozený od Otce a v lůně jeho (Jan 1, 18), byl od Otce poslán na svět (Jan 10, 36; 8, 26), Otec miluje Syna a dal mu všechno do ruky (Jan 3, 35), mluví a činí to, jak jej Otec naučil (Jan 8, 28). b) Kristus Pán mluví o sobě a o Otci jakožto rozlišných osobách. „Já a Otec jedno jsme . . . Otec jest ve mně a já v něm (Jan 10, 38). „Miluje-li mne kdo, slovo mé zachovávatí bude, a Otec můj bude ho milovati, i přijdeme k němu a příbytek u něho učiníme“ (Jan 14, 23).

Syn je božská osoba. a) *Přikládá si božský původ:* „Já jsem z Boha vyšel a přišel“ (Jan 8, 42). „Vyšel jsem od Otce a přišel jsem na svět; opět opouštím svět a jdu k Otci“ (Jan 16, 28). „Vy jste zdola, já jsem s hora“ (Jan 8, 23). „Ten, jenž s hůry přichází, je nade všechny“ (Jan 3, 31). b) *Byl u Boha dříve než na svět přišel:* „Prve než Abraham byl, jsem já“ (Jan 8, 58). „A nyní Otče oslav mě ty, Otče, u sebe slávou, kterou jsem měl u tebe, prve než svět byl“ (Jan 17, 5). U Boha tedy přebývá od věčnosti a má tam vlastní a hlavní pobyt, na svět přišel a přebýval tu pouze dočasně. c) *Přikládá sobě stejnou činnost a moc s Otcem:* „Otec můj dosavad dělá i já dělám“ (Jan 5, 17). Tedy Židé hledali proto tím více ho usmrtiti, ježto nejen rušil sobotu, nýbrž i Boha nazýval Otcem svým, čině se rovným Bohu.

2. *Apoštolové*, kteří dle svědectví Kristova (Jan 17, 8) poznali, že vyšel od Otce, zřejmě potvrzují, že jejich Mistr jakožto Syn Boží byl u Otce od věčnosti.

a) *Apoštol Jan* v předmluvě ke čtvrtému evangelii píše: „Na počátku bylo Slovo a Slovo bylo u Boha a Bůh byl Slovo.“ Slovo je tu, jak vysvětluje z v. 14., *Jednorozený od Otce* a dle v. 17., *Ježíš Kristus*. Slovo, Syn bylo na počátku, již tehdy,

kdy nebylo ani času ani stvoření, *tedy od věčnosti*. Bylo u Boha než nikoli jako cizí a oddělené, nýbrž v poměru těsném a vnitřním (srov. v. 18: Jednorozený, jenž je v lůně Otce) *jakožto osoba* sice rozlišná ale soupodstatná, proto, že Bůh byl Slovo. Vztah Slova k Bohu vyjadřuje evangelista tak, že je *jednorozený, jediný Syn Boží a pravý Bůh*. V celém evangeliu Janově právě tento jednorozený a od věčnosti z Boha zplozený Syn předčí neskonale všechny ty syny Boží, kteří z jeho plnosti obdrželi. Jako v předmluvě k evangeliu dí apoštol: „Bůh byl Slovo, tak i v 1. listu píše: „A my jsme v pravém Bohu, v jeho Synu, Ježíši Kristu; *to jest pravý Bůh* a život věčný.“ (1. Jan 5, 20).

b) *Apoštol Pavel* má na zřeteli Ježíše Krista Syna Božího píše, že „jsa (od věčnosti) ve způsobě Boží, nepoložil si za loupež toho, že je rovný Bohu a (teprve v čase) sebe sama zmařil, přijav způsobu služebníka“ (Fil. 2, 6. 7). Je tedy Ježíš Kristus *od věčnosti Bohu rovný a s ním soupodstatný*. A to není věc uloupená, nepatřičná, nýbrž má na ni plné právo. Ježíš Kristus je dále jakožto Syn Boží „obraz neviditelného Boha,“ (Kol. 1, 15). Jako syn jest obraz otcův, poněvadž má od něho stejnou přirozenost, tak i Kristus jest obraz neviditelného Boha, poněvadž má od něho jako od prvoobrazu božskou přirozenost. Syn jest obraz neviditelného Boha dále proto, že Bůh sám o sobě neviditelný stal se v onom viditelném a poznatelným. V něm (Kristu) přebývá všechna plnost Boží tělesně (skutečně, podstatně) (Kol. 2, 9). Syn je dále „výblesk slávy a výraz podstaty jeho (Otce“; Žid. 1, 3). V Synu stkví se veškerá sláva, velebnost Otcova jako slunce v záři a v něm se obráží podstata Otcova plně, takže *je Syn s Otcem i soupodstatný i od něho jako jeho výblesk rozlišný*. „Bůh z Boha, světlo ze světla.“ Apoštol nazývá Ježíše Krista *výslovně Bůh*. Z nichž jest Kristus podle těla, jenž jest nade všechno Bůh požehnaný na věky (Řím. 9, 5). „Očekávající blahé naděje a příchod velikého Boha a Spasitele našeho Ježíše Krista“ (Tit. 2, 13). „O Synu pak praví: Trůn tvůj, o Bože, na věky věků“ (Žid. 1, 8).

Námítky. Dle racionalistických bohoslovců hlásal prý Kristus (Mar. 12, 29; Jan 17, 3) *naprostý a výlučný monoteismus*. — Avšak právě jako zdůrazňoval víru v jednoho Boha, tak hlásal, jako bylo svrchu dokázáno, že Otec a Syn a Duch svatý jsou jeden Bůh. Jan 17, 3: „To pak jest život věčný, aby poznali tebe jediného pravého Boha a to toho, jež jsi poslal „Ježíše Krista,“ poukazuje Kristus na to, že pravý Bůh jest oproti po-

hanským bohům jediný a nepopírá o sobě, že by nebyl Bůh. Naopak an dí, že život věčný záleží v tom, aby lidé věřili nejen v jednoho Boha, nýbrž i Ježíše Krista, tedy v Otce a Syna, kteří jsou jeden pravý Bůh, tomu učí.

Proti tomu, že Syn je druhá božská osoba, nelze nic namítati z *výroků apoštola Pavla*: „Pro nás přece jest (toliko) jeden Bůh, Otec to, z něhož jest všecko a k němuž my (jsme určeni) a jeden Pán (totiž Ježíš Kristus), skrze něž všechno a skrze něž i my (jsme)“ (1 Kor. 8, 6) a že „Kristus je prvorozenec všeho tvorstva“ (Kol. 1, 15). *V prvním textu* znamená Pán, *Κύριος* = adonai u sv. Pavla Bůh. Tento význam pak je nade všelikou pochybnost doložen tím, že se tomuto Pánu *přikládá stvoření všeho-míra*. *Ve druhém textu* apoštol Krista nezařaduje mezi tvorstvo nýbrž praví, že byl zrozen prve nežli tvorstvo povstalo, tedy zplozen od věčnosti, a hned ve v. 16. vytyčuje jeho tvůrčí moc řka: „Všecko stvořeno jest skrze něho a pro něho. 17. A on jest přede vším a všecko v něm stojí.“

3. *Otcové* mají často na zřeteli nejen Syna Božího, jenž se pro nás stal člověkem, nýbrž i Syna Božího, Slovo, jenž byl od věčnosti u Otce. *Kliment Řím.* nazývá jej „žezlem velebnosti Boží“ (Kor. 16), „obleskem velebnosti jeho.“ O Synu svém dí Hospodin: Syn můj jsi ty; já dnes zplodil jsem tě“ (tmt. 36). *Ignác Muč.* píše o Ježíši Kristu; „Kterýžto byv přede všemi věky u Otce, naposled se ukázal“ (Magn. 6), „jenž z jednoho Otce pochází“ (tmt. 7). „Bůh zjevil se skrze Ježíše Krista, kterýžto jest Slovo jeho věčné“ (tmt. 8). „Ježíš Kristus jeho jediný Syn, Syn Otcův, Bůh náš“ (Řím. nadpis). *Justin Muč.* dí: „Tento jsa Logos, Slovo a prvorozenec Boží i Bůh jest“ (Obr. I. 63). „Bůh má Slovo, které je rovněž Bůh a v čase stalo se člověkem.“ „Ježíš Kristus, jediný vlastně Syn Bohem zplozený, jsa Slovo jeho a prvorozenec a moc jeho“ (Obr. I., 23.) „Syn jeho, jenž jediné vlastně Synem sluje, jenž přede všemi tvory s ním ubytoval a zplozen jest“ (Obr. II. 6).

Dle sv. Ireneje je „Syn pravý Bůh“ (Proti kac. III. 6. 1. 2), „se Slovem totožný“ (II. 28, 6; III., 18, 2), byl od věčnosti zplozen. „Ale vždy jsa spolu s Otcem zjevuje Syn ode dávna a od počátku Otce“ (II., 30, 9). „Neboť nejsi, o člověče, nestvořený aniž jsi byl spolu s Bohem jako vlastní Slovo jeho“ (II., 25, 3). „Slovo, jež bylo na počátku u Boha, skrze něž všechny věci učiněny jsou a které vždy pokolení lidskému bylo přítomno... Nepočal tehdy (když se narodil) Syn Boží jsa vždy u Otce“ (III., 18, 1). — Mínění některých apologetů o časném zplození Slova a rozdíl mezi *λόγος ἐνδιάθετος* a *λ. προφορικός* Irenej odmítá (viz *Tixeront-Zieschē* 298). *Tertullian*, ač někdy se vyjadřuje o Slovu, jako by nebylo s Bohem stejné podstaty a jemu podřaděno, přece potvrzuje pravověrné podání, an píše: „O tom naučili jsme se, že jest z Boha vyrčen a *vyrčením zplozen* a proto *Syn Boží* a Bůh nazván *z jednosti podstaty*“ (Apolog. 21, 4). „Tak i co z Boha vyšlo Bůh jest i Syn Boží a jeden Bůh oba“ (tmt.). „V jediného Boha věříme s tím však sdělováním, jež nazýváme *διονομία*, že jediného Boha jest i Syn, jeho Slovo, které z něho vyšlo... Všichni tři (t. j. Otec, Syn a Duch svatý) *jsou jedné podstaty*, jednoho stavu a jedné moci, jeden Bůh“ (Adv. Prax. 2). Byl tedy věroučný výraz, že Syn je s Otcem soupodstatný, jak jej *nicejský sněm* stanovil, co do věci již dávno před ním připraven.

III. O Duchu svatém.

Literatura. Hetzenauer, Theologia biblica I. 481. Lebreton, Les origines du dogme de la Trinité I. (1910). Regnon, Etudes de theologie positive sur la S. Trinité III. Petavius, De Trinitate III., 6. 13; VII., 5. Franzelin, De Deo trino (1883). Pohle I.^s 302. Bartmann I.^s 194 . . , kde jest uvedena též literatura protestantská. Schermann, Die Gottheit des heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des 4. Jahr. (1901.) Toselli, Die Person des hl. Geistes in den Evangelien (1910). Bertrams, Das Wesen des hl. Geistes nach den Anschauungen des hl. Paulus (1913). Prat, Saint Paul 4 (1903) II.

Věta: Duch svatý čili Duch Boží jest osoba, od Otce a Syna rozlišná a božská.

1. *Duch Boží, Duch svatý v širším smyslu.* V Písmě svatém St. zákona, kde hluboké tajemství Boží Trojice nebylo Israelitům zjeveno, není duch Boží, zřídka duch svatý, samostatná božská osoba. *Ruach elokim* znamená tu sílu, moc Boží, která působí a uděluje život přirozený (Dan. 1, 2; 2, 7; 6, 3; Is. 32, 15; Ez. 37, 8—10; Žl. 103, 29; 145, 4—6; Jb. 12, 10 a j.) a nadpřirozené dary zázračné (libodary) především dar prorocký jako Josefovi (Gen. 41, 38), Gedeonovi a Šamsonovi (Soud. 6, 24; 14, 6) a prorokům. Duchem Božím bude co nejhojněji obdařen Mesáš (Is. 11, 1—2; 42, 1—4; 61, 1) a všichni, které vykoupí, budou účastni na přirozených darů (Joel 2, 28; Zach. 12, 10). Ducha svého dá Hospodin lidem, aby mravně a bohabojně žili, zachovávajíc jeho přikázání, jak to zdůrazňuje Ezechiel říka: „A dám jim srdce jedno; ducha nového vložím do nitra jejich, aby v příkazech mých chodili“ (11, 19. 29; 36, 26; 37, 14; Ž. 150. 13).

V N. Zákoně jsou též Duchem Božím míněny nadpřirozené dary jako u Jana Kř. (Luk. 1, 15), u Alžběty (Luk. 1, 41), u Zachariáše (Luk. 1, 67) u Simeona (Luk. 2, 27), potom milost, jež je znázorněna větrem a vodou (Jan 4, 10; 3, 8; 7, 38 . . .), původ nového života. Těchto darů dostane se plnou měrou věřícím až po Kristově smrti (Jan 7, 39). Duch Boží prorocký uvedl Krista Pána v jeho mesiášský úřad (Mat. 3, 13), zavedl jej na poušť (Luk. 4, i. 14), posiloval jej v jeho činnosti (Luk. 10, 21). Pán Ježíš dovolával se jeho svědectví ve St. zákoně (Mat. 12, 36; 22, 43). Duchem rozumí Pán Ježíš duchovou podstatu Boží (Jan 4, 24).

2. *Duch svatý ve vlastním smyslu.*

Důkaz.

a) Jakožto samostatnou, od Otce i Syna rozlišnou a to božskou osobu zjevoval Kristus Ducha svatého na konci svého veřejného života v evangeliích, hlavně Janově. Tak dí Kristus Pán: „A každému kdo řekne slovo proti Synu člověka, bude odpuštěno, tomu však, jenž by se rouhal Duchu svatému, nebude odpuštěno“ (Luk. 12, 10). Tu staví proti Synu člověka, osobě, Ducha svatého τὸ ἅγιον πνεῦμα tedy osobu, a ježto rouhání proti němu prohlašuje za hřích téměř neodpustitelný, nemůže býti rouhání namířeno leč proti božské osobě. Bezprostředně

potom slibuje svým učenníkům, že když budou voděni k vrchnostem, aby se zodpovídali, nemají se starati, jak by se hájili: „Neboť Duch svatý naučí vás v tu hodinu, co byste měli říci.“ Tu jest rovněž Duch svatý (ř. τὸ ἅγιον πνεῦμα), který učenníky naučí, *osoba*.

V rozkaze Krista Pána apoštolům: „Jdouce tedy učte všechny národy, křtíce je ve jménu Otce i Synu i Ducha svatého“ (Mat. 28, 19) je Duch svatý uveden jako osoba od Otce a Syna rozlišná, oběma rovná.

V evangeliu sv. Jana je Duch svatý ještě zřetelněji jakožto samostatná a božská osoba vylíčen: „A já budu prositi Otce a jiného Utěšitele (παράκλητος) dá vám, aby s vámi zůstal na věky“ (Jan 14, 26). „Když pak přijde Utěšitel (ὁ παρακλήτης), kterého já pošlu vám od Otce, ducha pravdy, kterýž vychází od Otce, ten bude svědčiti o mně“ (tmt. 15, 26). „Když však přijde onen Duch pravdy naučí vás všelike pravdě; neboť nebude mluvit sám od sebe, nýbrž co uslyší, bude mluvit a příští věci zvěstuje vám. On mne oslaví, neboť z mého vezme a zvěstuje vám“ (Jan 16, 13. 14). Duch svatý učí, mluví, slyší, zvěstuje, jest *zajistě osoba*. Jelikož je jiný Utěšitel než Kristus a jej bude zastupovati, o něm svědčiti, je poslán od Otce a z něho vychází, je jak od Otce tak od Syna *rozlišná osoba*. Duch svatý, jenž je Duch pravdy, t. j. pravda podstatná a všelike pravdě vyučuje, příští věci zvěstuje, z Otce vychází a od Syna má moudrost a pravdu, tedy podstatu, *jest božská osoba*.

b) *U apoštola Pavla* je Duch svatý (πνεῦμα ἅγιον) podobně jako u sv. Jana *princip nového života, milost* (Řím. 5, 5; 8, 14—17; 1 Kor. 2, 10; 3, 16), která nadpřirozený život v nás nejen působí nýbrž i udržuje, tělu, t. j. žádostivosti odporuje a sobě podmaňuje k bohumilému životu. Přesto však apoštol hlásá, že Duch svatý *jest osoba samostatná, od Otce a Syna rozlišná a božská*. To vysvětluje z jeho formule trojiční (2 Kor. 13, 13) a z těch míst, kde Ducha svatého přirovnává k oslavenému Kristu a jej staví do téže řady s Otcem a Synem. Jako v nás přebývá Kristus tak i Duch svatý (Řím. 8, 10. 11), jsme chrám Boží (2 Kor. 6, 16) a chrám Ducha svatého (1 Kor. 6, 19), jako jsme ospravedlněni v Kristu (Gal. 2, 17) tak i v Duchu svatém (1 Kor. 6, 11) jako jsme posvěceni v Kristu (1 Kor. 1, 2) tak

i v Duchu svatém (Řím. 15, 16) máme účast na Kristu (1 Kor. 1, 9) i na Duchu svatém (2 Kor. 13, 13). Duch svatý rozdává nadpřirozené dary každému, jak chce (1 Kor. 12, 11), přimlouvá se za nás vzdechy nevýslovnými (Řím. 8, 26), může býti od nás zarmoucen (Ef. 4, 30). Z těchto osobních úkonů, jež se přikládají právě tak Duchu svatému jako Synu, je patrné, že i Duch sv. jest samostatná osoba. Jsou tedy výroky téhož apoštola, kde Ducha svatého zároveň s Otcem a Synem jmenuje a do téže řady s nimi staví (1 Kor. 12, 4—6; 2 Kor. 13, 13; Řím. 15, 16; Ef. 4, 4—6), zcela důsledné. *Božství* Ducha svatého učí Pavel v těchto místech: „Duch Boží všechno zpytuje i hlubokosti božské . . . Co Boží jest, nepoznal nikdo leč Duch Boží“ (1 Kor. 2, 10. 11). „Nevíte-li, že jste chrámem Božím a Duch svatý přebývá ve vás“ (1 Kor. 3, 16). Duch svatý je tedy Bůh. Podobně i 1 Kor. 12, 4—11, kde se Duch staví do téže řady s Pánem a Bohem jako svrchovaný dárce všech nadpřirozených darů: „To pak všechno působí jeden a týž Duch, rozděluje zvláště každému, jak chce.“ Místo „Bůh“ lze, ano dlužno dosaditi „Duch svatý“ ve přísné důtce, kterou udělil apoštol *Petr Ananiášovi*, když tento jej obelhal. „Ananiáši proč pokoušel ďábel srdce tvé, abys selhal Duchu svatému? . . . Neselhal jsi lidem, nýbrž Bohu“ (Sk. ap. 5, 3. 4).

Takových výroků apoštola Pavla o Duchu svatém nelze odbýt; výkladem, že je *v nich duch neosobní zosobněn*, jak to týž svatopisec učinil *se zákonem, hříchem, smrtí a svědomím*. Duchu svatému přikládá přece Pavel tak často a určitě *osobní úkony a především svobodnou vůli*, což o neosobním duchu tvrditi nelze. Nelze ovšem vždy přesně rozlišiti Ducha svatého, osobu božskou od neosobního ducha, ale se sudidlem, že Duch, který vchází a přebývá v lidské duši, nemůže býti božská osoba, se rozhodně nevystačí. Vždyť Otec i Syn vcházejí a přebývají v nás, a přece nelze popírati, že jsou osoby.

c) *Otcové nicejští*, jak z jejich výroků o třech božských osobách je patrné, v Ducha svatého věřili. Uváděli *výroky Písma* jemu svědčící, poukazovali na jeho účinky při křtu sv., že mluvil skrze proroky a působil v tak zv. pneumaticích. *S bohovčdného stanoviska* otázky o jeho božství, soupodstatnosti, vztahu k Synu a Otci neprojednávali. To platí o *Didache*, o *Klimentovi Řím.*, *Ignáci Muč.*, *Barnabovi*, *Hippolytovi* a *Ireneovi* (viz *Tixeront-Ziesché I.*).

Tertullian prvý před sv. Atanášem hájil božství Ducha svatého ve spise *C. Praxeam*. Sepsal jej jsa již montanistou a proto důrazně hlásal velebnost Parakleta. Je Bůh (13, 29), rovný Otci a Synu (2), vychází z Otce skrze Syna (4, 8), je zástupce Syna (De praescr. 13) a učitel pravdy (tmt. 28).

Origenes zařazuje mezi otázky ony, kterých církev nerozhodla, původ a božství Ducha svatého. „Utrum (Spiritus sanctus) natus an innatus (dle překl. Jeronymova: factus an infactus) vel filius etiam Dei habendus sit necne (De princip. 1. předm. 4). Zda (Duch svatý) jest zrozený nebo nezrozený nebo zda má býti pokládán za Syna Božího.

Pro svou osobu je více pro božství Ducha sv. (De princ. 1, předm. 4; 1, 3, 3; 1, 3, 4; 2, 2, 1), ač zase jinde *kolísá* a připouští, že když všechno bylo učiněno skrze Syna i Duch svatý je jeho dílem (in Joa. 2, 6).

Hippolytovi Římskému vytykají *Duchesne a Harnack*, že Duch svatý není jemu osobou. *Tixeront-Ziesché* (1. c. 883) upozorňuje správně na polemické stanovisko Hippolytova vůči modalistům a protitrojičnickům, kde běželo hlavně o to, zda Syn je vlastní a skutečná božská osoba. Jelikož o Ducha svatého sporu nebylo, nebylo pro zmíněného spisovatele nutností, aby o onom důkladněji pojednal.

d) *Nicejský sněm* pojal do svého vyznání víry pouze: Věřím v Ducha svatého (Denz. 54). Když však byl na tomto sněmu vnitřný vztah Syna k Otci klassickým výrazem *ὁμοούσιος*, soupodstatný vyměřen, pak se s podobným prohlášením o Duchu svatém nedalo dlouho otálet. *Cyril Jer.* pojednává o Duchu svatém ve dvou katechesích 16. 17, kdež z Písma dokazuje jeho božství. Toto je dle jeho přesvědčení v Písmě nade všelikou pochybnost vyjádřeno; do hlubších spekulací o vnitřném vztahu Ducha sv. k Otci a Synu se ovšem nepouštěl, poněvadž měl na zřeteli katechumeny a jim podával pravdy přímo a jasně zjevené (*Schermann*, Die Gottheit des hl. Geistes 46).

e) Nauku o Duchu sv. probral velmi důkladně *sv. Atanáš ve 3 listech Serapionovi ze Thmuis*. Tu z Písma, z podání a z rozumu dovozuje božství Ducha svatého *proti Macedoniovi a jeho přívržencům*. Rozhodně odmítá jejich blud, že je Duch sv. pouhým tvorem. Nemohl by býti s Trojicí spojen, která je jeden Bůh. Tato musela by se rozdělit a zničit, kdyby Duch Trojice se počítal mezi tvory, kteří jsou pod Trojicí (Ad Serap. 1, 2. 17). Ducha svatého nelze od podstaty Otce a Syna rozdělit, neboť svatá, dokonalá a blažená Trojice je nerozdílná (Ad Serap. 4, 12). Božství Ducha svatého dokazuje dále z toho, že v Bohu, v Otci a v Synu přebývá a s nimi má tutéž podstatu (Ad Serap. 1, 21. 22. 23). Tuto *soupodstatnost* Ducha svatého odůvodňuje Atanáš východem z podstaty Otcovy a Synovy. Duch svatý *vychází z Otce skrze Syna*; od něho, jenž je podstatný obraz Otcův, přijímá a jako z pramene má božskou podstatu (Ad Serap. 1, 22; 4, 3; De incarn. et c. Arian. 9). Církevní učitel ukazuje dále na to, že Duch svatý

v nás přebývá a činí nás účastny božské přirozenosti a chrámy Božími. Ani jedno ani druhé nebylo by možné, kdyby sám nebyl božská osoba.

f) *Kapadočtí Otcové Basíl Vel., Řehoř Naz. a Řehoř Nys.* budovali na vývodech Atanášových o Duchu sv. dále a hájili jich rozhodně proti Macedoniánům. Přesné rozlišování mezi *οὐσία* a mezi *ὑπόστασις*, jež hlavně vlivem *Basila Vel.* se ustálilo, bohovědné práci velmi prospívalo. *Didymus Slepý a Ambrož* těžili ve svých monografiích o Duchu svatém jednak z vývodů Atanášových, jednak z oněch ustálených pojmů filosofických.

g) *Sněm cařihradský r. 381* zavrhl blud Macedoniův a prohlásil božství Ducha svatého: Věřím v Ducha svatého, Pána a Oživovatele, jenž z Otce vychází, jemuž s Otcem a Synem zároveň se vzdává bohopocta a oslava (*Denz. 86*). Není tu výslovně řečeno o Duchu svatém, že je soupodstatný, ale co do věci je to v onom prohlášení obsaženo. Obojí blud Ariův i Macedoniův rychle pozbyval přívrženců a zanikal, jakmile se *Theodosius Vel.* rozhodně ujal nauky církvi prohlášené.

Druhá hlava.

Tři božské osoby jsou jediný Bůh čili o jedinství v Trojici.

Protože je monotheismus základní nauka každého pravého náboženství, musí býti i o Boží Trojici dokázáno, že nijak ani jedinství ani jednoduchosti božské podstaty neruší ani neohrožuje. Tři božské osoby jsou jediný čili trojjediný Bůh. Trojice osob nesmí býti na újmu jediné a nedílné podstatě. *Atanašské vyznání* víry obojí stránku této nauky zdůrazňuje, jak proti tritheistům tak proti různým tvarům monarchianismu „aby byla veskrze jak jedinství v Trojici tak Trojice v jedinství uctívána.“ „Fak o každé osobě zvlášť, že je Bůh a Pán, dle křesťanského náboženství vyznávati musíme, tak o třech bozích nebo pánech mluviti dle katolického náboženství nesmíme“ (*Denz. 40*).

Tato jedinství v Trojici platí zejména o jedné a téže božské podstatě (bytnosti, přirozenosti), dále o jedné a téže činnosti na venek a konečně i o tom, že tři božské osoby se navzájem pronikají a v sobě přebývají (*circumsessio, circuminsessio*).

Literatura. Tomáš Akv., S. th. I. 42 art. 5. *Petavius*, De Trinitate IV., 15. *Oswald*, Trinitätslehre § 10 (Paderborn 1888). *Albert a Bulsano*, Institut. theologiae dogmat. specialis ed. Gfr. a Graun I. (Oeniponte 1893). *Kleutgen*, De Deo ipso II. q. 2. (Ratisbonae 1881). *Hurter*, Compendium theol. dogm. II. (Oeniponte 1908). *Franzelin*, De Deo uno thes. 12. *Scheeben*, Dogmatik I. *Chr. Pesch*, Praelect. dogmat. II. *Pohle*, *Bartmann* a j.

§ 7. **●** **jediné a téže podstatě tři božských osob.**

Věta: Tři božské osoby mají jednu a touž božskou podstatu.

Výklad.

Běží tu o důkaz, že tři božské osoby mají jednu a touž podstatu. Není to tedy pouze jednota smýšlení nebo vůle nebo druhová, nýbrž jednota *číselná, jedinnost*.

Důkaz.

1. a) Plyne to z té skutečnosti, že *článek víry*, že *je toliko jediný Bůh*, hlásá *Starý i Nový zákon* s největší rozhodností (Deut. 32, 39; Mar. 12, 30; 1 Kor. 8, 4). Když pak *Nový zákon* jasně učí, že Otec, Syn a Duch svatý jsou pravý Bůh, je nezbytný důsledek, aby tyto tři božské osoby měly jednu a touž podstatu čili aby byly jediný Bůh.

b) Vysvětluje to dále ze *slov Páně*: „*Já a Otec jedno jsme*“ (Jan 10, 30), na která se již *Otcově* při tomto důkaze odvolávali (*viz Augustin*, In Joan. tr. 36, 9).

Protože těmito slovy Kristus odůvodňuje své předcházející tvrzení, dlužno lze toliko ze souvislosti poznati, o jaké tu mluví jednotě se svým Otcem. „Ovce mé slyší hlas můj a já je znám a já jim dávám život věčný, a nezhynou na věky, a nikdo nevytrhne jich z ruky mé. Co mi dal Otec můj, to jest větší nade všechno, a nikdo nemůže jich vytrhnouti z ruky Otce mého. Já a Otec jedno jsme“ (Jan 10, 27—30). Kristus zaručuje tedy svým věřícím život věčný s nezdolnou jistotou a svrchovanou mocí, takže jsou v jeho ruce tak bezpečny proti všem nepřítelům jako v ruce (v moci) Otcově. Je tedy ruka (moc) Kristova táž jako ruka Otcova. Tuto moc, kterou věřícím zabezpečuje věčný život právě tak jak Otec, má odtud, poněvadž co mu dal Otec, je větší nade všechno (dle Vulgaty), tedy proto poněvadž Syn obdržel od Otce božskou přirozenost (srov. Jan 5, 17. 19.; 7, 29. 10. 15; 17, 10). Je tedy ona moc nad věřícími, kterou má Syn ve svrchované míře, následkem jeho božské

podstaty, která je taže jako Otcova. *Dle řeckého textu*: „Otec, jenž mně dal, jest větší než všichni a nikdo jich nemůže vytrhnouti z ruky Otce mého,“ odůvodňuje Kristus zmíněnou moc nad ovcemi tím, že mu je dal všemohoucí Otec, jenž je větší a mocnější než všichni nepřátelé ovcí. Tato moc není pouze propůjčena, protože Syn a Otec jsou jedno co do moci, t. j. mají tutéž všemohoucnost, tedy božskou podstatu. Tak rozuměli též židé Kristu Pánu a chápali se kamení, by jej kamenovali pro rouhání: „Že ty jsa člověk děláš se Bohem.“ Kristus pak ničeho ze svých dřívějších slov neodvolal ani jich nezmínil, nýbrž ještě jasněji a důrazněji prohlásil: „Nečiním-li skutků Otce mého, nevěřte mi; jestli však je činím, a nechcete věřit mně, skutkům věřte, abyste poznali a uvěřili, že Otec jest ve mně a já v Otci“ (Jan 10, 31—38).

c) *Apoštolu Filipovi*, jenž po něm žádal: „Pane, ukaž nám Otce a dostačí nám.“ Kristus odpověděl: „Tak dlouhý čas jsem s vámi, a nepoznali jste mne Filipe? Kdo vidí mne, vidí i Otce . . . Nevěříš-li, že já v Otci a Otec ve mně jest? . . . Otec, který zůstává ve mně, činí ty skutky. Nevěříte-li, že já v Otci a Otec ve mně jest (Jan 14, 8—10). „A všecko, co jest mé, jest tvoje, a co je tvé, jest moje“ (Jan 17, 10).

d) *Duch svatý* má rovněž tutéž podstatu jako Syn. To pravil Kristus Pán výslovně o Duchu svatém: „On mě oslaví, neboť z mého vezme a zvěstuje vám. Všecko, cožkoli má Otec, mé jest; proto jsem řekl: Z mého vezme a zvěstuje vám“ (Jan 16, 14. 15).

2. a) *Otcové. Tertullian* prohlašuje za pravidlo víry, že Otec Syn a Duch svatý jsou jedné podstaty, jednoho stavu a jedné moci, protože jsou jeden Bůh (Adv. Prax. 2). Vykládaje slova Krista Pána: „Ego et Pater unum sumus dí, že unum ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem pertinet“ (Adv. Prax. 25). U Tertulliana není tato jednota ani druhová ani rodová, nýbrž číselná a naprostá. To je patrno jak z toho že neochvějně hájí u Otce a Syna, že jsou pouze rozlišní a Otec Synu podstatu sděluje, nikoli však oddělení, pak dále i odtud, že proti jednotě podstaty staví vždy trojici osob (Adv. Prax. 2. 13; De pudic. 2). Vyslovil to ostatně úhrnnou formulí: Tres personae una substantia. Tři osoby jedna podstata.

b) *Otcové nicejští, jak di Atanáš*: napsali, že Syn je s Otcem soupodstatný, naznačující, že „Syn není toliko podobný nýbrž jedno a totéž“ (De decr. synod. Nicaen. 20). Kdyby byli třem božským osobám přikládali pouze druhovou jednotu, byli by ochotně připustili, že Syn z Otce zplozený je jiný Bůh, jak to tvrdili ariáni. Věděli tedy dobře, že *hájíce soupodstatnosti* Syna s Otcem zastávají jejich jednu a touže podstatu.

Je tedy poznámka *Harnackova* (Dogmengeschichte II.⁴ 228) o většině nicejských Otců, jakoby byli sněmovní prohlášení přijali pouze proto, poněvadž jim v bohovědě nevzdělaným byla tato otázka příliš vysoká, nespravedlivým obviněním.

c) *Otcové* dokázali své hluboké přesvědčení, že Otec a Syn mají tutéž podstatu, na synodě *alexandrijské*, kde běželo o přesný význam výrazů *οὐσία* a *ὑπόστασις*. Někteří Otcové nechťeli připustiti výraz *ὑπόστασις* o třech osobách v Boží Trojici, protože by upomínal na trojí božskou podstatu. Zásluhou *sv. Atanáše* bylo docíleno v této věci jednoty, že totiž kdo vypovídá o Boží Trojici jednu hypostasi nesmí tak činiti ve smyslu Sabelliově, a kdo o ní užívá tři hypostasi nesmí tím vyjadřovati tři rozdílné bytosti po rozumu ariánů. Teprve *Basil Vel.* výraz tři hypostase odůvodnil a rozdíl mezi tímto a *οὐσία* přesně vymezil. Jak *Řehoř Naz.* dobře podotýká, zdálo se, že je tu spor o víru, avšak byl to spor pouze o výraz (Or. 21, 36).

d) *Otcové* též výslovně učí, že soupodstatnost Syna s Otcem znamená vlastně jednu a touže podstatu. *Basil Vel.* píše: „Toliko jeden Bůh Otec, jeden Bůh Syn, nikoli dva bozi, protože Syn má totéž jako Otec. Nevidím jiného božství v Otci a jiného v Synu ani jiné přirozenosti tam a jiné tu“ (Hom. 24, 3). *Řehoř Naz.* dí: „Syn není Otec, neboť je pouze jeden Otec; avšak Syn je totéž co Otec. Ani Duch není Syn protože je z Boha. Je pouze jeden Jednorozený, ale přece je Duch to, co Syn. Tito tři jsou jedno co do božství ale jsou tři co do zvláštností“ (Or. 31, 9).

Podle *lateránské* synody za Martina I. r. 649 dlužno o třech božských osobách vyznávatí totéž božství, tutéž přirozenost, podstatu, moc, vládu, vůli a činnost (Denz. 254).

§ 8. O jedině a téže činnosti tří božských osob na venek.

Věta: Tři božské osoby mají jedinou činnost na venek.

Výklad.

Jediná a táž činnost tří božských osob, je nutným důsledkem jedné a téže jejich přirozenosti. *Církev* to častěji výslovně prohlásila. Prohlášení lateránské synody r. 649 přijal za své 6. obecný sněm v Cařihradě r. 680 (viz *Harduin*, Conc. III. 922); 4. sněm lateránský pak stanovil: „Jeden je všech věcí původ, stvořitel všeho viditelného a neviditelného“ (Denz. 428). Od nejstarších dob byla známá věta: „Všechny skutky Boží na venek jsou nerozděleny nebo jsou Trojici společny. Běží tu o činnost Boží jak v řádě přirozeném, o stvoření, zachovávaní a řízení světa, tak v nadpřirozeném, o zázraky, o posvěcení, o stvoření Kristova člověčenství, o soud a věčnou odplatu.

Důkaz.

1. a) *Kristus* Pán hájil se proti nařknutí židů, že uzdraviv člověka 38 let nemocného v sobotu den sváteční zasvětil, takto: „Otec můj dosud dělá, i já dělám.“ Tedy židé hledali proto tím více ho usmrtiti, ježto nejen rušil sobotu, nýbrž i Boha nazýval Otcem svým, čině se rovným Bohu (Jan 5, 17. 18). Správně usuzovali ze slov Kristových, že *přikládá-li si tutéž činnost s Otcem*, kterou vykonává ke blahu lidstva nepřetržitě i v sobotu, prohlašuje se tak za Syna Božího, Otci veskrze rovného. Stejnou činnost a moc s Otcem odůvodňuje Kristus Pán dále řka: „Amen, amen pravím vám: Nemůže Syn sám od sebe činiti ničeho, leč co vidí, že činí Otec. Vždyť cokoli činí On, to činí podobně i Syn.“ (tmt. v. 19. 20). Mezi činností Synovou a Otcovou nemůže býti rozpor, nýbrž stává *naprostý souhlas a jednota*, poněvadž Syn činí pouze to, co poznává, že činí Otec. Jsa od věčnosti z Otce zplozen má *nepřítelství podstatu, nýbrž i tutéž moc a činnost* a proto cokoli činí Otec, koná s touže vážností a mocí i Syn. *O svých zázracích* dí Kristus Pán: „Otec, který zůstává ve mně, činí ty skutky.“ A hned dokládá: „Nevěříte-li, že já v Otci a Otec ve mně jest?“ (Jan 14, 10, 11).

b) *Tytéž skutky* přikládá *Písmo sv.* jak *Bohu Otci tak i Synu*: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“ (Gn. 1, 1). „Všecky věci povstaly skrze ně (Slovo) a bez něho nepovstalo nic, co učiněno jest“ (Jan 1, 2). „Jeden Bůh Otec, z něhož jest všecko a k němuž my jsme (určeni) a jeden Pán, Ježíš Kristus, skrze něhož všecko i skrze nějž jsme i my“ (1 Kor. 8, 6). „Skrze nějž (Syna) i světy učinil“ (Žid. 1, 2). „On pak Bůh pokoje, posvětiť vás docela (1 Thes. 5, 23). „V něm (Kristu) bývá ospravedlněn každý, kdo věří“ (Sk. ap. 13, 39). Jednu a touže činnost připisuje *Písmo Synu i Duchu svatému*: „Aj já jsem s vámi po všechny dny až do skonání světa“ (Mat 28, 20). „A já budu prositi Otce a jiného Utěšitele dá vám, aby s vámi zůstával na věky“ (Jan 14, 16).

2. *Otcové*. Ačkoli *řeční* Otcové vykládali vnitřní vztahy tří božských osob poněkud jinak než *latínští* Otcové, přece v tom naprosto souhlasili, že činnost jejich na venek je jedna a táž a usuzovali tudíž z této na jednu a tutéž jejich podstatu. *Apologetové* ve svých spekulacích o vnitřním vztahu Slova k Otci a o vnějším vztahu onoho ke světu neměli štěstí, ale to vždy zdůrazňovali, že Bůh všechno skrze Slovo učinil. *Kapadočtí*

Otcové usuzovali z téže činnosti Syna a Ducha svatého na jejich božství a souspodstatnost.

Cyrl Alex. dí: „Přikládati každé osobě zvláště činnosti výlučně, není leč vyznávatí tři rozdělené a různé bohy“ (C. Nest. 4, 2). *Řehoř Nys.* dí, že veškerá činnost z Otce vychází, skrze Syna pokračuje a v Duchu svatém se dokonává. *Atandš* píše: „Otec skrze Syna v Duchu svatém všechno koná“ (Ep. ad Serap. 28).

Augustin vykládá Jan 5, 19 dí: „Nedí, cokoli činí Otec, též Syn činí jiné podobně, nýbrž cokoli činí Otec, totéž i Syn činí podobně“ (In. Ioa. 20, 3). „Vůči stvoření je Otec a Syn a Duch svatý jeden původ, jako jeden Stvořitel a jeden Pán“ (Trin. 5, 14, 15). Když dokazuje z Gn. 1, 1, že skutky Trojice jsou nerozdílny, tvrdí: „Nemůže býti rozdělená činnost, kde je přirozenost nejen stejná, nýbrž nerozdělená“ (C. Arian. 15).

3. Jediná a táže činnost tří božských osob na venek je nutný důsledek jejich jedné a téže přirozenosti dle zásady: *Agere sequitur esse*. Jeli přirozenost základem a původem činnosti (principium quod), pak je tolik činností, kolik je pro ni základů, quot naturae, tot operationes. Jako *Ježíš Kristus*, Bůh-člověk má *dvouj činnost božskou* a lidskou, tak i tři božské osoby mají následkem jedné a téže přirozenosti toliko jedinou činnost. Kde tedy *Písmo i Otcové* jedné božské osobě připisují některou činnost, nemíní to výlučně, jakoby tato jiným osobám nepřislušela, nýbrž ji pouze přivlastňují, protože se velmi podobá výlučným vlastnostem té neb oné osoby. Tak *stvoření* přivlastňuje se *Otcí* se zřetelem na to, že Otec je původ (principium sine principio) Syna a Ducha sv.

§ 9. O perichoresi tří božských osob.

Perichorese (lat. *circuminsessio, circumincedere*) čili prostup v Boží Trojici záleží v tom, že všechny tři osoby se navzájem úplně prostupují a v sobě přebývají.

Názvy řecký a latinský *circuminsessio* liší se sice od sebe, ale označují tutéž věc. Vznikly z různého nazírání těch kterých Otců na vnitřnou povahu Boží trojice. *Řekům* tanulo při perichoresi na mysl, že Otec, ze kterého vychází Syn a skrze tohoto Duch svatý, proniká úplně Syna i Ducha svatého a naopak, že je tedy ona *živý a ustavičný postup čili pohyb*. *Latini* *Otcové* však majíce na mysl, že jedna a táž nekonečná podstata Boží se ve třech osobách rozvinula a v nich přebývá, viděli v tom *trvalý stav a hotovou věc*.

Věta: Tři božské osoby se navzájem pronikají a v sobě přebývají.

Výklad.

Sněm florencký v dekretu *pro Jakobity* prohlásil: „Všecko je v Bohu jedno, kde není protikladného vztahu. Následkem této jednoty Otec je celý v Synu, celý v Duchu svatém; Syn celý v Otcí, celý v Duchu svatém, Duch svatý celý v Otcí

a celý v Synu (*Denz.* 704). Tři božské osoby pronikají se a přebývají v sobě navzájem proto, že mají jednu a touže božskou podstatu. Je tedy tato důvodem a ona následkem. Přesto však se nesmísí ani v sebe nesplývají a ani nejsou od sebe rozděleny, nýbrž každá božská osoba je samostatná a zároveň jedna v ostatních a naopak v sobě přebývají.

Důkaz.

1. Ze slov *Kristových*: „Já a Otec jedno jsme“ (Jan 10, 30), „Skutkům věrte, abyste poznali a věřili, že Otec ve mně a já v Otci“ (tmt. v. 38 srov. Jan 14, 9—11) plyne, že Otec přebývá v Synu a Syn v Otci. *Apoštol Pavel* píše o *Duchu svatém*: „Neboť kdo z lidí ví, co je v člověku leč duch člověka, který je v něm? Tak ani toho, co Boží jest, nepoznal nikdo leč Duch Boží“ (1 Kor. 2, 11) Tento tedy v Bohu přebývá a jej proniká.

2. *Otcové* před Janem Damašským, který v bohovědě zavedl název perichorese, užívali o vzájemném prostupu božských osob výrazů *ἐνυπαρχίς, ἐνυπαρχεῖν, ἐνολοκίς φυσική, συνάρηα*.

a) *Atandš* z Jan 10, 30 vyvozoval: „Protože to, co Otci přísluší totiž božství, je zároveň podstata Synova, proto pověděl: Já a Otec jedno jsme, právem doložil: Já jsem v Otci a Otec ve mně, aby naznačil totéž božství a jedinou bytnost.“ Proti *ariánům* a *macedoniánům* ukazovali na perichoresi, skrze niž jsou tři božské osoby totožny s božskou podstatou, takže nemůže býti druhá nebo třetí osoba různá od první nýbrž soupodstatná. Duch, který se nazývá Duch Boží a v něm jest, neruší se ani od podstaty Synovy ani od božství Otcova“ (*Atandš*, Ad Serap. 4, 3). „Duch svatý je Slovu a Bohu vlastní a s nimi stejné podstaty“ (*Atandš* tmt. 1, 27). Podobně vedl si *Basil Vel.* (*Schermann*, 1. c. 1, 104).

b) Perichoresi dokazovali *Otcové i z východů* Syna z Otce a Ducha svatého z Otce skrze Syna. Vychází-li Syn z Otce a Duch svatý z obou, pak sebe navzájem pronikají a v sobě přebývají. *Druhá božská* osoba, Slovo je zplozena z Otce *poznáním*. Zůstává tedy v něm jako vnitřné slovo v naší mysli. Rovněž i *Duch svatý*, který vychází z Otce a Syna jako *vzájemná láska*, zůstává v nich jako láska v milujících. Tak na př. *di Cyril Alex.*: „Slovo zůstává v mysli plodící a má tuto v sobě a proto nutně je s Otcem Syn a Otec se Synem“ (De Trinit. dialog. 2). *Hilarius* píše: „Bůh z Bohu, poněvadž Bůh z Boha“ (De Trinit. 4, 10). „Co je v Otci, to je též v Synu; co je v Nezcizeném je též v Jednorozeném, jiný z jiného a oba jedno, nikoliv oba jeden, nýbrž jiný v jiném, poněvadž není jiné v obou“ (De Trinit. 3, 4). *Augustin* máje na zřeteli lidskou duši a její kony, kde je též jedno v druhém a sebe navzájem proniká *di* o Bohu podobně, že je „jednotlivé v jednotlivých a všechno v jednotlivých a jednotlivé ve všech a všechno ve všech a všechno jedno“ (Trinit. 6, 10, 12). Božské osoby přes to, že jedna druhou proniká, nesplynou jedna s druhou, nýbrž každá zůstává úplná a samostatná.

c) Právě na to, že božské osoby nesplývají v sebe ani se nesmísí, nýbrž zůstávají samostatny, bylo *Augustinovi a latinským Otcům* zvláště poukazovati. Dle jejich nazírání totiž se jedna a nekonečná božská podstata Boží rozvinula ve třech osobách, takže v každé z nich a ve všech zároveň bytuje pouze jediná. Byla tedy perichorese pro ně samozřejmým a nutným důsledkem.

d) *Řekové* vykládajíce, že Otec, první počátek sděluje svou podstatu Synu a skrze něho Duchu svatému, nemuseli zdůrazňovati, že jsou tři samostatné osoby. Avšak, aby se rozlišnost osob nepojímala jako rozdělení a různost, potřebovali *pásky vzájemné*. Touto byla perichorese, že totiž tři božské osoby majíce jednu nekonečnou a nedílnou podstatu sebe navzájem pronikají aniž pak jsou rozděleny (Bartmann, I. c. 218).

e) Perichorese plyne dále ze *vzájemných vztahů mezi božskými osobami*. Ony souvisí tak těsně, že jeden bez druhého nemůže býti a nedá se ani myslet, tedy býti zplozenu bez zploditele čili Syn bez Otce a ani býti vydechovánu bez dýchajícího čili Duch svatý bez Otce a Syna, kteří jej dýchají. „Nelze ani Otce bez Syna poznati ani bez Otce Syna nalézt,“ dí případně *II. synoda toledská* (Denz. 227).

Scholastičtí bohoslovci shrnuli důvody pro perichoresi v jedno a hlavně ji odůvodňovali tím, že tři božské osoby mají jednu a tutéž podstatu, potom z jejich vývodů a vzájemných vztahů. Jedna a táž bytost byla jim ovšem hlavním důvodem, viz *Tomáše Akv.*, Sum. theol. I, q. 42 art. 5).

Perichorese obojí stránku nauky o Boží Trojici předpokládá a stručně obsahuje. Božské osoby mohou se navzájem prostupovati a v sobě přebývati jen tehdy, jsou-li od sebe rozlišny a mají-li jednu a touž podstatu. Je tedy nauka o perichoresi mocnou hrází, jak proti monarchianismu, tak proti tritheismu (*Pohle* I. c. 393).

3. *Důsledek* z předchozích pravd, že tři božské osoby mají jednu a touž podstatu a činnost na venek jakož i že v sobě přebývají, je ten, že *jsou si co do dokonalosti zcela rovny (coaequales)*. *Atanášské vyznání víry* dí: „V této Trojici není nic ani dřívějšího ani pozdějšího, nic většího ani menšího, nýbrž celé tři osoby jsou stejně věčny a zcela sobě rovny“ (Denz. 39).

Mají-li tři božské osoby touž podstatu, pak mají tytéž dokonalosti, poněvadž *souhrn dokonalostí je vlastně boží podstata*. Kde tedy táž podstata, tam i tytéž dokonalosti a úplná rovnost. *Augustín* dí případně: „Takový je Otec sám anebo Syn sám a Duch svatý sám, jaký je Otec a Syn a Duch svatý zároveň“ (Trinit. 6, 7, 9). Když pak je každá božská osoba

nekonečně dokonalá a nemůže tedy větší dokonalosti naprosto nabýti, pak mají *všechny tři božské osoby zároveň právě tolik dokonalosti*, kolik jí má každá z nich. Jedna božská osoba není ovšem tolik jako tři božské osoby, avšak má tolik dokonalosti jako všechny tři spolu.

4. Z této naprosté rovnosti tří božských osob plyne dále, *že každé z nich přísluší právě taková vnitřní a vnější bohopocta jako celé Trojici.*

Lev XIII. případně odůvodnil, proč církve svými svátky neoslavuje božství té které osoby. „Innocenc XII. náš předchůdce žadatele o zvláštní svátek ke cti Otce naprosto odmítl. I když se v určité dny oslavují jednotlivá tajemství vtěleného Slova, přece není žádný zvláštní svátek pouze ke cti božství Slova, a ani slavnost Letnic nebyla za starodávna ustanovena, aby byl oslavován Duch svatý, sám o sobě, nýbrž aby se připomínal jeho příchod a vnější poslání. To pak všechno bylo velmi moudře ustanoveno, aby *snad někdo z toho, že rozlišuje osoby, neupadl do rozlišování božské bytnosti*“ (Encyk. „Div. illud munus“).

Námítky. 1. Proti úplné rovnosti tří božských osob zdá se býti ta čistě osobní vlastnost první božské osoby, *že jest Otec*, z něhož Syn a Duch svatý od věčnosti vycházejí. *Otec jakoby Syna a Ducha svateho převyšoval.* — Otec jest ovšem první počátek čili počátek bez počátku, an sám ze žádné osoby božské nevychází; avšak to, *že jest Otec*, první božská osoba, *nemá leč ze svého vztahu k Synu*, právě jako Syn je druhá osoba následkem svého vztahu k Otci čili první osobě. *Tomáš Akv.* to takto vykládá: „Dlužno říci, že Syn je právě tak veliký jako Otec, poněvadž velikost Boží není leč dokonalost jeho přirozenosti. To pak náleží k pojmu otcovství a synovství, aby Syn zplozením obdržel a měl dokonalou přirozenost, jež je v Otci, tak jako Otec... Nelze přece říci, ani že síla Otcova při zplození byla nedostatečná, ani že Syn teprve ponenáhlu a za změny obdržel dokonalost. Proto třeba tvrditi, že byl od věčnosti Otci co do velikosti roven (S. th. I, q. 42 art. 4). „Při rovnosti máme zřetel k velikosti. Velikost v Bohu náleží vlastně k dokonalosti přirozenosti, tedy k bytnosti. A proto při rovnosti a podobnosti u Boha máme na mysli podstatu, avšak ani strany rozlišných vztahů nelze tvrditi nerovnost nebo nepodobnost. Proto dí *Augustin* (C. Maximinum II. c. XVIII col. 786): Strany původu se tážeme, kdo z koho pochází; strany rovnosti však, jaký a jak veliký jest. Otcovství je tedy důstojnost Otcova zrovna tak jako je bytnost Otcova. Důstojnost je naprostá a náleží k bytnosti. Jako je tedy téže bytnost, jež je v Otci otcovství, v Synu synovství, tak táže *důstojnost*, jež je v Otci otcovství, je v Synu synovství. Právem se tedy říká, že kolik důstojnosti má Otec, tolik má též Syn... V Otci je jako v dávajícím a v Synu jakožto přijímajícím“ (S. th. 42 art. 4 ad 2).

Řekové kladli ovšem ve svých vývodech o pořadu božských osob veliký důraz na to, že *Otec jakožto první počátek* Syna a Ducha svatého, tedy první osoba *převyšuje* oba následující. Jelikož zároveň tolikráte *zdůrazňují*, že *tři božské osoby jsou si veskrze rovny* (*Jan Damaš.: Katázáviaeš*), je výtka, že Syna a Ducha svatého co do božství, dokonalosti a moci podřizují Otci, nespravedlivá. Následkem toho, že Syn a Duch svatý z Otce vycházejí, přísluší Otci jakožto první osobě přednost, avšak nikoli co do podstaty. Ostatně i *latínští Otcové s Augustinem* v čele příkládali Otci jakožto první osobě přednost (*Bartmann* I. c. 204. 2191).

2. Výroky *Písma*: „Otec větší jest mne“ (Jan 14, 28), „Nikdo není dobrý leč jediný Bůh“ (Mar. 10, 18), „O tom dni však nebo hodině neví nikdo ani anděl v nebi, ani Syn leč jedině Otec“ (Mat. 13, 32) vykládali již *latínští Otcové* o Synu Božím *vtěleném*, který je co do člověčenství menší Otce. *Atanášské* vyznání víry též dí: „Rovný Otci co do božství, menší Otce co do člověčenství“ (Denz. 40). *Řečtí Otcové* měli na zřeteli při oněch výrociích Slovo věčné, Syna Božího před vtělením, jenž jsa z Otce zplozen, na něm závisí.

Třetí hlava.

Proč jsou tři božské osoby čili o východech a vztazích v Boží Trojici.

Literatura. *Tomáš Akv.* S th. 1, q. 27 art. 1-5. De verit. IV. Compend. theol. 52. C. Gent. 4, 27. *Ruiz*, De Trinitate disp. 67. *Petavius*, De Trinitate VII. *Hurter*, II. thes. 107. *Franzelin*, th. 30, 32. *Scheeben*, I. 829. *Heinrich-Gutberlet*, IV. 463. *Kleugten*, Instit. theol. 590. *Pohle*, I. 396. *Chr. Pesch*, II. 279. *O východu Ducha svatého*: *Anselmus*, De processione Spiritus S. c. Graecos. *Kleugten*, Die Theologie der Vorzeit I. (1867). *Vicenzi*, De processione Spiritus sancti (Romae 1878). *Franzelin*, De Deo trino th. 32-41. *Týž*, Examen doctrinae Macarii Bulgakow de processione Spiritus sancti (1876). *A. Palmieri*, Theologia dogm. orthodoxa I. 335. *Týž*, Il progresso dogmatico (1910) 165. *Snopěk*, Konstantinus-Cyrillus und Methodius, die Slavenapostel (1911) 165. *A. Kranich*, Der hl. Basilus und seine Stellung zum Filioque (1882). *Langen* (starokatol.), Die trinitarische Lehrdifferenz zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche (1876). *Hergenröther*, Photius, 3. sv. I. 684. III. 369. *Hefele*, Konziliengeschichte IV.²

Ze zjevení Božího víme s naprostou jistotou nejen, že jsou tři osoby v Bohu, nýbrž i, *proč jsou právě tři*. Jsou totiž v Bohu tři osoby proto, *poněvadž je v Bohu dvojí východ (processio)*. Syn vychází z Otce a Duch svatý vychází z Otce a Syna, a následkem tohoto dvojího východu *jsou Otec, Syn a Duch svatý tři rozlišné osoby*.

Východem (processio), na který v nauce o Trojici máme zřetel, rozumíme takový původ jedné božské osoby z jiné

nebo ze dvou jiných, ze které má jednu a touž přirozenost. Protože osoba vycházející (*terminus processionis*) má z první po případě z první a druhé touž božskou přirozenost, není od Boha oddělena, nýbrž v Bohu zůstává. Je tedy takový *východ vnitřný, vtomný* (*processio immanens*) na rozdíl od východu vnějšího, kde výsledek se od principu svého oddělí a má různou přirozenost. V Bohu je dvojí východ čili pochod: *Syn vychází z Otce jsa od věčnosti zplozen* (*generatio, γέννησις*) a *Duch svatý vychází z Otce a Syna, od kterých jest dýchán, vydechován* (*spiratio passiva*).

§ 10. O východu druhé božské osoby z první.

Věta: Druhá božská osoba vychází z první, z níž je zplozena. (De fide).

Výklad.

Atanášské vyznání víry dí: „Syn je pouze z Otce nikoli učiněn nebo stvořen, nýbrž zplozen (*Denz. 40*); v *nicejském vyznání* se praví: „Věřím... v Ježíše Krista, Syna Božího jednorozeného, jenž se zrodil z Otce, t. j. z podstaty Otcovy, Boha z Boha... (*Denz. 54*). Je tedy východ Syna a to zplozením z Otce *článek víry*.

Důkaz.

1. Z Písma plyne to ze všech míst, kde je *Slovo* druhá božská osoba nazvána *Syn* (*ὁ υἱός*), *vlastní Syn*, *Jednorozený* (Jan 3, 33; 8, 33. 36 srov. Mat. 3, 17; Kol. 1, 13); dále kde od synů Božích přijatých se rozlišuje *jako pravý a vlastní Syn* (Mar. 12, 6; 13, 32; Gal. 4, 4; Žid. 1, 1; 3. 7. 8; 3, 6; Řím. 8, 32; 1 Jan 5, 20). Výslovně tak učí o Synu *apoštol Pavel* an dí: „Nebo kterému z andělů řekl kdy (Bůh): „Syn můj jsi ty a já dnes zplodil jsem tebe (Žid. 1, 5) a *evangelista Jan*, který nazývá druhou božskou osobu „Jednorozený od Otce“ a „Jednorozený, jenž je v lůně Otce“ (Jan 1, 14. 18 srov. 3, 16). Je tedy skutečně z Otce zplozen a z něho vychází. A poněvadž je jediný, kterého Otec ze své podstaty zplodil, sluje právem Jednorozený.

Žl. 109, 3: „Z lůna před dennicí zplodil jsem tě“ (dle Vulgaty a Peschito) často *Otcové* uváděli *proti ariánům* na důkaz, že Syn nebyl stvořen nýbrž z Otce zplozen, a tudíž je s ním soupodstatný. *Otcové* poukazovali v bojích o soupodstatnost Syna na Přísl. 8, 24; Sir. 24, 5; „Ještě nebylo propastí a já již byla počata; já jsem z úst Nejvyššího

vyšla prvorozená před všelikým stvořením“ a budovali na těchto místech dotyčné důkazy.

2. *Otcové* učí jednomyslně, že Syn vychází z Otce; ale strany způsobu, jakým se to stalo, neuznávají všichni *před sněmem nicejským* výrazů přesných a vhodných. Platí to především o *apologetech*. *Justin Muč.* užívá o původu Slova Přisl. 8, 22: „Hospodin učinil mne na počátku *ἐκ τούτου* *ἐκ τούτου* *με*, avšak mnohem častěji týž původ vyjadřuje slovesem *γεννᾶν* zploditi. Slovo nebylo učiněno, nýbrž zplozeno a proto je Syn Boží. Synovství Boží odvozuje týž apologeta ze zplození Slova, jež se stalo hned před stvořením. Slovo bylo u Boha od věčnosti, ale Synem stalo se v určitém okamžiku před stvořením. Nebylo stvořeno z ničeho (viz *Athenagoras*, *De legat.* 10), nýbrž opravdu zplozeno. Východ Slova z Otce označují výrazem *προβολή*, prolatio, vyrčení. *Otcové školy alexandrijské* však tento výraz rozhodně odmítají, označující původ Slova za věčné zplození. Toto nemá počátku; Otec jest Otcem jen tehdy, má-li Syna (*Kliment Alex.*, *Strom.* 7, 2; 409, 412). Podle *Origena* je toto zplození Syna věčný a nepřetržitý kon (In Jerem. hom. 9, 4). Tak vymýtili alexandrijští Otcové onen výraz *προβολή*, který se dal vykládati tak, jako by ono vyrčení se bylo stalo v čase a Syn se od Otce rozdělil. *Tertullian* dí o Synu, že z Otce vyšel (*Adv. Marc.* 2), ale též že Syn byl od Otce vyrčen (prolatus), nikoli však rozdělen. Vydal totiž Bůh ze sebe Slovo jako kořen, keř, pramen, řeku a slunce paprsek (tmt. 8).

Po sněmu *nicejském*, který proti ariánům prohlásil, že Syn je z Otce t. j. z podstaty Otcovy zplozen, vyjadřují se Otcové po této stránce přesně a jednotně. Tak *Hilarius*: „Nezná Boha Krista, kdo nezná Boha zplozeného. To pak, že je Bůh zplozený není nic jiného leč, že má touž přirozenost kterou má Bůh“ (*De trin.* 1, 11). Ještě přesněji je to vysloveno odsudkem *papeže Damasa* (r. 380), kde se praví: „Nevyznává-li někdo, že se Syn narodil z Otce t. j. z jeho podstaty b. z. c. v.“ (*Denz.* 69).

3. O *vnitřní povaze zplození Syna* *Písmo sv.* mimo některé náměty nás nepoučuje. Tuto záhadu soustavně začali probírat *scholastikové*, popředně *sv. Tomáš Akv.* Rozváděli ovšem myšlenky *Otců hlavně Augustinovy*.

Tito se zřetelem na číře duchovou podstatu Boží tvrdili, že toto zplození může býti pouze *duchové*, při němž dlužno si odmysliti všechno hmotné. Je tak *neskonale povzneseno* nade všeliké lidské zplození, že by bylo vlastně nejlépe se ani nepokouseti o výklad tohoto tajemství, aby nebyl jeho tajemný ráz setřen: „Generationem ejus quis enarrabit“ (*Is.* 53, 8).

Podobenství sice uvádějí, ale pouze, aby ono zplození znázornili. Tak již *Justin* a *Tertullian* osvětlují východ Syna z Otce *sluncem a paprskem, světlem ze světla, pramenem a řekou, kořenem a bylinou*; východ Ducha svatého z Otce a Syna *kořenem, pnem a květem, pramenem, tokem a ústím, světlem, září a paprskem*. Tak zároveň naznačovali, že ta která osoba sice vychází, ale je s ostatními téže podstaty a není od Boha oddělena.

Zplození je hlavně dle *alexandrijských* Otců věčné a nepřetržité jako světlo ze světla, kde je jedno, tam jest i druhé; jest *od věčnosti dokonale*, aniž se teprve vyvíjí a je jako život Boží *neustálé a nepřetržité*. „Ego hodie genui te.“ Proto, jak říká *Fan Dam.*, lze otcovství, synovství a východ popředně a vlastně vypovídati jedině o Bohu, kdežto o tvorech pouze podřadně a nevlastně“ (De fide orthod. 1, 8).

a) Jméno „Slovo,“ jímž se druhá božská osoba v Písmě jakožto *vlastním* od ostatních božských osob rozlišuje, bylo vždy pokládáno za *směrodatné* při výkladech, kterak byl Syn z Otce zplozen. *Tertullian* již napsal: „Podobně jako myšlenka, slovo (vnitřné) je jakožto druhé já proti prvnímu já myslícímu, a přece i ono druhé já v nás zůstává, tak i Bůh nikdy nebyl beze Slova sobě rovného. Toto bylo u Boha dříve, nežli skrze ně všechno stvořil“ (Ad. Prax. 3). *Sv. Atanáš* dokazuje, že Syn je zrovna tak věčný jako Otec odtud, že záře je současná se světlem, pravda s poznávajícím Otcem, druhý obraz s prvním (Or. c. Arian. I., 20). *Sv. Basil Vel.* se táže: „Proč Slovo?“ a odpovídá, „aby bylo patrné, že vyšlo z mysli. Proč Slovo? Protože jest obraz ploditelův, který celého ploditele v sobě ukazuje“ (Hom. 16 in In principio). Dle *sv. Řehoře Naz.* nazývá se Syn proto Slovo, poněvadž se má k Otci tak jako Slovo k mysli“ (Or. theol. 4, 20).

Sv. Augustin viděl v *lidském duchu* nejlepší obraz Boží Trojice a snažil se zplození Syna z Otce touto obdobou osvětliti. Lidský duch je co do své podstaty rozumný. Rozumem přemýšlí člověk nejen o jiném, nýbrž i o sobě samém, dovede se chápati a o sobě se vyjádřiti. Kon, kterým sebe samy chápeme a sobě si uvědomujeme, jest onen okamžik, kdy vytvoříme, zplodíme *vnitřný, ideální obraz svého ducha*. Náš duch sama sebe v tomto obraze vidí, sebe v něm vyjádří vnitřným slovem (verbum mentis) jež zrovna tak jako myšlenka z ducha vznikne, ale přece v něm zůstane, a je s ním ač pouhý případek jedním celkem. Tak je znázorněno *zplození Syna z Otce*, Slova z Boha. Bůh, nejvyšší dokonalejší duch nemůže býti bez sebevědomí. Když Bůh sebe co nejdokonaleji poznává a sebe vystihuje, *vyjádří celou svou bytost ve Slovu*. „Proinde tamquam seipsum dicens Pater genuit Verbum sibi aequale per omnia. Non enim seipsum integre perfecteque dixisset, si aliquid minus aut amplius esset in eius Verbo quam in se ipso“ „Proto

když Otec sebe sama vyjádřil, zplodil Slovo sobě veskrze rovné. Nebyl by sebe sama úplně a dokonale vyjádřil, kdyby bylo méně nebo více ve Slovu nežli jest v něm samém.“ (De Trinit. 15, 14, n. 23). Slovo a Syn jsou naprosto totožní „Eo quippe Filius quo Verbum et eo Verbum, quo Filius“ (De Trinit. 7, 2). Naše vnitřné slovo jest ovšem pravdivé, ale poněvadž naše poznání není naší bytostí jako u Boha, není podstatnému Slovu rovné (tmt. 15, 15 n. 24). Tento *výklad Augustinův*, že zplození Slova je vlastně věčný, nepřetržitý, nezměnitelný a podstatný kon, jímž Otec sebe sama co nejdokonaleji poznává, zdomácněl *v bohovědě latinské* jak patrnou u Anselma (Monol. 29, 43) a pozdějších scholastiků (*Barthmann* I. c. 201).

Je tedy Syn zplozen z Otce tak, že tento sebe co nejdokonaleji poznává a tak zplodí co nejvěrnější výraz čili obraz své nekonečné podstaty, t. j. Slovo. Toto, poněvadž je v něm božská podstata co nejdokonaleji vyslovena, je s Otcem soupodstatné, ale jako poznané liší se od poznávajícího, je *tedy druhá osoba božská*.

b) Na to, že Otec zplodil Syna rozumem, nejdokonalejším sebepoznáním ukazují i další biblické názvy druhé božské osoby „*obraz neviditelného Boha*“ (Kolos. 1, 15) „*výblesk slávy a výraz podstaty jeho*“ (t. j. Otce; Žid. 1, 3). Jako my, když se na nějakou věc pozorně díváme, chtějíce ji všestranně poznati, vytvoříme si v mysli její věrný obraz, který by se s ní úplně shodoval, tak i Otec dokonale sebe poznáváje, vyjádří svůj naprosto věrný a sobě rovný obraz.

c) *Sv. Tomáš Akv.* důmyslně dovedl, že svrchu vyložený východ Syna ze sebepoznání Otcova jest opravdu *zplození*. Zplození je totiž původ živé bytosti z jiné živé bytosti, jež je s onou spojená k tomu, aby jí sdělila stejnou přirozenost. Protože je zplození *životní úkon*, musí býti ploditel (původ), ale též zplozený, výsledek (terminus generationis) živá bytost a s touto spojený, aby jí mohl sděliti stejnou přirozenost. Tento výměr zplození jest co *nejpřesněji splněn* u východu Syna z Otcova sebepoznání. Toto je životní a podstatný úkon Boží; Bůh poznává svou podstatu a tak ze sebe, ze vnitřného a živého původu vyjádří bez cizí pomoci Slovo, dokonalý výraz své podstaty. Poznání u Boha není případečný úkon, nýbrž vlastně jeho podstata, takže Slovo má touže s Otcem podstatu. Slovo,

jež Otec životním úkonem, poznáním sebe vysloví, je s ním soupodstatné, tedy co nejdokonaleji spojené a je tudíž Syn, z Otce zplozený, je *Syn Boží* (S. theol. 1, q. 27. art. 1. 2.; C. Gent. 4, 11).

O jménech, která *Písmo sv* přikládá druhé božské osobě, dí *sv. Tomáš Akv.*, že v každém z nich je jiným způsobem vysloven vztah této osoby k Otci. „Aby se naznačilo, že má s Otcem jednu a touž přirozenost, sluje *Syn*; aby se vyjádřila jeho věčnost, sluje *výblesk*, aby se vyslovila jeho naprostá podobnost nazývá se *obraz (Otcův)*; to pak, že jeho zplození je veskrze nehmotné a na vnějších činitelích nezávislé, je řečeno názvem *Slovo*. Jedním rázem nelze to všechno vysloviti“ (S. th. 1, q. 34 art. 2).

§ 11. O východu Ducha svatého z Otce a Syna.

Dle *pramenů zjevení, Písma a hlavně tradice* je nesporno, že Duch svatý vychází z Otce i Syna. *Rozkolní Řekové* však počínajíc *Fotiem* úporně tvrdí, že Duch svatý pochází *jedině* z Otce, a vytýkají církvi římské, že porušila víru přidávši k vyznání cařihradského sněmu (r. 381) *Filioque*. *Synoda cařihradská* r. 879 tento přídavek zavrhl jakožto bludařský.

Učitelský úřad církve vždy trval neochvějně na tom, že Duch svatý vychází z Otce i Syna, takže jest od nich dýchán (*spiratio*). Ve vyznání víry sněmu cařihradského (r. 381) tohoto přídavku nebylo, poněvadž *Macedoniovi* přívrženci východ Ducha svatého ze Syna nepopírali. I nebylo třeba zdůrazňovati, že Duch svatý vychází ze Syna. To však bylo sněmu prohlásiti, že Duch svatý není tvor Synův, nýbrž *pravý Bůh, s Otcem a Synem soupodstatný*. A to zmíněný sněm nade všelikou pochybnost jistě prohlásil. Teprve když začala býti tato víra ohrožována, byla přídavkem *Filioque* výslovně vyznávána. Tak u *vyznání víry atanášském*, jež pochází asi z konce V. století, výslovně se praví: „Duch svatý je z Otce a Syna, není učiněn ani stvořen ani zplozen, nýbrž vychází“ (Denz. 39); *synoda v Toledě* (675) přijala za své vyznání víry, jež složil neznámý bohoslovec v V. století. I v něm je východ Ducha svatého z Otce a Syna opět zdůrazněn (Denz. 277). *Filioque* začalo se v *mešní liturgii* přidávati ve *Španělsku* asi koncem VI. století, kde *ariánští Gotové* vstoupili do církve katolické.

Tohoto příkladu následovaly *Francie, Německo a Anglie*. O Filioque, jež bylo v říši Francké velmi rozšířeno, zajímal se živě *Karel Vel.* Papež *Hadrián I.* zastával se přes to řecké formule, že Duch svatý je z Otce skrze Syna, z toho důvodu, že jí užívali řečtí Otcové.

4. *lateránský sněm* stanovil: „Otec není z nikoho, Syn je toliko z Otce a Duch svatý z obou“ (Denz. 428); 2. *sněm lyonský* (1274) prohlásil ještě určitěji: „Duch svatý od věčnosti z Otce a Syna pochází, nikoli jako ze dvou principů (původů), nýbrž jako z jednoho, nikoli dvojím nýbrž jedním dýcháním“ (Denz. 460). *Sněm florencký* v dekretu o sjednocení s Řeky svrchu zmíněná prohlášení takto stanovil: „Prohlašujeme, že... Duch svatý je z Otce a Syna od věčnosti a svou bytnost a svou podstatu má z Otce a zároveň ze Syna a z obou od věčnosti jako z jednoho původu (principu) a jediným dýcháním vychází“ (Denz. 691).

Věta: Duch svatý vychází z Otce a Syna jako z jednoho původu a jediným dýcháním.

Důkaz.

1. a) *V Písmě svatém* je východ Ducha svatého z Otce výslovně vyjádřen: „Když pak přijde Utěšitel, kterého já pošlu vám od Otce, Duch pravdy, který vychází od Otce, ten bude svědčiti o mně“ (Jan 15, 26). *Řekové* vykládají „vychází z Otce“ tak, jakoby Duch svatý vycházel *jedině z Otce*. Tento výklad je proto nesprávný, poněvadž z jiných míst dá se zcela přesně dokázati, že Duch svatý vychází též ze Syna.

Ve zmíněném výroku praví Kristus Pán dvakrát o Duchu svatém, že jest od Otce; patrně s tím úmyslem, aby svědectví, jež Duch svatý bude o něm vydávati, jakožto pravdivé prokázal. *Evangelista Jan* jako na jiných místech zdůraznil věčný původ Synův z Otce, tak zde to učinil o Duchu svatém. *Sněm caríhradský* (381) použil právě tohoto výroku na důkaz, že Duch svatý je pravý Bůh. Chtěl tedy evangelista, když dvakrát praví, že Duch svatý je od Otce, jasně vyjádřiti, že není toliko nějakým přechodným Utěшитelem, nýbrž, že pochází *z Otce jako z věčného původu* a tudíž jeho svědectví je nade všelikou pochybnost zaručeno.

b) *V Písmě sv.* je též východ Ducha svatého i ze Syna *zřetelně naznačen.*

α) Nazývá se *Duch Ježíšův* (Sk. ap. 16, 7), *Duch Kristův* (Řím. 8, 9; Filip. 1, 19), *Duch Synův* (Gal. 4, 6). Když apoštol dí o Duchu svatém (1 Kor. 2, 12), že je z Boha, vyslovuje tak jeho věčný původ z Boha (Otce). Nazývá-li se Duch svatý

Duch Otcův (Mat. 10, 20), protože je z Otce, že z něho vychází, jak Řekové tvrdí, pak tímž právem dlužno tvrditi, že hořejší názvy Ducha svatého, jimiž se spojuje se Synem, ukazují na jeho východ též i ze Syna. Z těchto jmen dokazovali východ Ducha svatého i ze Syna nejen *Otcové latinští (Augustin)* nýbrž i *řečtí (Atanáš, Řehoř Nys., Maxim, Cyril Alex.)*

Výklad rozkolných Řeků, že Duch svatý se nazývá Duch Synův, Kristův, protože je s Otcem, z něhož jedině vychází, soupodstatný, je nedostatečný. Dle tohoto výkladu mohl by též Syn, který je přece s Duchem svatým soupodstatný, býti nazván Syn Ducha svatého. A takové spojení Syna s Duchem svatým je rozhodně bludařské.

β) Druhý důkaz pro východ Ducha svatého i Syna jest obsažen v *těch místech*, kde onoho Ducha svatého *posílá* nejen *Otec* nýbrž i *Syn* (Jan 14, 26; 15, 26; 16, 7). Poslaný jest od posílajícího, na němž ovšem nějak závisí, rozlišný a je od něho poslán, aby vykonal nějaký úkol. Božská osoba, i když je posílána, neoddělí se od posílajícího, se kterým je soupodstatná a nemůže začít ani přebývat ani působiti tam, kde jsou všudypřítomná nebyla by již od věčnosti bývala. *Poslání božské osoby* znamená tedy pouze tolik, že poslaná má od posílajícího *božskou podstatu*, že z něho vychází a dle jeho vůle někde novým způsobem začne přebývat nebo působiti. Je-li tedy Duch svatý poslán nejen od Otce nýbrž i od Syna, pak je tím řečeno, že má božskou podstatu z Otce a Syna. Tohoto důkazu užívali Otcové latinští i řečtí (viz *Franzelin*, 1. c. th. 833).

γ) *Třetí důkaz* pro východ Ducha svatého zároveň ze Syna, je ve slovech *Krista Pána*, jenž apoštolům slibuje: „Když však přijde onen Duch pravdy, naučí vás všeliké pravdě, neboť nebude mluvit sám ze sebe, nýbrž co uslyší, bude mluvit a příští věci zvěstuje vám“ (Jan 16, 13—15).

Duch svatý, který veškeru pravdu uslyší a vezme od Syna, rozhodně též z něho vychází. *Znalost všeliké pravdy*, kterou má Duch svatý od Krista, není případečná ani přechodná, nýbrž *podstatná*, protože vědění poznání u Boha je vlastně *jeho bytost*. Má-li tedy Duch svatý od Krista znalost všeliké pravdy, vševědoucnost, pak má z něho též božskou podstatu. Jako *Kristus Pán* svými výpovědmi, že mluví to, co od Otce slyšel, čemu jej Otec naučil, ukázal na svůj východ z Otce (Jan 8, 26—28), pak i *Duch svatý*, jenž všelikou pravdu od Krista vezme a slyší, z něho vychází. — Zájmeno „z mého“

není rodu mužského a nevztahuje se na Otce, jak tomu chtějí Řekové, nýbrž je rodu středního a *vztahuje se na Syna*. O Otci není přece v předcházejících verších řeč, kdežto v následujícím dí Kristus: „Všechno, cokoli má Otec, mé jest; proto jsem řekl: Z mého vezme a zvěstuje vám.“ Duch svatý vychází zároveň i ze Syna; neboť, jak dí Kristus Pán: „Všechno, cokoli má Otec, mé jest.“ Syn má z Otce božskou podstatu i moc dýchatí Ducha svatého a tudíž s oním společnou.

Obrazně popisuje tento východ Ducha svatého *Zjevení svatého Jana*: „Ukázal mi proud vody životné (názna Ducha svatého dle Jana, 7, 38), běloskvoucí jako křišťál, který vycházel z trůnu Božího a Beránkova“ (22, 1).

2. *Otcově* skutečnost, že Duch svatý je z Otce a Syna, vypovídali. Tak:

a) *Tertullian*: „Duch není, jak zato mám od jinud, leč z Otce skrze Syna“ (Adv. Prax. 4) „Třetí je Duch svatý z Otce a Syna“ (tmt. 8). *Origenes* rovněž učí, že Duch svatý je skrze Syna, ovšem učiněn (In Ioa. 2, 6; De princip. Praefat. 4 a j.). *Hilarius* píše: Qui (Spiritus) Patre et Filio auctoribus est confitendus“. O něm jest vyznávati, že jest z Otce a Syna. (De Trinit. 2, 29). *Marius Viktorinus* opět a opět o Duchu svatém dí, že od Krista vezme (viz Jan 16, 15; Adv. Arium 1, 13). *Sv. Ambrož* rovněž tato slova evangelia vykládá tak, že Duch svatý přijímá podstatu od Syna (in. Luc. 8, 66).

Sv. Augustin učí již výslovně, že Duch svatý z Otce a Syna vychází. „Nelze říci, že Duch svatý z Otce a ze Syna nevychází; nenazývá se zajisté nadarmo též Duch i Otce i Syna Duchem“ (De Trinit. 4, 20. 29). „Duch svatý je popředně z Otce, a když tento nepřetržitě dává (Synu), z obou zároveň vychází“ (tmt. 15, 26, 47). Kterak tomu rozuměti dlužno, že Duch svatý *vychází popředně z Otce*, vykládá takto: „Od kterého (Otce) má Syn, že je Bůh, je totiž Bůh z Boha, od toho také má, že též z něho vychází Duch svatý. A tak Duch svatý to že vychází spolu ze Syna, jako vychází z Otce, má od Otce“ (In Ioa. 99, 8). Syn má tedy od Otce božskou podstatu a tedy i moc dýchatí Ducha svatého, takže tento vychází *popředně z Otce*. Ačkoli vychází z Otce a Syna, přece nemá *dvoji původ (duo principia)*, nýbrž *toliko jeden* (Trinit. 5, 14, 15).

Tato důkladná a přesná nauka Augustinova o východu Ducha svatého působila jak na pozdější *latinskou bohouvědu* tak i na *liturgii*, kde bylo *Filioque* přidáváno (již poč. V. století v *Gallii* (Denz. 88 pozn. 1), v *Španělsku*, v *Německu* a potom za *Benedikta VIII. i v Římě*.

b) *Řečtí Otcové Origenem* počínajíc učí, že Duch svatý vychází z Otce a Syna. Zmíněný Origenes podává tuto nauku poněkud zbarvenou vlivem subordinatianismu.

Atanáš dokazoval nejen božství Ducha svatého, nýbrž i jeho východ spolu ze Syna. „Duch svatý je v témže zvláštním vztahu k Synu, v jakém je Syn k Otci. A jako Syn dí: Všechno, cokoli má Otec, mé jest, tak toto všechno skrze Syna v Duchu svatém nalezneme“ (Ad Serap. 3, 1). Vykládáje slova *Kristova*, jenž vdechnuv ve tvář apoštolů řekl: „Přijměte Ducha svatého, vidí v tom naznačen východ Ducha svatého ze Syna, abychom poznali, že Duch udělený apoštolům pochází z plnosti božství, protože v Kristu přebývá plnost božství tělesně“ (C. Arian. 9). „Syn, jenž jest u Otce, jest pramen Ducha svatého“ (tmt.). Přesto, že vychází z Otce a Syna přece zůstává v Bohu. „Duch svatý, výsledek (*ἐκπόρευμα*) Otcův, je stále v rukách Otcových, který jej posílá v Synových, který jej dává (Expos. fidei 4). Duch svatý je právě tak *obrazem Syna* jako Otce (Ad Serap. 1, 20).

Otcové kapadočtí rovněž učí, že Duch svatý vychází z Otce skrze Syna, takže dle jejich nazírání jest *Otec prvý původ* Syna i Ducha svatého, *Syn pak božskou podstatu Duchu svatému zprostředkuje*. Tak *Basil Vel.* (De Spir. s. 1, 18, 45. 47). Výrok téhož: „Dle pořadí je Duch druhý za Synem (an má z něho bytí a od něho vezme a zvěstuje nám, a vůbec na této příčině závisí.“) (C. Eunom. III. 1) svědčil by nade všelikou pochybnost pro východ Ducha svatého spolu ze Syna. *Řekové na florenckém sněmu popírali*, že jsou slova v závorce původní. *Kardinál Bessarion* dovoláváje se starších rukopisů hájil jejich pravost. *Kranich* (1. c.) a *Nager* (Die Trinitätslehre des hl. Basilius (1912) pokládají je rovněž za původní, kdežto *Bardenhewer* je pokládá za pozdější vsuvku (III. 161). — *Řehoř Naz.* předpokládá na mnoha místech (Or. 42, 15; Or. 31, 2), že Syn jest též původ Ducha svatého a nazývá jej *ἐξάμφοιν συνήμμενον* = z obou zároveň vycházejícího. *Řehoř Nys.* vzájemný vztah tří božských osob znázornil podobenstvím tří pochodní, z nichž prvá rozžehne druhou a tato třetí (De Spir. s. 3). Duch svatý je z Boha a Kristův (*τοῦ χριστοῦ*) a proto není ani nezrozený jako Otec ani jednorozený jako Syn (C. Macedon. 2).

Epifanius užívá o Duchu svatém formule *ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ* (Ancor. 8. 9. 11) a jednou *παρὰ πατρός καὶ τοῦ υἱοῦ*.

Didymus Slepý vykládá slova Kristova o Duchu svatém (Jan 16, 13) takto: „Není ze sebe, nýbrž z Otce a Syna To totiž, že bytuje, má z Otce a ze mne“ (De Spir. 5, 2). *Cyril Alexandr.* užívá jednak formule, že Duch svatý pochází z Otce skrze Syna jednak též, že vychází z Otce a Syna (De adorat. in spiritu et verit.; Thesaurus assert. 34).

Mezi *Otci latinskými i řeckými* byla tedy plná shoda stran východu Ducha svatého z Otce a Syna. Na Západě uplatnil *Filioque sv. Augustin.* Na Východě vyjadřoval se východ Ducha svatého tak, že se děje z Otce skrze Syna; této formule užívali na Západě *Tertulian a Hilarius.* Řečtí Otcové tím zdůrazňovali, že Syn má božskou podstatu z Otce jakožto prvního původu a tuto sděluje buď jako příčina nebo prostě předává Duchu svatému. Tím skrze Syna (*διὰ υἱοῦ*) chtěli naznačiti, že Syn ač je spolu původ Ducha svatého, nemá moc Ducha dýchatí ze sebe, nýbrž od Otce, že tedy Otec a Syn jsou jediný původ Ducha svatého. Po této stránce souhlasili s nimi *latinští Otcové*, hlavně Augustin. Tito formulí, že Duch svatý vychází z Otce a Syna, vyslovovali, že Syn jest též princip Ducha svatého a má s Ocem tutéž moc dýchatí Ducha svatého. Každá z těchto formulí je pravověrná a nelší se podstatně, nýbrž pouze metodicky a dlužno jednu druhou doplniti.

3. Formule „Duch svatý vychází z Otce skrze Syna“ *nabyla na Východě vlivem školy antiochijské vrchu.* Ale obojí měla u nich podstatně též význam, jak to vykládá zmíněný *Cyril Alex.*, že „Duch svatý je Boha Otce i Syna, ten, který je podstatně z obou čili jinými slovy z Otce skrze Syna vyplývá“ (I. c. I. M. PP. gr. 68, 148). Je pozoruhodno, k jakému výsledku dospěl *Nealy*, anglikánský bohoslovec, který znovu všechny patristické výroky o východu Ducha svatého probádal původně za tím účelem, aby získal sympatie rozkolných Rusů a Řeků pro anglikány. Tento výsledek byl, že míst, která dosvědčují učení latinské přímo, je mnohem více než oněch míst, která na prvý pohled potvrzují učení Řeků (A history of the holy eastern Church II. (1850) 1131).

Celá *řecká církev* se všemi svými *Otci, Jana Damaš.* nevyjímajíc, souhlasila strany východu Ducha svatého s římskou, syrskou a armenskou církví až do doby *Fotiovy.* Neměli tedy papežové důvodu, aby tuto pravdu, všeobecně uznávanou prohlašovali. *Fotius* nedbaje tohoto jednomyslného podání své církve, jež dobře znal, začal zprvu mezi svými stoupenci a potom veřejně hlásati, že Duch vychází jedině z Otce. Na Západě narazil na rozhodný odpor; na Východě však, kde řevnivá politika řeckých císařů již dávno rozkol od Říma připravovala, našel ohlas. Obviněním, že římská církev porušila víru přídavkem *Filioque*, hleděl *Fotius* zastříti to, že se neprávem vetřel na cařihradský stolec proti řádnému patriarchovi *Ignácovi.*

Kdyby byl papež Fotia uznal, nebyl by tento s oním bludem se vytasil (viz Snopek 1. c. 189.)

4. *Řeční, ruští i anglikánští bohoslovci* přes to úporně obviňují římskou církev, že přidavši Filioque k vyznání víry cařihradskému, přestoupila *zákaz efeského sněmu*, že „nikdo nesmí hlásati ani sepsati ani složiti jinou víru (alteram fidem, ἑτέραν πίστιν) kromě té, kterou svatí Otcové v Efesu shromáždění prohlásili“ (Denz. 125). — Když však, jak bylo svrchu dokázáno, ono Filioque náleží k podstatě víry, takže jeho odstraněním byl by vzájemný vztah tří božských osob porušen, pak je přece samozřejmo, že učitelský úřad církve onen přídavek přičiniti nejen směl, nýbrž musel, aby zabránil bludu proti víře. Efeský sněm hořejším ustanovením nechtěl a nemohl učitelskému úřadu pro budoucnost odejmouti právo, pravdy víry dle potřeby přesněji vymeziti, nýbrž pouze *zameziti*, aby nikdo *neoprávněný* nezaváděl nějakou víru *odchylnou nebo protivnou* té, která byla stanovena *v Efesu*. „To každý sněm zachovával, že totiž následující vyložil něco nad to, co již dřívější byl ustanovil, jsa k tomu nějakým vznikajícím bludem přinucen“ (Tomáš Akv., S. th. 2, 2, q. 1 art. 10 ad 2). — Zmíněným přídavkem nebyla tedy porušena víra, která o východu Ducha svatého vždy byla v celé církvi podstatně táž, nýbrž byla pouze přesněji stanovena. Proti *macedoniovcům* nebylo třeba, aby sněm cařihradský Filioque k nicejskému sněmu přidal. Taková potřeba nastala vůči *ariánským Gotům ve Španělsku* v VI. století a odtud se tento obyčej rozšířil *v Gallii, v Anglii a v Německu*. Benedikt VIII. (v 11. století) uznal a schválil tento přídavek. Podobně i obecné sněmy *z Lyonské a florencké*, který prohlásil stran tohoto přídavku, že „byl na vysvětlení pravdy a z nálehavé tehdejší potřeby právem a důvodně přičiněn“ (Denz. 691).

5. *O vnitřní povaze východu Ducha svatého z Otce a Syna.*

O východu Ducha svatého podává nám *Písmo* ještě méně než o východu Syna. Kdežto tento je tam označen jako *zplození*, sluje onen v církevní mluvě pouze *východ* nebo také *dýchání a výsledek* tohoto je *pak Duch svatý*.

Na vnitřnou povahu tohoto východu lze usuzovati ze jména *a) Duch svatý*, jež je pouze třetí božské osobě vlastní.

Duch, dech (spiritus, πνεῦμα) je tolik co vánek, dech, který ze živé bytosti vychází. Protože je jasný a téměř neviditelný,

označujeme tímto názvem podstatu nehmotnou. V tomto významu není jméno duch pouze třetí božské osobě vlastní, nýbrž všem třem božským osobám společné (Jan 3, 24).

Dýchatí znamená vlastně pohyb a označují se tak i kony a hnutí vůle na př. dýchatí láskou, sptiti záštím a p. Z toho tedy, že třetí božská osoba se nazývá na rozdíl od ostatních *Duch dýchaný*, právem se usuzuje, že tento název ukazuje na její původ, že totiž vychází skrze dýchání Otce a Syna čili skrze vzájemný kon vůle. Takový východ třetí božské osoby naznačil *Kristus Pán* poněkud, an na apoštoly dechnul řka: „Přijměte Ducha svatého.“ Toto hnutí vůle Otce a Syna, jež je původ Ducha svatého, je znázorněno v *Písmě větrem*, jenž neustále vzduchem proudí (Jan 3, 8), tryskající vodou do života věčného (Jan 4, 14; 7, 37) a ohnivými jazyky (Sk. ap. 2, 3). — Jako jméno tak i přívlastek svatý, který je toliko třetí božské osobě vlastní, označuje jeho původ. Není tu míněna svatost, jež je společná všem třem božským osobám, nýbrž je tím označen vztah a původ třetí božské osoby. Švatost přísluší vůli jako moudrost rozumu. Znamená tedy název Duch svatý — vydechovanou svatost čili osobní lásku Boží. Vychází tedy Duch sv. z lásky vzájemné Otce a Syna, z jejich vůle. Láska, kterou se Otec a Syn navzájem milují, je svatost a zdroj veškeré svatosti (viz *Augustin*, De civit. Dei XI., 24; *11. sněm toledský*, Denz. 277).

b) I to, že se třetí božské osobě přivlastňuje v *Písmě* (Řím. 5, 5; Gal. 5, 22) *lásky*, ukazuje na její původ. Účinky a vlastnosti, jež se té které božské osobě přivlastňují, souvisí a jsou odůvodněny jejími osobními přívlastky. Má tedy dle *bogoslovců* jméno „lásky“ Duchu svatému přivlastňované ten důvod, že Duch svatý vychází ze vzájemné lásky Otce a Syna, skrze kon jejich vůle. Láska je totiž hnutím, konem vůle, kterým je milující k milovanému váben, s ním se spojuje a takořka v něho přechází. Láska sluje nejen takový kon vůle, nýbrž i jeho výsledek, takže *Duch svatý jest osobní láska Boží* a jakožto taková *vychází z Otce a Syna*.

c) K témuž poznatku, že Duch svatý vychází z Otce a Syna z vůle čili vzájemné lásky Otce a Syna, vede též název třetí božské osoby „*dar Boží*“, který se jí přivlastňuje. Jako dar pochází z lásky dárcovy, tak i Duch svatý, tento osobní dar Boží, vychází z lásky Otce a Syna (viz

Augustin, De Trinit. 15, 17, 19; *Tomáš Akv.* S. th. 1 q. 28 art. 2).

Řeční Otcové znázorňují tento východ *vůlí* květin, oleje, vína, kterou jakožto svůj vnitřní život vydechují a sdělují (*Scheeben*, Dogmatik, I. 870).

b) *Bohovědným důvodem* lze východ Ducha svatého ze vzájemné vůle Otce a Syna tak doložit, že vychází-li druhá božská osoba z první skrze kon poznání, nemůže třetí vycházeti z první a druhé leč skrz kon vůle. Život v Bohu se totiž děje a vyčerpává toliko poznáním a vůlí.

Z téhož důvodu též plyne, že v Bohu je pouze dvojí východ možný, zplození a vydechování. Jako je Syn, zplozený vystižným poznáním Otcovým, *druhá osoba*, protože napřed třeba si mysliti poznávajícího a potom poznaného, tak Duch svatý, vydechovaný vzájemnou láskou Otce a Syna je *třetí božská osoba*. Láska předpokládá dokonalé poznání. Otec, jenž dokonalým poznáním sebe zplodil Syna, vzájemnou láskou k tomuto vydechuje spolu s ním Ducha svatého.

Původ vzdálenější (principium remotum quo) Ducha svatého je tedy *podstata, pokud jest Otci a Synu společná*; *původ bližší (pr. proximum quo)* je dle obecné nauky bohoslovců *vůle Otce a Syna*. *Výsledek (terminus)* této vůle čili vzájemné náklonnosti je *Duch svatý*. Je proto soupodstatný, poněvadž vycházejí z Otce a Syna zůstává v Bohu, má tutéž božskou podstatu.

7. *Původ, z něhož Duch svatý vychází, je jediný a děje se jediným dýcháním, jak sněm florencký prohlásil*: „Ex utroque aeternaliter tamquam ab uno principio et unica spiratione procedit“ (*Denz.* 691). Je to tedy *článek víry (de fide)*.

To, že Duch svatý je vydechován jediným dýcháním, je vlastně již řečeno tím, že *vychází z vůle čili vzájemné lásky Otce a Syna*. Vůle Otcova je *táže jako vůle Synova*. Po této stránce není mezi Otcem a Synem rozdílu, jelikož vůle náleží k Boží podstatě, jež je jediná. U Boha není ani rozdílu mezi vůlí a jejím konem, poněvadž Bůh je čirý kon, jest ustavičně činný. Kde je tedy jedna vůle, tam je též jediné dýchání. Otec a Syn jsou *jediný původ* Ducha svatého. Otec a Syn nevydechují Ducha svatého jakožto rozličné osoby, Otec jakožto ploditel a Syn jakožto zplozený, nýbrž jako mající tutéž vůli a tutéž moc vydechovati Ducha svatého.

Tento původ Ducha svatého, ač vychází z Otce a Syna je dále proto jediný, poněvadž původ je podstatné *jméno konkrétní* podobně jako Bůh, Stvořitel a j. Takovým názvem označujeme, že ta která věc náleží k podstatě a proto je společná těm, kteří mají společnou čili jednu podstatu. O Otci a Synu, kteří Ducha svatého vydechují jedinou vůlí, jež náleží k jejich podstatě, nelze říci, že jsou dvojí nýbrž jeden původ, poněvadž by se jinak jejich podstata rozdvojila.

Pravíme-li přes to, že Otec a Syn jsou dva Ducha svatého vydechující (spirantes), tu tímto přídavným jménem vyjadřujeme ty, kteří mají dotýčnou podstatu a moc. Podobně říkáme o zákonodárném shromáždění, které se skládá ze mnoha členů, že jest jeden zákonodárce, kdežto všichni jeho členové jsou stanovíci zákony (*Van Noort* 1. c. 165).

1. *Poznámka.* Kterak se liší východ Ducha svatého od zplození Syna? Sv. Augustin důmyslně dovodil, že Duch svatý vychází z vůle čili lásky Otce a Synu společné, že je podstatný výraz této nevýslovné sebelásky, že je vzájemná páska, kterou jsou oni oba jedno, že je dar, který jeden druhému od věčnosti dávají (Trinit. 6, 5 n. 7; 15, 19, n. 37). Na hořejší otázku *netroufal* si však odpovědět a trval toliko na tom, že Duch svatý není Syn (C. Max. 2, 14 n. 1). Teprve *Tomáš Akv.* pokusil se o výklad této hluboké záhady (S. th. 1 q. 27 art. 3. 4). Ačkoli Duch svatý vychází z Otce a Syna, ze vnitřné činnosti jejich a je třetí od obou rozlišná, avšak s nimi soupodstatná osoba, přece není zplozen, není Syn, nýbrž Duch svatý, je vydechován. Důvod, proč Duch svatý je vydechován a Syn je zplozen nebo proč je Duch svatý rozlišná osoba od Syna, nemůže býti pouze ten, že mají božskou podstatu z Otce, po případě z Otce a Syna. Tu *rozhoduje způsob, jakým obdržel* božskou podstatu *od Otce Syn* a jakým tuto *obdržel od Otce a Syna Duch svatý*. Při zplození Slova Otec, ploditel, který sebe výstižně poznává, chtěl toto poznání sebe vyjádřiti v dokonalý obraz sebe sama ve věčné Slovo a tak zplodil Syna. Při východu Ducha svatého *nebylo snahy ani směru*, aby bylo vyjádřeno něco stejnorodého, soupodstatného s původem (principem). *Láska*, jež je kon vůle, nesnaží se vyjádřiti nebo vyvoditi dokonalý obraz předmětu, který miluje, *nýbrž k němu, jakožto dokonale poznanému se sklání*, k němu směřuje a s ním se spojuje. Otec a Syn vzájemně se milující, vydechují vzájemnou lásku, náklonnost, jež zůstává v Bohu a je s Otcem a Synem soupodstatná. „Protože Duch svatý vychází z božství skrze lásku, nevychází jako Zplozený čili Syn, nýbrž spíše jako duch. Tímto jménem se označuje životní pohyb a podnět, jako na př. někdo z lásky se vidí býti k něčemu pohnut nebo podněcen“ (*Tomáš Akv.* 1 c.)

2. *Poznámka.* Duch svatý jest u některých řeckých Otců označen jako *prostřední* (medius, μέσος). Tímto *Epifanius, Řehoř Naz., Jan Dam.* o Duchu svatém vyjádřili, že je páska (copula) a závdavek Boží lásky. „Nenazývá se tedy, jak *Tomáš Akv.* vykládá, prostřední podle pořadí, ve

kterém se urádí a jež se shoduje s pořadím východu; tak je Syn mezi Otcem a Duchem svatým prostřední, nýbrž sluje prostřední jakožto *vzájemná páska obou*, jakožto *společná láska* Otce a Syna (C. errores Graec. c. 9).

§ 12. O vztazích v Boží Trojici.

Pojem „vztah“ pochází z *Aristotelovy filosofie*. Je to poměr jedné věci ke druhé. *Relatio est ordo seu habitudo unius ad alterum*. Vztah je možný nejméně mezi dvěma členy. Při tom je rozlišovati *a)* to, co se vztahuje (*subiectum*), *b)* to, k čemu se vztahuje (*terminus*) *c)* podklad čili důvod (*fundamentum*), proč se tak děje, a *d)* vztah *relatio*, *σχέσις*. Podklad pro vztah je buď *věcný*, *skutečný* (*fundamentum reale*, *relatio realis*) nebo *myslený* (f. *logicum*. rel. *logica*). *Skutečný* vztah má důvod ve věcech bez ohledu na naše myšlení na př. vztah mezi otcem a synem, mezi pánem a služebníkem. *Myslený* vztah je pouze v našem myšlení na př. mezi mírem a olivou, mezi slávou a vavřínem.

Myslený vztah je mezi Boží podstatou a jeho vlastnostmi, jakož i mezi jednotlivými vlastnostmi Božími. Nejsou to různé věci, nýbrž jedna a táž nekonečná Boží podstata, kterou lidský duch celou řadou pojmů a představ snaží se poznati a vyjádřiti. Nejsa s to, aby tak učinil jedním výstižným pojmem, podává celou řadu pojmů, které nekonečnou Boží dokonalost z různých stránek vyjadřují.

Smišený vztah (rel. mixta) je mezi Stvořitelem a světem. Bůh stvořiv svět nijak se nezměnil, ničeho nenabyl; avšak svět byv stvořen z ničeho je v naprosté závislosti na Bohu, je ve skutečném vztahu k Bohu. K takovým vztahům, o kterých se pojednává v knize o Bohu jediném, po případě v knize o Bohu Stvořiteli, nelze nyní přihlížeti. Zde hledíme ke vztahům skutečným, a *podstatným*, jež jsou v Bohu důsledkem dvojího východu.

1. *věta*: V Bohu jsou čtyři skutečné vztahy.

Důkaz.

a) Jsou to: 1. V Otci *otcovství* čili *plození* (*paternitas*, *generatio activa*), 2. v Synu *synovství*, *zplození* (*filiatio*, *generatio passiva*), 3. v Otci a Synu *dýchání* (*spiratio activa*) a 4. v Duchu svatém *vydechování* (*spiratio passiva*). Tyto vztahy jsou skutečné; neboť první osoba je skutečně Otec, poněvadž zplodil Syna, druhá osoba je skutečně Syn, poněvadž je zplozena z první, a třetí osoba je skutečně Duch svatý, poněvadž ji Otec a Syn dýchají a ona je vydechována. Protože je v Bohu dvojí východ totiž zplození Syna z Otce a vydechování Ducha svatého z Otce a Syna, je též čtvero vztahů mezi *původem* (*principium*) a mezi *výsledkem* tohoto původu (*terminus*) a naopak. V ploditeli jest otcovství, ve zplozeném je synovství, v dýchajících je dýchání a ve vydechovaném je vydechování. Tyto čtyři vztahy stá-

vají skutečně, protože mají bez ohledu na naše myšlení podklad skutečný v božských osobách, a jsou tedy podstatny.

b) Učení o čtvero skutečných vztazích v Bohu není sice článkem víry prohlášeným, avšak nutným důsledkem dvojího východu. Sněm florencký odvozuje trojici božských osob odtud, že „jediný Otec ze své podstaty zplodil Syna, jediný Syn je z jediného Otce zplozen a jediný Duch svatý z Otce a Syna zároveň vychází.“ Za důvod pro tuto rozlišnost tří božských osob uvádí pak jmenovaný sněm zásadu, kterou již *Anselm* vyslovil: „V Bohu je všechno jedno, není-li protikladného vztahu. Omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio“ (*Denz.* 703).

Na této zásadě shodli se snadno s latinskými otci sněmovními otcové řečtí. Zástupce těchto kardinál *Bessarion* prohlásil: „To, že osobní jména Trojice jsou vztažná, není nikomu neznámo“ *Harduin* 9, 339; *Denz.* 703 pozn. 2). Vztahy v Boží Trojici znali Otcové kapadočtí a výslovně se o nich zmiňují, potom *Jan Dam.*; na Západě pojednávali o nich *Augustin*, jeho žák *Fulgentius*, *Boethius*, *Anselm* a celou nauku o nich soustavně vybuďovali pozdější scholastikové.

a) *Basil Vel.* píše: „Kde mluví o Synu, myslí na Otce, poněvadž název Syn, jakožto vztažný označuje spolu i Otce“ (Ep. 38, 7). Vztahy k osobní zvláštnosti z oněch plynoucí, jsou „znaky, které činí samostatnost osob“ (Ep. 38, 4). Je tedy zásada *Anselmova*: Omnia in divinis unum ubi non obviat relationis oppositio) věcně obsažena ve vývodech *Basilových* (*Nager, Trinitätslehre des Basiliius* 65; *C. Eunomium* 1, 19). *Řehoř Naz.* praví: „Otec, vy přemoudří, není název bytnosti ani činnosti, nýbrž vztahu (σχέσις), jak se má Otec k Synu a Syn k Otci“ (Or. 29, 16; Or. 31, 8; Or. 39, 12). *Cyril Alex.* dává o vztažných názvech v Trojici, že si navzájem odpovídají a se doplňují jako v pravo a v levo. „Otec je vztažný název podobně jako Syn... Kdo popírá Syna, nemá ani Otce“ (Do Trin. 4). *Jan Dam.*: „Všechna jména v Bohu jsou stejná vyjma osobní. Tato neoznačují podstatu, nýbrž vzájemné vztahy, způsob bytování (De fide orthod. 1, 16).

γ) *Hilarius*: „Apoštolská víra nezná dvou bohů, protože nezná ani dvou otců ani dvou synů. Vyznávajíc Otce vyznala Syna, věříc v Syna věřila též v Otce, protože název Otec zahrnuje v sobě též název Syna. Jeden se má ke druhému, poněvadž jeden je z jednoho“ (De Trin. 7., 31). *Augustin* pojednává velmi důkladně o těchto vztazích v 5. knize ze svého díla „*De Trinitate*“. „V Bohu nic se nepraví o případcích, protože v něm není nic změnitelného; přesto však není všechno řečeno o podstatě. Proto ač je něco jiného býti Otcem a býti Synem, není to přece jiná podstata, poněvadž se to nepraví o podstatě, nýbrž o vztahu. Co však je vztažné, není případečné“ (5, 6; viz Ep. 238, 2 n. 4; *Civit.* 11, 10). *Boethius* dává při-

padně: „Tolika vztahy rozmnožují Trojici. Sola relatio multiplicat Trinitatem“ (De Trinit. 1). *II. synoda toledská* (675) stanovila: „Dle vztahů osob rozeznává se počet..označují počet toliko potud, že se jedna má ke druhé. In relatione personarum numerus cernitur...in hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt“ (*Denz.* 280).

Nauka o vztazích zakládá se tedy na pevném a starobylém podání. Pomocí těchto vztahů *vykládala* *bohověda* rozlišnost božských osob (*Bartmann* I.,³ 210).

c) *Mezi vztahy a mezi východy v Bohu není věcného rozdílu. Ploditi je v Bohu totéž jako otcovství, zplození býti totéž jako synovství a býti vydechovánu je totéž jako východ Ducha svatého. U tvorů jest ovšem výrazem „původ“ řečeno, že ploditel, otec toho, který z něho pochází, učinil a tento byl od onoho učiněn. U původů čili východů v Bohu dlužno si tento pojem učiniti a učiněnu býti zcela odmysleti. V Bohu není původ, čili východ druhé osoby z první a třetí z těchto obou osob nic jiného leda, že ta osoba, která vychází je ve skutečném vztahu k té, ze které vychází. Jsou tedy východy a vztahy v Bohu věcně totožné.*

My nemůžeme o vnitřním životě Božím jinak se vyjadřovati leč, že lidské vztahy přenášíme na Boha. Proto *východy o Bohu* pojímáme jako *úkony*, kdežto *vztahy jako stavy* (*formae permanentes*), které z oněch následují. Liší se tedy od sebe toliko virtuálně, protože jinak si představujeme východy a jinak vztahy, ač jsou vlastně věcně v Bohu totéž. Toto rozlišování jest *užitečné*, protože poznávše východy v Bohu postupujeme k poznání vztahů. O Boží Trojici důsledně takto mluvíme: Druhá osoba je Syn, poněvadž je zplozen: třetí osoba je Duch svatý, poněvadž je vydechován (viz *Van Noort*, De Deo uno et trino² 171).

2. věta: V Bohu se toliko tři vztahy liší od sebe věcně.

Důkaz.

Podle zásady *Anselmovy* stanovené *sněmem florenckým*: V Bohu je všechno jedno, kde není protikladného vztahu, je *věcný rozdíl* toliko mezi protikladnými vztahy, kde je jeden postaven proti jinému. *Protikladný vztah (relatio opposita)* stává mezi *otcovstvím* a *mezi synovstvím* čili, poněvadž v Bohu není vlastností pouze pomyslných (abstraktních), mezi *Bohem plodícím* a *mezi Bohem zplozeným*. Týž vztah je *mezi dýcháním*

(*spiratio activa*) a mezi vydechováním (*spiratio passiva*) čili mezi Otcem a Synem dýchajícím a mezi Duchem svatým vydechovaným. Proti *otcovství* te tedy postaveno *synovství*, dva vztahy skutečně rozlišné čili protikladné a *třetí* mezi dýcháním a mezi *vydechováním*, jež jsou rovněž postaveny proti sobě a věcně se liší.

Mezi Otcem a mezi Synem, pokud Ducha svatého dýchají, nelze věcně rozlišovati, neboť po této stránce nejsou postaveni proti sobě. Moc dýchatí Ducha svatého je toliko jedna. Je totožná s bytností Otcovou, jenž onu moc plozením spolu s božskou bytností sděluje Synu. Otec a Syn jakožto dýchající nejsou proti sobě postaveni, poněvadž dýchání je jediný společný životní úkon obou, jsou *jediný dýchatel* (*unus spirator*). *Protikladný vztah k dýchajícím je vydechovaný* a proto je pouze vydechovaný třetí božská osoba. Otec, ač zpłodil Syna a dýchá Ducha svatého, je jedna osoba, a rovněž Syn, ač je zplozen z Otce a spolu s ním dýchá Ducha svatého, je jedna osoba, protože po této stránce jsou jediný původ Ducha svatého, dýchající jej jediným dýcháním. *Rozlišnost tří božských osob nezakládá se tedy na jejich podstatě, jež je ve všech jedna a táž, nýbrž na protikladných vztazích.*

3. *věta*: Tři protikladné vztahy v Bohu skutečně bytující, činí tři božské osoby.

Podstata jedinečná a úplná, je-li rozumná, jest *osoba*. *Hlavní a výlučná známka*, která takovou podstatu povznáší k důstojnosti osoby, je, že o to, co je jejím vlastnictvím jako schopnosti, činy a pod. *nemůže se s nikým jiným sdělit* (*incommunicabilitas*).

Důkaz.

a) V Bohu je všechno co se týká *jeho bytnosti, přívlastků, moci* a pod. všem třem osobám *společně*. Tři božské osoby jsou *od sebe rozlišné* toliko *protikladnými vztahy*, které my pomyslem od Boží bytnosti rozeznáváme a k ní připojené si představujeme. Protikladné vztahy otcovství, synovství a býti vydechovanu jsou *jedině té které osobě vlastní* a je od sebe věcně rozlišují. *Otec* je samostatná osoba proto, že má skutečný a protikladný vztah k Synu. Otcovství je *osobní zvláštnost* (*proprietas personalis*) první osoby a rozlišuje ji věcně od Syna a *činí ji osobou*. Jedině otcovství je *důvod*, že Otec má božskou podstatu, všem třem osobám společnou, *svým zvláštním* a *jedině sobě vlastním způsobem*. Toto otcovství, jež pojmáme

jako připojené k Boží podstatě v Otci, činí osobu Otce. *Synovství čili býti zplozenu* je rovněž jediný důvod, že má Syn božskou podstatu svým zvláštním a sobě vlastním způsobem. Obdržel od Otce *zplozením* tutéž božskou přirozenost, a právě proto je toto zplození čili synovství *osobní zvláštnost* druhé osoby, která ji činí osobou a od první osoby ji věcně rozlišuje. *Býti vydechovánu* je konečně též *jediný důvod*, proč má *Duch svatý čili Vydechovaný* božskou přirozenost *svým zvláštním a jediné sobě vlastním způsobem*. Protože božskou podstatu obdržel dýcháním, je jakožto Vydechovaný v protikladném vztahu k původu tohoto dýchání. To pak, že je vydechován od Otce a Syna je osobní zvláštnost Ducha svatého, jež jej činí osobou a od první a druhé věcně jej rozlišuje.

b) Tyto tři protikladné vztahy otcovství, synovství a býti vydechovánu jsou v Bohu *skutečně, mají věčný důvod a bytují o sobě*. Ač si je myslíme jako k Boží podstatě v Otci, v Synu a v Duchu svatém připojené, nejsou od ní rozdílné, nýbrž *věcně s ní totožné*. *Otcovství* jako je božská bytnost, Bůh tak je *ve skutečnosti Bůh Otec*. *Synovství* jako je božská bytnost, Bůh tak je *Bůh Syn* a podobně *Duch svatý*. Na tyto protikladné vztahy, jež s božskou bytností jsou totožny a v ní bytují, hodí se *výměr osoby*. Jsou tu tři v jedné a téže rozumné přirozenosti svým způsobem bytující. *Tomáš Akv.* dí velmi případně: „Persona divina significat relationem (oppositam) ut subsistentem“ (S. tk. 1, q. 29. 4). Božská osoba znamená protikladný vztah, který skutečně jest.

Bytnost Boží má tak nesmírně bohatou náplň života, že je třeba tří božských osob, aby měla plnou osobní samostatnost.

c) Tyto tři protikladné vztahy jsou v Bohu *od věčnosti*. Otec zplodil Syna dokonalým a výstižným *sebepoznáním*; Otec spolu se Synem dýchají Ducha svatého *vzájemnou láskou*. Poznání a láska v Bohu nezačaly se teprv v čase, nikdy nebyly přerušeny aniž kdy přestanou; naopak jsou jediný čirý a nekonečný kon. Otec jest od věčnosti Otec, Syn od věčnosti Syn a Duch svatý od věčnosti Duch svatý. Ani Otec nebyl osoba dříve, aby se teprv později stal Otcem, a ani Syn nebyl osoba dříve, aby se teprve později stal Synem. Bůh je *čirý kon s trojím věčným a protikladným vztahem*. Není tedy Otec dříve osobou než Syn, aniž jsou Otec a Syn dříve osobami než Duch svatý.

Proto též nemá *božská osoba více dokonalosti* nežli *Boží bytnost* a nemá ani *jedna osoba* více dokonalostí nežli *druhá*. — *Osobní zvláštnosti*, otcovství, synovství a býti vydechovánu nepřidávají Boží bytnosti *nových dokonalostí*, protože osoba, bytnost a osobní zvláštnosti jsou v Bohu věčně totéž. Otec nemůže býti nekonečně dokonalý *bez Syna* a ani Otec a Syn nemohou býti nekonečně dokonalí *bez Ducha svatého*. Nemůže však ani Boží bytnost býti nekonečně dokonalá *beze tří osob*. Veškerá dokonalost v Bohu je jak v bytnosti, tak ve třech osobách a v každé božské osobě zvlášť. Osobní zvláštnost, již má Syn oproti Otci, má i Otec ovšem svým zvláštním způsobem. Otec má totéž božství jako Syn a jako Duch svatý, a proto má též každá božská osoba tytéž dokonalosti, ovšem každá jiným způsobem. Otec je má *sám ze sebe jako dávající*, Syn je má *jako od Otce přijímající* a Duch svatý *jako od obou vydechovaný*. Každá jednotlivá osoba má všechno, co mají ostatní osoby, takže *není žádná z nich ani dříve ani později ani mocnější ani slabší*.

4. věta: Vztahy v Bohu neliší se od jeho podstaty věčně.

Otcovství, synovství, býti vydechovánu nejsou případečny, jakoby byly k podstatě Boží připojeny a tak ji činily osobou Otce, Syna a Ducha svatého, nýbrž jsou v Bohu cosi *věčného a podstatného*. Kdyby nebyly v Bohu skutečné nýbrž pouze myšleny, nebyly by v Boží trojici ani tři skutečné osoby. Jako jsou tyto vztahy v Bohu skutečné, tak jsou i podstatné. Tím *však není řečeno*, že by se těmito vztahy připojovala k Boží bytnosti nová bytnost. Boží bytnost je přece *veskrze jednoduchá* a vztahy v ní jsou vlastně *ona sama ovšem tak*, že v sobě nevyhnutelně zahrnuje vztahy, poměry k jiným. *Vztah v Bohu je způsob, jakým jeho bytnost jest*. Tato jest totiž tak neskonale bohatá a oplývá takovou náplní vnitřního života, že nemůže bytovat jinak, leda ve trojím vztahu. Pomyslem ovšem lze rozlišovati bytnost od vztahů v Bohu. Máme jiný pojem o bytnosti Boží a jiný o vztazích v Bohu. *Táž věc v Bohu* je bytnost a *táž* jsou způsoby, jakými bytuje čili protikladné vztahy v něm. Tyto nejsou ani případečnými vlastnostmi v Bohu, kde je neskonalá náplň bytnosti a podstaty a nejsou ani pouze pomyslné, nýbrž *skutečné*. Protikladnými vztahy, jež jsou důsledky dvojího východu v Bohu, takže druhá božská osoba vychází z první a třetí z první a druhé

zároveň, jsou *tři božské osoby skutečně od sebe rozlišny*. Není to však bytnost Boží, která plodí nebo je zplozena nebo dýchá a jest vydechována (Denz. 432.) Tato je jediná, jednoduchá a ve všech třech osobách táž. Bytovati *naprosto (absolute)* a bytovati zároveň *u vztazích (relative)* může jediné *Boží bytnost*. Naprosto bytuje jakožto nekonečná a jednoduchá podstata; ve vztazích s nimiž je totožná, bytuje, protože je v Otci a Synu a Duchu svatém jedna a táž, ač v každém z nich jiným způsobem.

Podstata stvořená nemůže bytovati naprosto a zároveň u vnitřných protikladných vztazích, protože je každá v nějakém druhu a jsouc omezena na jeden, je vyloučena z jiného druhu. Jedině *Boží podstata* není omezena na nějaký druh, nýbrž *souc povýšena nade všeliký druh zahrnuje v sobě dokonlosti všelikých druhů*. Proto ona jediná může bytovati naprosto a rovněž se vnitřními protikladnými vztahy (srov. *Tomáš Akv.*, S. th. I. q. 28 art. 2.; C. Gent. 4. 14; De pot. 8, 2).

§ 13. O osobních zvláštnostech a znacích Boží Trojice.

1. *Osobní zvláštnosti (proprietas personalis)*, ἰδιώματα ὑποστατικόν rozumí se to, co pouze jedné osobě přísluší a ji od ostatních rozlišuje. V první božské osobě je to *nezrozenost* (innascibilitas, ἀγγενεσία) a *otcovství*, ve druhé *synovství* a ve třetí *býti vydechovánu* (spiratio passiva); jsou tedy celkem čtyři osobní zvláštnosti.

Prvá osobní zvláštnost neznamená pouze, že první osoba je bez původu, nýbrž, že je první původ. Otcovství, synovství a býti vydechovánu jsou ovšem nejen zvláštnosti té neb oné osoby, nýbrž i tyto osoby činí (*proprietates personificae*). Tyto jsou *totožné s tou kterou osobou* a osobní zvláštnosti rozlišujeme od osob toliko pomyslem. Otec v Boží Trojici není leč otcovství bytující o sobě a Bůh není leč božství o sobě bytující. Dle našich pojmů jsou tedy osobní zvláštnosti pojmy abstraktní formy, jež činí osoby.

4. *sněm lateránský*, učí: „Haec sancta Trinitas, secundum communem essentiam individua, et secundum personales proprietates discreta. Tato svatá Trojice co do společné bytnosti jedinečná a co do osobních zvláštností rozlišná“ (Denz. 428.). V *prefaci o Boží Trojici* se praví: In personis proprietas et in essentia unitas. V osobách je zvláštnost a v bytnosti je jedinstvo.“

2. *Znakem* (notio), v Trojici rozumí se to, po čem jednotlivé osoby poznáváme. Protože božské osoby rozeznáváme dle východů, je těchto znaků *pět*. U první osoby *bezpůvodnost* čili že *nevychází z nikoho* (qui a nullo) a *otcovství*, u druhé *synovství*, poněvadž Syn vychází z Otce, u první a druhé osoby je to *dýchání* (*spiratio activa*) a u třetí *býti vydechovánu* (*spiratio passiva*).

Zvláštnosti a znaky jsou vlastně *se vztahy totožné*. Jsou v Bohu táž věc, kterou toliko z jiného hlediska pojímáme. *Otcovství*, pokud vyjadřuje poměr první osoby ke druhé, je *vztah*, pokud přísluší jediné první osobě, jest *osobní zvláštnost* a pokud z otcovství poznáváme první osobu je *znakem*. V tomto smyslu jsou *znaky vztažné* (*notiones relativae*) totožné se vztahy na rozdíl od *pouhých znaků* (*purae notiones*).

Bohoslovci rozlišují dále *kony znakové* čili *osobní* (*actus notionales, personales*) od *konů podstatných* (*actus substantiales*). Kdežto tyto mají původ v podstatě Boží a jsou tudíž všem třem božským osobám společné, zakládají se ony kony na východech v Boží Trojici a jsou tudíž toliko té které osobě vlastní. Takové rozlišování konů v Bohu na podstatné a osobní, je přesně vysloveno 4. *sněmem lateránským*: „Ona věc (t. j. podstata, bytnost čili přirozenost Boží) neplodí ani není zplozena, ani nevychází, nýbrž jest Otec, který plodí a Syn, jenž je zplozen a Duch svatý, jenž vychází“ (Denz. 432). Jsou tedy osobní kony v Boží Trojici totožny s osobními zvláštnostmi.

Jsou tedy v Bohu: *jedna nedílná bytnost, podstata;*

dva východy;

tři osoby, protikladné vztahy;

čtyři osobní zvláštnosti;

pět osobních znaků.

§ 14. **O nadpřirozených vztazích božských osob ke světu.**

I. O posláních. II. O přivlastňování.

Poslání (*missio*) u božských osob znamená především, že *osoba poslaná vychází od věčnosti z osoby posílající* a potom že *jest od ní řízena k časnému cíli neb úkolu*. Dlužno tedy strany poslání božských osob rozlišovati *dvoji stránku*: *věčný původ* té které osoby, že je zplozena nebo vydechována čili *stránku*

*věčnou, nezbytnou a nezměnitelnou a druhou stránku časnou, onen cíl čili úkol, který má dotyčná osoba splnit v čase. Tato stránka je časná a svobodná poněvadž závisí na svobodném úradku Božím. Časný úkol čili činnost poslané osoby je pokračováním jejího věčného původu. Jelikož božská osoba poslaná od věčnosti vychází z podstaty osoby posílající a má též od ní vůli splnití přikázaný úkol v čase, nemůže posláni po časné stránce u poslané osoby, jež je dle své podstaty všudypřítomná, nic jiného znamenati leda, že *tato někde začala být přítomna novým způsobem*, aby svůj přikázaný úkol splnila a nový vztah ke tvorbě navázala. „Missio includit processione aeternam et aliquid addit scilicet temporalem effectum“ dří sv. Tomáš Akv. (S. th. I. q. 43 ar. 3 ad 4). Posláni božských osob, jež po věčné stránce se děje v Bohu, po časné stránce pak na zemi v čase, jenž byl ovšem od věčnosti stanoven, je *jedno a totéž*.*

a) Z toho, že posláni je vlastně věčný východ poslaného z posílajícího, plynou tyto zásady: 1. *Otec*, jenž je bez původu a sám prvý původ, *nemůže být poslán. Posláni mohou být* toliko *Syn*, jenž vychází z Otce, a *Duch svatý*, jenž vychází z Otce a Syna. 2. *Posílati* mohou toliko *Otec a Syn* (Gal. 4, 4; Jan 16, 7), nikoli však *Duch svatý*. 3. *Žádná božská osoba nemůže poslati sebe samu*.

Syn, jenž se stal člověkem, byl *od Ducha svatého poslán*, veden (Mat. 11; Mar. 1, 12; Lk. 4, 1; 1, 18—21), poněvadž vtělení Syna způsobil Duch svatý, vlastně celá Boží trojice. Jakožto *Bůh je Syn* pouze od Otce poslán (Jan 3, 16—17; 6, 58; 8, 16); *Duch svatý* je poslán od Otce (Jan 14, 16) i od Syna (Jan 15, 26; 16, 7). Otec jsa bez původu, může *sám přijíti* (Jan 14, 23), poněvadž příchod osoby nezahrnuje v sobě východ z jiné osoby.

Otcové popředně řečí pojednávají často o posláni Syna a Ducha svatého. Řehoř Naz. píše: „Proto právě se říká, že Syn je poslán od Otce, poněvadž je z Otce zplozen . . . Jeho (Ducha svatého) posláni, to je jeho původ, kterým vychází z Otce a Syna“ (In Evang. hom. 26, 2). *Bohoslovci* pak hledíce k soupodstatnosti božských osob dokládají, že posláni neznamená ani povýšenost posílajícího ani podřízenost posílaného, nýbrž, že je to věčný původ spojený s časným úkolem, při kterém úplná rovnost osob zůstane nedotčena (viz S. th. I. q. 43.)

2. *Viditelné* posláni rozeznává se od *neviditelného* dle toho, zda novou přítomnost poslané osoby lze smysly postřehnouti čili nic. Posláni Krista Pána, který ve své božské osobě ne-

rozlučně a navždy spojil s božstvím člověčenství, bylo nejen viditelné, nýbrž i *podstatně* (*missio substantialis*). Toto poslání je *hlavní*, kdežto ostatní jsou jemu podřaděná. Poslání Ducha svatého k apoštolům o letnicích, zuázorněné rozdělenými ohnivými jazyky a poslání Ducha svatého ke Kristu při křtu v Jordaně, naznačené holubicí, byla pouze *přechodná, případečná* (*missiones repraesentativae*), poněvadž těchto znamení nové přítomnosti Duch svatý použil pouze na okamžik. Syn i Duch svatý byli posláni *k osobám*. Syn, aby nás vykoupil, Duch svatý pak byl poslán ke Kristu a k apoštolům.

3. *Neviditelné poslání*, jež smysly nelze postřehnouti, přináší člověku *milost*, kterou bývá posvěcen a Bohu připodobněn. Toto poslání náleží *do nadpřirozeného řádu*. Je-li totiž božská osoba poslána k osobám, ve kterých je co do podstaty již přítomna, pak nový způsob její přítomnosti je vyššího nežli přirozeného řádu.

V *Písmě a v podání* neviditelné poslání božské osoby neznamená pouze její novou činnost anebo nadpřirozený dar, nýbrž *příchod božské osoby, která v nás jako ve chrámě přebývá* (Jan 14, 16, 17, 23; Řím. 5, 5; 8, 9. 11; 1 Kor. 3, 16; 6, 19; 2 Kor. 1, 22; 6, 16). Tak se nám dává Bůh dokonaleji poznati a vroucněji milovati, a s námi se těsněji spojuje. Tento nový vztah lidské duše k Bohu zakládá se na milosti. Neděje se tedy neviditelné poslání leč k tomu účelu, aby duše naše byla posvěcena a trojjediný Bůh, popředně pak Duch svatý, v ní přebýval.

I s takovými posláními, kde se dostalo lidem jiných nadpřirozených darů, milostí úkonných nebo zázračných a mimořádných darů jako daru řeči a pod., byla spojena milost posvěcující, která duši ospravedlňuje a za vhodný příbytek Boží upravuje. V duši, které se skrze poslání Ducha svatého dostalo milosti posvěcující, přebývají tři božské osoby. V Písmě svatém přivlastňuje se toto přebývání Duchu svatému. Děje se tak proto, poněvadž mezi posvěcením, jež je dílem lásky Boží a mezi Duchem svatým, jenž vychází ze vzájemné lásky Otce a Syna je podobnost.

4. Viditelné poslání božských osob *má svůj cíl* v poslání neviditelném. Veškero nadpřirozené působení děje se totiž k posvěcení duší a v neviditelném poslání se vyvrcholuje. Viditelné poslání je pro neviditelné poslání *sákladem nebo*

znamení. Tak podstatné poslání viditelné čili vtělení Syna Božího stalo se za tím účelem, aby nám v lidské přirozenosti *milost a spasení zasloužil*. Přechodnými, znázorňujícími poslánímí Ducha svatého, v podobě holubice ke Kristu Pánu v Jordaně a o letnicích v podobě jazyků k apoštolům, byla náplň milosti Krista člověka po případě milosti apoštolům právě tehdy udělené oznámeny.

Ve *St. zákoně* byla též neviditelná poslání, protože bez milosti nikdy nebylo vnitřního posvěcení. Tehdy však byla milost udělena pouze se *zřením na budoucí zásluhy Kristovy*, takže neviditelná poslání v oné době byla *předzvěstí* soukromé říše milosti, která teprve v *N. zákoně* veřejně byla ustavena. „Duch totiž dosud nebyl dán, poněvadž Ježíš nebyl ještě oslaven“ (Jan 7, 39.)

V *N. zákoně* říše milosti vtělením čili viditelným posláním Syna Božího se začala a viditelným i neviditelným posláním Ducha svatého byla dokonána a oznámena (viz *Van Noort* l. c. 193).

II. O přivlastňování (*appropriatio*).

Přivlastňování je takový obyčej mluvy biblické a bohovědné, že názvy, vlastnosti podstatné a činnost Boží vnější *přikládají se jedné božské osobě před ostatními*. Na př. *Otci* se přikládá *všemohoucnost a stvoření, Synu moudrost a vykupení a Duchu svatému láska a posvěcení*. Takový obyčej mluvy biblické a patristické *zakládá se na tom*, že mezi vlastnostmi a činnostmi Boží té které osobě přivlastňovanými a mezi osobní zvláštností dotyčné osoby stává *jakási podobnost a příbuznost*.

Tak *Otci*, který je bez původu a prvý původ, se přivlastňuje stvoření světa a všemohoucnost, poněvadž ono je počátkem všech vnějších věcí a skrze tuto Bůh všechno stvořil. Přivlastňování nesmí se dít ani *libovolně ani výlučně*, nýbrž s *patřičným důvodem*, se zřením na *souvislost* mezi přivlastňovanou vlastností a mezi osobní zvláštností té které božské osoby. Takový důvod jest mezi osobní zvláštností *Otce*, jenž je prvý původ, a mezi všemohoucností, jež je dle naší představy původem všech věcí stvořených. Podobnost je dále *mezi moudrostí* přivlastňovanou Synu a mezi jeho jménem vlastním, Slovo jež naznačuje, že vychází ze sebepoznání Otcova atd.

Protože podstatné vlastnosti jsou všem třem božským osobám společné, nelze ani některou vlastnost přivlastňovati jedné osobě *výlučně* ani strany přivlastňování *stanoviti pevných pravidel*. Kdyby se některá vlastnost podstatná přikládala jedné božské osobě výlučně, pak by *jednost božské podstaty*, všem třem božským osobám společné byla *ohrožena*.

Přivlastňování má *ten účel*, abychom jednotlivé božské osoby lépe poznávali. Podstatné vlastnosti a činnost Boží vnější jsou nám přístupnější než osobní zvláštnosti té které osoby. Od oněch postupujeme k těmto, nabývajíce o nich jasnějšího pojmu.

Z písma a z podání lze sestaviti čtyři skupiny, do nichž se dají zařaditi jména, vlastnosti, činnost, na venek bohopocta a modlitby, jež se třem božským osobám přivlastňují.

1. *Jména* přivlastňují se: Otci Bůh, Synu Pán a Duchu svatému Duch.

2. *Z vlastností podstatných* přivlastňuje se *Otci*, poněvadž je prvý původ všeho a Syn i Duch svatý z něhož vycházejí *věčnost, moc a jedinnost*; *Synu*, který je Slovo, odlesk obraz Otcův, přivlastňuje se *moudrost a rovnost*; *Duchu svatému*, který je mezi oběma pásky a dar jejich vzájemné lásky, přivlastňuje se *dobrota, láska, milost a blaženost*.

3. *Vnější činnost* Boží přivlastňuje se tak, že *Otec* úradek *stanoví*, *Syn* jej *provádí* a *Duch* jej *dokonává*. Dle Řím. 11, 36 se říká, že Otec koná všechno skrze Syna v Duchu svatém. Obecné přivlastňování skutků Božích na venek je to, že *Otec všechno stvořil, Syn nás vykoupil a Duch svatý nás posvěcuje*.

4. *V bohoslužbě* vzdávají se bohopocta, prosby a díkyčinění *Otci skrze Syna v Duchu nebo v jednotě Ducha svatého* (Per dominum nostrum Jesum Christum in unitate Spiritus sancti; srov. Jan 17, 1; Řím. 8, 24; Žid. 7, 25), takže Otec je přijímá, Syn a Duch svatý je prostředkují. Ač všechny tyto projevy přísluší stejným právem všem božským osobám, přece tímto ustáleným řádem modlitby se naznačuje, že v Otci, prvému původu je moudrost, láska, moc a prozřetelnost, zkrátka vše co tvorům dává, že Syn a Duch svatý z Otce vycházejí a na těchto dvou věčných východech se zakládá pořad osob od Otce k Synu a od Syna k Duchu svatému a konečně, že Kristus Pán je náš prostředník, jenž vždy žije, aby za nás orodoval.

Čtvrtá hlava.

Kterak se má nauka o Boží Trojici k našemu poznání?

Literatura. Tomáš Akv. S. th. 1, q. 32 art. 1. *Suarez*, De Trinit. I. c. 11—12. *Franzelin*, De Deo trino, thes. 18—20 (1881). *Chr. Pesch*, Praelect. dogmat. II.³ 268. *Heinrich*, Dogmatische Theologie IV. 288, 211. 212.

Rüttimann, Das Geheimnis der hl. Dreieinigkeit (1887). *Scheeben*, Die Mysterien des Christentums³ 17. *A. Günther*, Janusköpfe, Euristheus und Herakles, Lydia, Vorschule. *Kleugten*, Theologie der Vorzeit I.⁴ 309. *Pohle*, I.⁶ 345. *Bartmann*, I.³ 230. *Gutberlet*, Gott der Einige und Dreifaltige 259. *P. Lippert*, Der Dreipersönliche Gott 17. *Žák*, Soustavná katol. věrouka pro lid. I. 536. *R. Špaček*, Rozum a učení o nejsv. Trojici (ČKD. roč. 46—48 (1915). *Sedláč*, Nauka o sv. Trojici za Husa (Studie a texty roč. III. seš. 1. str. 2.).

Nauka o Boží Trojici je pro rozum stvořený *čiré tajemství*. Dokud nebyla zjevena, *nemohl ji ani člověk ani anděl tušiti* a tím méně, že je možná, *dokázati*; když pak byla zjevena, *nedovede ji nikdo ani výstižně poznati a proniknouti ani zcela probádati*. Přes to však tato *nauka rozumu neodporuje*; naopak *rozum je s to, aby ukázal, že je možná a přiměřená*.

§ 15. Nauka o Boží Trojici nepochází ani z filosofie ani z pohanských náboženství.

I. Nauka o Trojici nedá se odvoditi z filosofických soustav. Běží tu především o soustavu *Platonovu*, *Philonovu* a *novoplatonickou*.

1. *Trojice Platonova*: *Bůh, dobro a idey* nemá nic společného s křesťanskou naukou o Trojici. Bůh u Platona je bytost neurčitá, dobro je buď s Bohem totožné neb od něho rozdílné a idejí je veliký počet. Tyto ideje pokládal Plato za vzory a obrazy v Bohu o věcech stvořených. I kdyby byl Plato učil, že bytnost Boží je vzorná příčina všech věcí, nebyla by to druhá od Boha rozlišná božská osoba Bůh Slovo. Veliký počet idejí, jež jsou uskutečněny ve světě nelze dokonce stotožňovati s Duchem svatým, třetí božskou osobou (*De Wulf*, Histoire de la philos. medievale³ 22; *Ueberweg-Heinze*, Grundriss der Geschichte der Philosophie I.⁶ 184).

2. *Philo*, židovský filosof *v Alexandrii* († 50 po Kr.) sloučil židovskou nauku s řeckou filosofií. Vedle jednoho Boha uznával *Slovo*, jež nazýval *moudrost Boží, obraz Boží, Syn Boží a Jednorozený*. Slovo je dle jeho názoru rozděleno ve mnoho idejí, slov čili sil, jež se sdělují hmotným podstatám a jsou zároveň jejich vzornými příčinami. Jinde opět tyto idey stotožňuje s anděly, s démony a pod. O Slovu brzy tvrdí, že jest osoba, brzy to zase popírá; není ani tak netělesné jako Bůh ani tak tělesné jako my, nýbrž cosi prostředního.

Byť byly názvy Slovo, Jednorozený stejný u Philona a u evangelisty Jana, přece nelze nauku tuto s onou sto-tožňovati. Názvy přejal Philo ze starozákonných knih, kdežto obsah jeho nauky se podstatně liší od pouček, jež evangelista o Bohu-Slovu ve čtvrtém evangeliu podává. Philo nikde nespojil Slovo s osobním Mesiášem a ani zdaleka na vtělení Slova nepomyslel. *Jeho Slovo je světotvorná, neosobní Boží síla*, nikoli osobní Bůh, jenž pravdu božskou zjevil a svou smrtí lidstvo vykoupil (*Tixeront-Ziesché* I. 66). Výklady Philonovy o Slovu jsou mnohem bližší bludařskému subordinatianismu než křesťanské pravdě. Mezi Slovem Philonovým a mezi Slovem Janovým není kromě jména nic společného. Tím méně lze u Philona hledati křesťanskou nauku o Trojici. Výroky jeho na př. ve spise De Abrahamo 24 mají zcela jiný smysl.

3. *Novoplatonští filosofové Ammonius Saccas* († 242 po Kr.) a *Plotinus* († 269) uznávali též jakousi trojici: nejvyšší princip: *τὸ ἐν* čili *ταγαθόν*, prostřední čili *νοῦς*, *λογός*, (v němž tkvějí idey věcí) a třetí: duše světa.

Výklady jejich o Slovu upomínají na křesťanskou nauku; to se dá snadno vysvětliti jednak tím, že čerpali z Philona jakož i tím, že znali vývody křesťanských apologetů, a učitel Plotinův *Ammonius* byl původně po křesťansku vychován. Dle nich jsou tři bohové sobě nerovní; tedy jakási vnější podobnost, avšak zcela jiný obsah než v křesťanské nauce. Vývody novoplatoniků, jak *Petavius* správně připomíná, vedly k různým bludům, hlavně k ariánství, avšak nikdy ke křesťanským článkům víry. (De Trinit. I., c. 1 n. 2).

II. *Z pohanských náboženství východních*, kterým srovnávací věda náboženská již po několik desetiletí věnuje velikou pozornost, nelze rovněž dokázati, že křesťanská Trojice je pouze dokonalejším stupněm přirozeného náboženského vývoje lidstva.

1. *Trojice u Peršanů starší: nebe, země a moře* vyjadřuje trojí princip veškerenstva a je naprosto různá od jednoho Boha ve třech osobách. V pozdější trojici bohů perských: *Ahura-Mazda* (*Ormuzd*), *Mithras* a *Srashoa* nejsou dva poslední rovni prvému. Vyobrazení z pozdější doby, kde je *Mithras* znázorněn se dvěma jinochy, z nichž jeden drží pochodeň vztýčenou a druhý skloněnou, představují buď východ a západ slunce nebo vzrůst a úbytek slunečního světla a tepla na jaře a na podzim (viz *Stimmen aus Maria-Laach* 1907, 43).

V liturgii Mithrově, kterou vydal *A. Dietrich* (Eine Mithras-liturgie 1902, 2—15) jest *Mithras* nejvyšší bůh, který učinil a zplodil *Helia*. Tento přednáší Mithrovi modlitby, ale je též sám jakožto bůh uctíván a dokonce s Mithrou stotožňován. Dle všeho je vztah Mithrův k Heliovi podobný jako poměr slunce k jeho paprskům. Povážíme-li, že jmenovaná liturgie byla složena v Egyptě již za dob křesťanských, pak je závislost křesťanské nauky na této liturgii vyloučena.

2. Trojice u *Indů* se skládá ze tří bohů: *Brahmy*, *Višnu* a *Sivy* a od 10. stol. se nazývá *Trimurti*. V tuto trojici splynuli asi v 5. stol. jmenovaní tři bozi, kteří před tím byli uctíváni jakožto bozi tří hlavních krajů indských. Je to trojice *pantheistická* a zakládá se na tom, že *Brahma* všechno tvoří, *Višnu* všechno zachovává a *Siva* všechno ničí. Doba, kdy trojice bohů indských vznikla, nesporně svědčí proti vývoji křesťanské Trojice ze trojice oné.

3. *Babyloňané* dělili podobně jako *Peršané* vesmír na nebe, zemi a moře, a proto uctívali *Anu*, boha nebes, *Bela*, boha země a *Ea*, boha moře, kteří si byli celkem rovní. Tito tři bohové představovali nejvyšší trojici ve světovém řádě. V nejstarších dobách uznávali *Babyloňané* dvojici bohů: *Anšara*, celý hořejší vesmír a *Kišara*, celý dolejší vesmír (viz *Winckler-Zimmer* Kat. str. 350).

4. *Egyptská* trojice bohů *Amon*, *Ptah* a *Osiris* (anebo *Amon*, *Ra* a *Ptah*) je z pozdější doby a označuje třemi různými jmény úkony a činnost téhož božství.

Těmito šetřeními nebylo naprosto zjištěno, že křesťanská Trojice byla již před Kristem ve formě nedokonalé známa, nýbrž bylo pouze zjištěno, že v pchanských náboženstvích převládá *vývojový pantheismus se sklonem k trojici* nebo, že se tam *na božství přenáší poměry lidské rodiny* (otec, matka a syn; viz *Bartmann* I. 222).

5. *Usener* v pojednání *»Dreiheit«* (Rheinisches Museum für Philosophie Ed. 58, 1903 I. . . 161 . .) snažil se dokázati, že prý všechny posvátné trojice vznikly neodolatelnou mocí pod nátlakem čísla tři. Četné příklady, jež tu uvádí, posoudil *Diekamp* takto: „Pro opravdový význam této nauky *Usener* dle všeho neměl vůbec porozumění. Málokterí s jeho dohadem souhlasili“ (über heidnische philosophische Trinitätsformeln 13.). *J. Kroll* odsoudil pokusy odváděti křesťanskou Trojici z výroků legendární osobnosti *Herma Trismegista* jakožto zlořád, a dodává: „Sklon ke trojici mohl tu ovšem býti, neboť výrazy *trias*, *μύρον* se často vyskytují.

Snaha po trojici nejvyšších principů je nám známá z Orphica; je tomu tak ostatně též v oracula chaldaica, kde je sestaven řetěz z *πατήρ, δύναις, υἱός*. To však, že by tyto členy trojice upomínaly na křesťanství, je velmi zvláštní a mně ostatně neznámo“ (Die Lehren des Hermes Trismegistos, 1914 (Bäumkers“ Beiträge).

Van Noort vysvětluje tento sklon ke trojici v pohanských náboženstvích zdařile. Uznává skutečnost dosti podivnou, že většina starých náboženství bere naprostou bytost sice různě, avšak přece jako trojí nebo jako tři bytosti. Z *prazjevení nedá se tento zjev vyložití*, poněvadž by zůstalo záhadou, proč Židé trojice neměli. Pro takové trojice jsou obdobné příklady ve vesmíru na př., že každá bytost je *jedna, pravdivá a dobrá*, tři rozměry *výška, délka a šířka*, dále *trojí vztah všech věcí k Bohu*, jakožto ke příčině, účinné, vzorné a účelné a konečně *tři hlavní Boží vlastnosti moc, moudrost a dobrota*. Z toho pak *Van Noort* uzavírá, že *číslo tři se pokládalo za číslo dokonalosti a tudíž se přeneslo i na Boha*. „Jako v přírodě je všechno trojí dokonalé, dí *sv. Tomáš Akv.*, tak i ti, kteří bohoslužbu ustanovili, chtějící Bohu všechno dokonalé dáti, přičítali mu trojici“ (Lect. 2. n. 5 k v textu *Aristotelovu „De coelo et mundo“* 1. c. I., 2; *Van Noort*, De Deo uno et trino² 260). Rozdíl mezi těmito stopami jakési trojice pohanské a mezi křesťanskou trojicí je tak podstatný, že tuto naprosto nelze pokládati za dokonalejší stupeň náboženského vývoje lidstva přirozeného.

§ 16. Boží Trojice je čiré tajemství.

Jak z předcházejících hlav vysvítá dovedeme z pramenů zjevení dokázati, že jest jeden Bůh ve třech osobách, že tyto tři osoby liší se od sebe skutečnými protikladnými vztahy, dovedeme tyto pravdy objasniti a dle jednoho principu v soustavu uvéstí, avšak naprosto nejsme s to, abychom *vnitřní podstatu Boží Trojice zcela pronikli a pochopili, její nutnost přirozenými důvody dokázali* a o vnitřních vztazích a východech si utvořili vlastní pojmy. Ačkoli vnitřní podstata Trojice *naše poznání převyšuje*, jsouc pro nás na tomto světě neproniknutelným tajemstvím, přece *dovedeme námitky a zdánlivé rozpory vysvětliti a ono jako možné a přiměřené objasniti*.

I věta: Tajemství Boží Trojice převyšuje naše poznání.

Výklad.

Tato pravda *není prohlášena za článek víry*, ale ve skutečnosti *jím jest*. V *církvi* se od počátku jako tajemství k věření předkládá, a *všechny pokusy* tuto nauku *přirozenými důvody vyložití* nebo *dokázati* byly od církve *zamítnuty*. Tak výklad *Rosminiho* (Denz. 1915), *Güntherův* (Denz. 1655) a *Lamennaisův* (Denz. 1616). *Sněm vatikánský* prohlásiv, že ve zjevení Božím jsou tajemství rozumu nepochopitelná, hleděl popředně k Boží Trojici (Denz. 1795; 1675; 1709; 1642; 1645; 1671; 1673; 1682). *Provinciální sněm v Kolíně* n. R., papežem *Piém IX.* schválený dí: „Převznešené toto tajemství Trojice, sv. Otcové a církevní učitelé snažili se sice podobnostvými na poučenou věřících objasniti, avšak takorba jedněmi ústy je prohlašují *za nevýslovné a nepochopitelné*.“ Proto také týž sněm zamítnul všeliký výklad o pouhé důvody rozumové se opírající (Act. et Decr. conc. Coloniensis 21).

Důkaz.

a) *Kristus Pán* dí: „A nikdo nezná Syna, leč Otec aniž kdo zná Otce, leč Syn, a komu by chtěl Syn zjeviti“ (Mat. 11, 27). Zná tedy výstižně Otce, v němž jest vnitřní vztah k Synu, jedině Syn a Syna rovněž tak zná jedině Otec. *Sv. Pavel* dí *všeobecně*: „Nám však zjevil to Bůh skrze Ducha svého; Duch totiž zpytuje všecko i hlubokosti božské... Tak ani toho, co Boží jest, nepoznal nikdo leč Duch Boží“ (1 Kor. 2, 10, 11).

β) *Otcové* píší o tomto tajemství co nejpokorněji a ostýchají se popředně pouze rozumem věčné východy vykládati. *Irenej* dí: „Když tedy zplození jeho (Syna) nevypravitelné jest, bez rozumu jsou všichni, kdož se namáhají vyložiti rození a plození“ (Proti kacíř. 2, 28, 6). *Hilarius* píše o Trojici: „Perfecta scientia est sic Deum scire, ut licet non ignorabilem tamen inenarrabilem scias. Dokonalé vědění jest Boha tak znáti, že ačkoli jej nepokládáš za nepoznatelného, přece jej máš za nevýslovného“ (De Trinit. 2, 5). *Fulgentius* rovněž dí o Trojici: „Sic excedit omne, quod cogitare vel sapere possumus sicut superat omne quod sumus. Tak převyšuje všechno, seč jsme poznati nebo věděti, jako překonává všechno, co jsme“ (Ad Trasimund. 2, 1). *Jeronym* dí úsečně: „De mysterio Trinitatis recta confessio est scientiae ignoratio. O tajemství Trojice je dle pravdy doznati, že vědě nelze je poznati“ (Proem. ad 1. 18 in Is.). *Augustin* sledoval popředně tu zásadu: „Fides praecedit intellectum. Si enim comprehendis, non est Deus“ (Ser. 117, 3, 5). Podobně *Eusebius Cesar.* (Demonstr. evangel. 4, 3), *Atanáš* (Ad Serapio. 1, 20), *Cyrl Alex.* (Catech. 4, 7) a j.

γ) *Scholastičtí bohoslovci* pohlíželi na Trojici pod zorným úhlem Písma a podání. Ze *starších scholastiků* někteří vyjádřili se o tomto tajemství málo

případně, avšak jejímu tajemnému rázu nechtěli nijak ublížiti. To platí o *Skotovi Erigenovi* a dle všeho i o *Abaelardovi*. Také *sv. Anselm*, ač jeho pravověrnost po této stránce je nedotknutelná, snažil se Trojici takto z rozumu vyložit: „Kdo ještě nechápe, že více lidí co do druhu jsou jeden člověk, kterak pochopí, že více osob, z nichž každá je Bůh, je jeden Bůh.“ (De fide Trinit. 2). *Anselm* užil tohoto přirovnání, rozhodně nemínil popírati číselnou jednotu Boží podstaty ve třech osobách. Když tedy někteří scholastikové mluví nejen o podobenstvích, nýbrž i o důvodech nutných pro Trojici (*rationes demonstrativae, necessariae*), pak vyjma *Abaelarda a Raimunda Lulla*, měli na mysli *důvody pro přiměřenost (rationes congruentiae*; viz *Stöckl*, *Gesch. der Philosophie des Mittelalters* I 173. 314. 352).

Pozdější scholastikové vyjadřují se mnohem přesněji. *Sv. Tomáš dří*: „Kdo se snaží přirozeným rozumem dokázati Trojici osob, ubližuje víře“ (S. th. 1 q. 42 art. 1). Přirozený rozum, tak odůvodňuje tuto větu, není s to, aby dospěl poznání tří osob Trojice. Přirozeným rozumem nemůže Boha poznati jinak leda ze tvorů. Tito však vedou k poznání Boha jako účinky ke příčině. Tolik tedy přirozeným rozumem lze o Bohu poznati, kolik mu přísluší jakožto počátku všech bytostí. Tvůrčí síla je však společná celé Boží Trojici a tudíž náleží jedné bytnosti nikoli rozlišným osobám.“ — Proto týž učitel církevní výrok *Mercuria Trismegista*: *Monas genuit monadem et in se suum reflectit ardorem*, který *Alexandr Haleský* pokládal za nadpřirozené zjevení o Trojici, nevykládal o zplození Syna neb o východu Ducha svatého, nýbrž o světu, který Bůh stvořil z lásky k sobě samému (S. th. 1, q. 32 a. ar. 1). *Bonaventura* souhlasí s *Tomášem Akv.*, když píše: „*Nullo modo Trinitas personarum est cognoscibilis per creaturam, rationaliter ascendendo a creatura ad Deum*. Trojici osob nelze poznati ze stvoření, aby se závěrem postupovalo od stvoření k Bohu“ (In 1, d. 3. p. 1 q. 4).

δ) Jelikož se toto tajemství nedá dokázati důvody pouze rozumovými, jak to Otcové a bohoslovci správně postřehli a zdůraznili, nepotkaly se *opětované pokusy o přirozený výklad* Boží Trojice leda s *úplným nezdarem* a zmíněné tajemství ještě více *zatemnilo*, ba překroutilo.

Tak *Raimund Lullus* ve stol. 13. tvrdil, že dvojí východ v Trojici a tři božské osoby lze přesně dokázati odtud, že Bůh je nejdokonalejší dobrota, která se jiným sděluje. *Ruiz* nazval tyto vývody „směšnými, šílením blouznivě a chorobné hlavy“ (disp. 41 sect. 1). *Raimund* buď měl na zřeteli Boha, jenž je sám o sobě nekonečná dobrota a tu ničeho o Trojici nedokázal nebo mínil, že Bůh svou podstatu sděluje s jinými. Avšak to teprve měl dokázati (*Suarez*, De Trinit c. 11).

Viklej ve spise „De Trinitate“ usiluje dokázati nesprávnou větu, že nauku o sv. Trojici lze dovoditi důkazem přirozeným (viz *Sedláček*, Studie I. c. 3).

Důkazy *Mastrofiniho* tak zv. matematické, založené na pojmu nekonečna, kriticky rozebral a odsoudil *Franzelin* (De Deo uno et trino, th. 18.).

Větu Rosminiho: „Když bylo tajemství nejsv. Trojice zjeveno, lze je dokázati důkazy číře spekulativními, zápornými a nepřímými, avšak přece tak, že je lze zařaditi mezi filosofické nauky a ono se stane vědeckou poučkou jako jiné“ *kongregace indexu zamítla* (Denz. 1915). Ztroskotat úplně výklad *Güntherův* (Denz. 1655; *Franzelin* I. c. 298).

H. Schell, ačkoli uznával, že Trojice jakožto čiré tajemství z rozumu se odvoditi nedá, přece se pokusil o filosofický výklad její. Dle tohoto bohoslovce *podstata Boží* záleží v aseitě, samobytnosti, že *Bůh jsa příčinou svého bytí*, je svým poznáním a vůlí působí. V tom, že Bůh svou nejdokonalejší bytost působí svým poznáním a vůlí, viděl Schell vnitřný důvod pro věčné východy v Bohu a pro trojici božských osob (Kath. Dogmatik II. Paderborn 1890, 21. 31).

Protože tento výklad je zbudován na základním pojmu, že Bůh jest příčinou sebe samého, který *bohoslovci* vesměs jakožto *nesprávný* a celé tradici zcela čizí *zamítají*, nelze celý výklad jinak hodnotiti leč jakožto *nepodařený pokus*.

Dante tedy dobře napsal:

Kdo myslí, že náš rozum zotročilý
můž' v třech osobách jediné bytnosti
vystihnout dráhu volnou, ten se mýlí.
Na pouhém proto měj zde lidstvo dosti.

Očistec. Přel. J. Vrchlický.

2. věta: Tajemství Boží Trojice nepřičí se našemu rozumu.

Jako nemůžeme pouze z rozumu této pravdy dokázati, tak ani nám nelze dovoditi, že by byla nemožná. Tato pravda je sice *nad náš rozum*, převyšuje jej (*supra rationem*), *není* však nikterak *proti rozumu* a neobsahuje vnitřního rozporu. Kdo by chtěl přímo dokázati skutečný rozpor v tomto tajemství, musel by je napřed míti zcela probádáno a proniknuto. To však *není dáno člověku, pokud je na světě*, aby na Boha patřil přímo a jej *dokonale poznával*.

Rozum lidský, ovšem vzdělaný, *dovede přes to námitky proti tomuto tajemství úspěšně vyvrátiti*. Tyto plynou vesměs z *neporozumění*.

a) O pravdách, jež jsou nad naše poznání, tvoříme si pojmy *obdobné*, jež ze stvořených věcí odvádíme. Zapomínáme, že ta

dokonalost, kterou Bohu přikládáme, jest v něm skutečně, avšak *mnohem dokonaleji (eminenter)* než u tvorů. Nedbáme-li této obdoby a přikládáme-li Bohu přes to dokonalosti a vlastnosti tímž způsobem a v téže míře jako tvorům, pak vznikne *rozpor* ovšem *pouze zdánlivý*.

Tak vidouce, že *u lidí* každá jedinečná rozumná podstata je samostatná osoba, usuzujeme: „*Kolik rozumných přirozeností, tolik osob a naopak.*“ A přece nemá tato věta naprosté platnosti. Dle *zjevení Božího* má *vtělený Syn Boží* dvojí přirozenost božskou a lidskou, avšak je toliko jedna božská osoba; *v Boží Trojici* jsou pak tři osoby, avšak pouze jediná božská přirozenost. V Bohu jsou tři rozličné osoby skutečně, avšak jiným, mnohem dokonalejším způsobem nežli v lidech. Božské osoby nejsou tři jedinečné a samostatné podstaty, nýbrž tři *protikladné vztahy v Bohu skutečně bytující*. Pouze tyto jsou každé božské osobě vlastní a toliko jimi se tři božské osoby od sebe skutečně rozlišují. *Otec* jest Bůh, jenž má božskou podstatu sám od sebe; *Syn* jest též Bůh, jenž má tutéž podstatu, jsa z Otce zplozen a *Duch* svatý jest Bůh, jenž má tutéž podstatu jsa z Otce a Syna vydechován.

Ani *bytnost* není v Bohu tímž způsobem jako ve tvorech. Ve tvorech je bytnost zařazena do jednoho druhu tak, že je z jiného druhu vyloučena. Bytnost Boží však má náplň všelikeho bytí, obsahuje dokonalosti všech druhů a je povznesena nade všeliký druh. — To, co pojmy *bytnost, osoba vztah* vyjadřujeme, *jest v Bohu skutečně*, avšak mnohem dokonaleji nežli ve tvorech. Kterak a v jak dokonalé míře jsou tyto pojmy v Bohu uskutečněny, *nevíme*, a ani věděti nemůžeme, protože vlastních a bezprostředních pojmů o bytnosti Boží zde na světě si nevytvoříme. Bylo by tedy *osudnou chybou*, kdybychom je proto, že jsou nám nepochopitelné, jako nemožné zamítali.

b) *Důvod*, proč Boží Trojice, i když nám byla zjevena, zůstává pro nás přece tajemstvím, tkví v tom, že Bůh je jak co do své podstaty, tak co do svého vnitřního života nám *nepochopitelný*, a tudíž i v jeho zjevení se vyskytují takové počty, které naše poznání převyšují. *Lev XIII.* dí velmi případně: „Posvátná nauka o Bohu nutně obsahuje mnoho tak vznešeného, co myšlením nemůžeme právě tak vystihnouti, jako nedovedeme Boha pochopiti, jak jest sám v sobě“ (Encycl. „Tametsi futura“ ze dne 1. listop. 1900).

c) Proti Boží Trojici se obyčejně *namítá*: Tři nemohou býti jeden. Rovnice 1—3 anebo 3—1 je matematicky nemožná a tudíž nerozumná a proto je v nauce o Trojici rozpor. — Rozpor byl by tehdy, kdyby se o Trojici v Bohu užívalo čísel 1 a 3 v jedné a téže příčině, kdyby se jimi označovala jedna a táž věc. Nikdo však netvrdil ani netvrdí, že jedna osoba jsou tři osoby a jedna přirozenost jsou tři přirozenosti.

Naukou o Boží Trojici *se stanoví*, že Bůh *je jeden v bytnosti*, avšak *trojí v osobách*. Čísel 1 a 3 neužívá se o Bohu s téhož stanoviska, neoznačuje se jimi jedna a táž věc, nýbrž jedna, jednota platí o bytnosti, kdežto tři a Trojice o osobách. My ovšem toho nepochopíme, kterak přirozenost v Bohu jedna a táž rozlišuje se od osob, avšak není v tom rozporu.

d) Proti Boží Trojici *namítá se dále*: Jsou-li dvě veličiny rovny jedné třetí, pak jsou mezi sebou rovny.

$$\text{Otec} = \text{Bůh}$$

$$\text{Bůh} = \text{Syn}$$

$$\text{Otec} = \text{Syn.}$$

Tato zásada počítá s *pouhými číslicemi* a platí ovšem v matematice, avšak u *živých bytostí* nelze jí tak všeobecně užíti. Živé osoby mohou býti po jedné stránce sobě rovny a po druhé stránce se od sebe rozlišovati. Tak i v Boží Trojici. *Otec je co do podstaty totéž co Syn*, avšak *Otec není co do východů a vztahů totéž co Syn*, nýbrž jsou od sebe odlišni. Na Boha *nesmějí se přendášeti lidské míry*, jakoby v něm byly právě tak jako u lidí. Člověk opíraje se o pouhý rozum může toliko o přirozeném řádu tvrditi, že toto je možné, ono nemožné, avšak *nadpřirozeného řádu* ve všech možnostech nikdy neprobádá.

e) *Věřícímu křesťanu* jest ovšem jasno, že mezi pravdou přirozenou a nadpřirozenou *skutečného rozporu býti nemůže*. „Vždyť týž Bůh, jenž tajemství zjevuje a víru vlévá, vštípil lidskému duchu světlo rozumu. Bůh však nemůže sebe popříti ani pravda pravdě odporovati“ (sněm *vatikánský*, const. De fide c. 4). Jako hořejší matematická zásada má svůj původ v Bohu, jenž jí vštípil lidskému rozumu, tak i víra v Trojici má svůj původ v Bohu, jenž ji zjevil.

Jsou tedy námitky, že nauka o nejsv. Trojici je nerozumná, že jest absurdní dogma (jak tvrdil *Schleiermacher*, Parerga

u. Paralipomena II, Lipsko 1874), že kdo přísahal na symbolum „Quicunque“, přisežně se zřekl zákonů myšlení, jak prohlásil Strauss (Glaubenslehre I. 460), neodůvodněny a proto nespravedlivé.

Není ani na místě *obava*, že Trojicí božských osob *se ruší veskrze jednoduchá Boží podstata*. Tím, že tato podstata je veskrze jednoduchá, je řečeno, že není v ní ani částí, ani sloučení, ani složení ani spojení, nikoli však, že by byla prázdná a všech dokonalostí zbavená. Tyto dokonalosti jsou s podstatou Boží totožny: *Deus est, quod habet*, ale dle našeho nazírání jsou přece od sebe odlišny (*virtualiter*). Boží bytnost sama o sobě je věčně totéž jako věčnost, nesmírnost, nekonečnost, nejdokonalejší poznání a vůle — je totéž jako vztah jako otcovství, synovství a východ, je věčně totéž jako osoba. Táž nekonečná a veskrze jednoduchá Boží podstata však bytuje, jak *nás zjevení poučuje*, ač toho pochopiti nedovedeme, *těž relativně, ve třech protikladných vztazích*. Ty jsou v Bohu skutečně, takže ona jedna Boží podstata je *zároveň ve třech božských osobách*, ale v každé z nich *svým vlastním způsobem*. Pokud tato nekonečná podstata bytuje v Bohu naprosto, *jest Bůh jeden*; pokud pak je ve třech božských osobách svým vlastním způsobem, *jsou tyto skutečně od sebe odlišné*. Důvod pro toto nám nepochopitelné bytování jedné Boží podstaty ve třech osobách dlužno hledati v tom, že její život je *neskonale bohatý a nekonečně plodný* (Bartman I. 223).

3. věta: Rozum věrou osvědčený dovede toto tajemství podobenstvími objasniti a že je přiměřené, ukázati.

Pojmy, jež si o nejsvětější Trojici z nadpřirozeného zjevení odvádíme, jsou sice *obdobné (analogi)*, nikoli však bez obsahu a beze smyslu. Jsou *určitého obsahu* potud, že jeden rozlišujeme od druhého a přesně víme, co máme věřiti.

Podobenství, jimiž lze tajemství Boží Trojice osvětliti, hledali již *sv. Otcové*, popředně *sv. Augustin (De Trinitate)* ve věcech stvořených, a podle toho zda se vyskytují u bytostí rozumných nebo nerozumných, nazývají se *obraz (imago)* po případě *stopa (vestigium)* Boží Trojice. Při všech podobenstvích je toho dbáti, že přes mnohou podobnost mezi Trojicí a věcmi stvořenými je mnohem více nepodobného.

Trojici v jednotě lze znázorniti tím, že každá věc je jedna, dobrá a pravdivá, trojím časem, trojím rozměrem, sněhem, ledem a vodou, ohněm,

ze kterého vycházejí tři plameny, sluncem, paprskem a světlem, trojí říši přírodní, trojúhelníkem a pod. (Srov. *Sedláč*, Studie a texty roč. III. seš. 1. str. 9...).

Dvojí východ v Bohu objasňovali *Otcové* poměrem ploditele ke zplodnému, vztahem vnitřního slova k rozumu a vztahem lásky k vůli. Soupodstatnost Syna s Otcem zobrazovali svící, pochodni, která od jiné rozžata má stejně jasné světlo.

b) *Nejvhodnějším obrazem* Boží Trojice je *lidský duch*, jak již *sv. Augustin* duchaplně vyložil a *sv. Tomáš* a *scholastikové* případně ukázali.

Sv. Augustin dí: „Mens meminit sui, diligit se, intelligit se; haec si cernimus, cernimus Trinitatem, utique non Deum, sed imaginem sui. Duše je sebe pamětliva, miluje se, poznává se; pozorujeme-li to, vidíme Trojici, nikoli Boha, nýbrž obraz Boží“ (De Trinit. 9, 12, 18). Bytnost Boží je zobrazena v *lidském duchu*, v němž je *paměť, rozum, vůle*. Tři božské osoby obrazy se v duchu lidském tak, že tento má *sebevědomí, že sebe chápe a sebe miluje*. Tyto tři zjevy jsou u každého člověka skutečné a tak vzájemné, že jeden požaduje druhý. Týž podmět je si vědom (memoria), že myslí (intellectus) a že chce (voluntas); myslí, že je sebe vědom a chce; chce, aby byl vědom sebe a myslil (tmt. 10, 11, 18).

Otec, jak *Augustin* dále vykládá, jest osoba pro svůj vztah k Synu a naopak. Protikladné vztahy Otce k Synu a Syna k Otci činí a rozlišují osoby (tmt. 5, 13, 14). Otec, ač je počátek bez počátku, není vyšší Syna, poněvadž bytnost, kterou má sám ze sebe, není povznesena nad osoby, nýbrž jedna a táž ve všech třech osobách. V opačném případě byla by v Bohu čtveřice.

Život duchové Boží podstaty záleží a ihned se projevuje tím, že má sebevědomí, výstižně se poznává a sebe miluje. Tyto věčné kony jsou rovnoměrné, stejně dokonalé, takže jeden nevyniká nad druhý. Prostupují se navzájem a žádný není ojedinelý (tmt. 6, 7, 9; 7, 1, 2).

V *Synu, Slovu* vyjadřuje Otec celou svou podstatu co nejdokonaleji. Jako tato je nekonečná, tak i *Boží rozum*. To, co je v Boží podstatě skutečné a dá se poznati, je též všechno ve Slovu. Může být tedy pouze jedno Slovo, jeden Syn Boží.

Podobně je tomu u *Ducha svatého*. Lásky vzájemná Otce a Syna, skrze niž je Duch svatý vydechován, je právě tak nekonečná jako bytnost a poznání Boží, takže v oné je celá dobrota Boží vyjádřena.

Výsledky (termini) dokonalého Božího sebepoznání a Boží sebelásky nejsou jako lidské kony přechodné a měnivé, nýbrž *podstatné, nezměnitelné, nutné a věčné* jako sama Boží podstata.

Sv. Augustin těmito duchaplnými výklady o Trojici, které z části navázati mohl na výroky *Tertullianovy* a *Ambrožovy*,

posloužil co nejlépe bohovědě, která na jeho základech neúnavným úsilím *scholastiků* nauku o Boží Trojici vybudovala.

c) *Náš rozum uznává a ukazuje, že toto tajemství je přiměřené a užitečné.*

α) To, že Trojice osob v Bohu je přiměřená, odvádíme ze zásady: *Bonum est diffusivum sui* t. j. dobro, dobrá přirozenost sama sebou se snaží, aby se jiným sdělila. Božské přirozenosti, souhrnu všeho dobra je mnohem přiměřenější, když se od věčnosti celá a nedílná dvěma osobám sděluje, než když ze svých dokonalostí rozdává tvorům pouze po částech. *Další důvod* pro přiměřenost tohoto tajemství vyslovil sv. Řehoř Naz. vůči *ariánům* takto: „Jest mnohem cennější býti Otcem jediného Syna, nežli poroučeti mnohým otrokům“ (Orat. 23, 7). Kdo sám jiné činí otcí, nemůže Otcem nebýti. I *ten důvod, že žítí ve společenství s jinými sobě rovnými* je mnohem dokonalejší než žítí osamocen, svědčí, že Trojice božských osob je Bohu přiměřena.

Trojice osob ukazuje *nevýstižnou velikost a slávu Boží*, naprostou *svrchovanost a nezávislost* jeho na světě, když již od věčnosti před všelikým stvořením byl činný nejdokonalejšími kony sebepoznání a sebelásky a žil v nejužším společenství se Synem a Duchem svatým, s nimiž svou podstatu sdělil.

β) *Pro nás je toto tajemství rovněž přiměřené a užitečné.*

Poznáváme tak Syna Božího, který nás vykoupil a nám synovství Boží přijaté zasloužil; poznáváme *Ducha svatého*, který nás z pouhé lásky posvěcuje a jsme ke *vroucnější lásce* a k *hlubší úctě* trojjediného Boha nabádání.

Přibližujeme se více k *nadpřirozenému cíli*, k blaživému patření na Boha trojjediného. V tom, že ho již zde na světě dokonaleji poznáváme a milujeme, máme *záruku a předtuchu* věčné blaženosti.

Vyznávající toto tajemství, nabýváme *víry stále pokornější a záslužnější*, takže je nám netoliko pramenem pokory, nýbrž i neutuchající touhy, která si vroucně žádá, aby byla s Bohem navždy poznáním a láskou spojena. Celé tajemství Trojice zakládá se na dvojím konu, poznání a lásce. Tak máme-li Trojici, v jejímž jméně jsme byli pokřtěni, opravdu následovati, musíme na Boha ustavičně mysliti a jej láskou objímati. To jsou dvě duchovní křídla, kterých si Prorok žádal řka: „Kdo mi dá křídla jako holubici a poletím a (někde) spo-

činu?“ (Žl. 54, 7), „Bude-li o ně lidský duch, čekatel věčnosti opřen, pozdvihne se ze země a bude unášen celou silou srdce ke středu dobroty Boží,“ dí *Contenson* (Theologia mentis III d. 2 c. 1. spec. 1. u *Tanquerey*, Synop. Theolog. dogmat T. I. 231).

Je tedy vyznání Boží Trojice *souhrnem víry, compendium fidei*, jak praví sv. *Augustin*. Na to též *církev* poroučejíc umírajícího křesťana milosrdenství Božím ukazují slovy: „Byť i byl zhřešil, přece Otce a Syna a Ducha svatého nezapřel, nýbrž věřil a horlivost k Bohu měl, a Boha, jenž jej stvořil, věrně uctíval“ (Rituale rom. Ordo commend. animae).

§ 17. Pravidla, podle nichž dlužno mluvití a psátí o Boží Trojici.

Protože nejsvětější Trojice je nevystižné tajemství, jež nelze poznati přímo a bezprostředně, dlužno se o něm vyjadřovati *obezřetně*. *Nevhodný a neopatrný výraz* snadno by mohl této vznešené pravdě ublížiti neb aspoň zaviniti mylný názor.

Vůbec je tu dbáti těchto pravidel:

1. Není dovoleno *uchylovati se* od obyčejě mluvy, který dle vzoru *Písma a Otců ustálil se v církvi a od bohoslovců* se všeobecně užívá. Výrazy a rčení o Trojici mají následkem stálého zvyku v církvi tak ustálený význam a smysl, že kdo jich užívá, ani se tak snadno bludu nedopustí, ani v takové podezření neupadne. *Nové, neobvyklé výrazy*, byť i správné, mohou přece způsobiti zmatek anebo nějaký blud zaviniti neb aspoň zastíti.

Učitelský úřad církve proto častěji zakročil proti těm, kteří ustáleného názvosloví o Trojici nedbali a nové zaváděli; tak proti synodě *pistojské* (Denz. 1596. 1597) a proti *Güntherovi* (Denz. 1658).

2. Jest se *varovati* takových rčení, jimiž by se ohrožovala buď jedinství podstaty nebo trojice osob.

Správně říkáme: Bůh je *trojjediný (trinus)*, nikoli však Bůh je *trojí*, trojnásobný (*triplex*), protože jedna a táž podstata nemůže býti násobena, jak to *11. synoda toledská* zdůraznila (Denz. 278). *Správně se říká*: Jeden Bůh *ve třech rozlišných osobách*, nikoli však Bůh *ve třech osobách rozlišný (distinctus)*; Denz. 1395). *Správně říkáme*: Otec je *jiný* než Syn, nikoli však

Otec je něco jiného než Syn, je různý od Syna (Denz. 432). *Správně se říká: Tři božské osoby jsou jedna podstata, jeden Bůh, nikoli však tři božské osoby jsou sjednoceny (unitae).*

Zvláště je dbáti těchto pravidel:

1. *Podstatných jmen*, jimiž se vyjadřují Boží bytosti anebo přívlastky naprosté nebo vztažné, jest užívat jak o každé božské osobě zvláště tak o všech osobách zároveň v čísle *jednotném*. Na př. Otec je Bůh, moudrost, Stvořitel; Syn je Bůh, láska, Vykupitel; Otec a Syn a Duch svatý jsou Bůh, moudrost, věčnost, Stvořitel.

2. *Přídavných jmen*, jimiž se vyjadřuje Boží bytnost anebo přívlastky Boží naprosté, jest o třech osobách užívat v čísle *množném*. Na př. Otec je všemohoucí, ale tři božské osoby jsou věčné, svaté. Má-li *přídavné jméno význam podstatného jména*, pak se ho užívá o třech osobách v čísle *jednotném*. Tak na př. ve *vyznání atandžském* se praví: Věčný Otec, věčný Syn, věčný Duch svatý a přece nejsou tři věční, nýbrž jeden Věčný.

3. *Vztažných názvů abstraktních* nelze vypovídati jednoho o druhém ani *vztažných názvů konkrétních* o vztažných názvech protikladných. Nesmí se říci: Otcovství je synovství; ploditi je býti zplozenu.

4. *Vztažných názvů* lze užívat i o *konkrétních názvech*, jimiž je vyjádřena podstata Boží. Na př. Bůh jest Otec, Bůh zplodil.

5. *Kony znakové* nesmějí se spojovati s *abstraktními jmény* jimiž se vyjadřuje podstata Boží. Nesmí se říci: Božství zplodilo.

6. Tytéž *kony* nesmějí se spojovati s *vztažnými názvy abstraktními*. Nesmí se říci: Otcovství zplodilo.
