Co jest Církev?

Napsal

Dr. Josef Pospíšil,

kapitolní děkan v Brně, člen Akademie sv. Tomáše v Římě a v Praze, dopisující člen České Akademie věd a umění a Královské české společnosti nauk v Praze.



1925.

Tiskem a nákladem Občanské tiskárny v Brně.

Omyly.

Na straně 35. místo § 3. má státi § 4.
Na straně 38. místo § 4. má státi § 5.
Na straně 49. místo § 5. má státi § 6.
Na straně 56. místo § 6. má státi § 7.
Na straně 81. místo § 4. má státi § 6.
Na straně 84. místo § 5. má státi § 7.
Na straně 89. místo § 6. má státi § 8.
Na straně 101. místo § 7. má státi § 9.
Na straně 120. místo § 8. má státi § 10.
Na straně 130. místo § 9. má státi § 11.
Na straně 134. místo § 10. má státi § 12.
Na straně 494. místo Hlava IV. má státi Hlava II.

Mimo to buďtež opraveny ještě některé malé nesprávnosti a to:
Na straně 27. v řádku 15. místo tiberianského má státi tiberiadského.
Na straně 132. pod čarou místo (Matka) má státi (Melka).
Na straně 160. v řádku 14. místo nepomíjéjícnost má státi nepomíjejicnost.
Na straně 270. v řádku 10. schází po slově: také písmeno b).
Na straně 329. v řádku 3. jest vynechati písmeno a).
Na straně 515. v řádku 22. místo u mnohých má státi v mnohých.
Na straně 519. v řádku 5. od konce místo: nejkrásnější má státi nejkrajnější.
Na straně 524. v řádku 3. od konce místo které má státi která.
Na straně 525. v řádku 7. od konce místo člověku má státi člověka.
Na straně 533. v řádku 18. místo filosoife má státi filosofie.

Chyb, které by rušily smysl, v knize jsme nenalezli. Zásluha náleží p. prel. Msgru Dor. Jak. Hodrovi, jenž se vzácnou ochotou převzal poslední korrekturu a s obvyklou svědomitostí a přesností ji také vykonal. Za tuto ochotu vzdávám mu nejupřímnější díky.

BISKUPSTVÍ BRNĚNSKÉ
PETROV 8
601 43 BRNO - CZ
20

Č. 3450.

Nihil obstat.

Dr. Josef Kupka,
světící biskup,
censor ex officio.

Imprimatur.

Norbert Jan,
biskup.

Z biskupské konsistoře v Brně, dne 25. dubna 1925.

Přír.číslo 0200701

Signatura 2-00669-01

Úvod.

1. Jedna z nejdůležitějších nauk Božského Zjevení jest nauka o Církvi. S Církví jakožto ústavem samým Kristem založeným za tím účelem, aby jím ovoce vykoupení přivlastňoval všem lidem až do skonání světa, křesťanství vůbec stojí a padá. Poněvadž Církev jako pokračovatelka vykupitelského díla Kristova jest jedním z nejhlubších a zároveň nejvelebnějších tajemství Zjevení Božího, nevěnoval Božský Spasitel žádné jiné nauce tolik pozornosti, jako nauce o Církvi, kterou pravidelně nazývá k r á l o v s t v í m B o ž í m. Za tím účelem užil asi sedmdesát podobenství, jimiž se snažil toto tajemství ne sice úplně posluchačům svým vysvětliti, ale přece tak objasniti, aby poznali, jak důležitý úkol má C í r k e v v celém jeho díle vykupitelském. Některými těmito podobenstvími vysvětluje Božský Spasitel vznik, přirozenost a působnost Církve, jako na př. podobenstvím o pšenici a koukolu, o zrnu hořčičném, o kvasu, o bohaté žni a nedostatečném počtu dělníků atd., jinými líčí údy království Božího a povinnosti jejich, které mají k Bohu, k bližnímu a sami k sobě, jako podobenstvím o desíti pannách, pěti moudrých a pěti nemoudrých, o pěti hřivnách, o nepoctivém správci atd., a konečně užil podobenství, jimiž vysvětlil svůj poměr jako hlavy království Božího k jejím údům a údů k jejich hlavě, jako v parabole, v níž se nazývá světlem světa, dobrým pastýřem, vinnou révou a učedníky své ratolestmi, v níž líčí marnotratného syna, a lásku jeho otce, s níž jej při kajícím návratu zavírá do náručí svého atp. Pro naši nauku jest obzvláště důležita tato poslední třída podobenství, z nichž vysvítá nadpřirozená povaha a důstojnost Církve sv., která se tu s Kristem staví do tak těsného svazku, že Kristus a Církev jeví se býti jedinou takořka bytostí, jež nežije přirozeným lidským životem, nýbrž životem nadpřirozeným, životem Kristovým, životem Božským a lidským. Tuto vznešenou pravdu vysvětluje také sv. Pavel ve svých listech na mnohých místech, kde nazývá Církev tělem Kristovým a Krista hlavou Církve sv. A jelikož tělo, pokud jest živé — a Církev má žíti až do skonání světa —

nemůže býti bez hlavy a živá hlava nemůže býti bez živého těla, proto Kristus a Církev jest jedním organickým celkem, jenž jest oživen samým životem Kristovým. Jako Syna Božího od okamžiku vtělení nelze jinak mysliti, než jako Boha a člověka, podobně nelze na Krista od založení Církve sv. ve svátek letnic jinak pohlížeti, než jako na hlavu Církve a na Církev než jako na duchovní čili mystické (tajůplné) tělo jeho. A tento poměr jest v celé nauce o Církvi na výsost důležitý. Každá jiná představa ruší pravou podstatu a bytnost její. Církev sv. jest sice tajemstvím, které přesahuje rozum náš i světlem víry nadpřirozeně nad vrozené síly jeho povznesený a zdokonalený. Přece však jest naší povinností, do tohoto tajemství, pokud prameny Zjevení Božího je ozařují, vniknouti a vystihnouti veškeru moudrost, všemohoucnost a milosrdnost, kterou nám Kristus, Bůh a člověk, založením, řízením a vnitřním životem Církve sv. na jevo dává.

2. V nynější době budí všeobecný zájem snahy unionistické mezi Církví římskou a církvemi rozkolnými. I mezi sektami protestantskými a církví katolickou jeví se na obou stranách touha po vespolném dorozumění, jež až dosud vůdčí duchové mezi protestanty zcela nespravedlivými útoky na Církev katolickou činili zhola nemožným. Co Církev katolickou hlavně různí jednak od církví rozkolných, jednak od církví protestantských, jest nauka o Církvi samé. Dokud v křesťanském světě nebude dosaženo společného přesvědčení, že Kristus založil jen Církev katolickou, aby až do skonání světa přivlastňovala všemu člověčenstvu ovoce jeho vykupitelského díla, dotud nelze na nějaký smír mezi jednotlivými církvemi ani pomysliti.

V poslední době byla zatemněna zjevená nauka o Církvi svaté a to vlivem protestantismu, hlavně však vlivem nekřesťanské filosofie, jakož i nesprávným líčením dějinných údajů, což především platí o našem národě. Tak se stalo, že proti Církvi katolické zaujaty i širší vrstvy našeho národa, a s míst, která by měla, jak jen možno, mírniti všecky protivy a spory nejen mezi politickými stranami, nýbrž i mezi náboženskými společnostmi, vydáno heslo: „pryč od Říma!“ čili: „s Římem jest nám účtovati!“ Kam odklon od Říma náš národ přivedl, toho důkaz podávají Lipany a Bílá Hora. Ti, kteří zmíněné heslo vydali, nepovážili, že národu našemu připravují novou záhubu lipanskou čili bělohorskou, snad v jiné formě, ale jistě ještě hroznější a záhubnější.

3. S Kristem, Bohem a člověkem, o němž praví apoštol, „že jiného základu nemůže nikdo položiti, mimo ten, který jest položen, a tím jest Ježíš Kristus,“[1]) blaho člověčenstva nejen věčné, nýbrž i časné stojí a padá. Toť pravda nejen Bohem zjevená, nýbrž i pravda historická. A poněvadž Kristus uskutečnění spásy člověčenstva svěřil Církvi katolické, — a to jest rovněž pravda jak zjevená, tak i dějinná, — proto všichni národové, vzdělaní i nevzdělaní, mohou jen v Církvi katolické dojíti cíle, prozřetelností Božskou sobě na jevišti světového dějstva vytknutého. Církev katol. jest proto životní otázkou i pro náš. Na této pravdě nedá se nic měniti. A proto pokládáme rozbor, vysvětlení a odůvodnění této pravdy v nynější době mimo nauku o Kristu, Spasiteli světa, za nejdůležitější. Neboť ztrátou víry v Božské založení Církve katol., jak dějiny dokazují, ztrácejí křesťané také víru v Krista, a ztrátou této víry pozbývají i víry v Boha a upadají v úplné bezvěří. A proto prosíme, ano zapřísaháme naše duchovenstvo, aby se snažilo do hlubin nebeské nauky o Církvi s celým srdcem svým se ponořiti a duchem svým se povznésti do nebeských jejich výšin a v těchto výšinách patřiti na Božskou její důstojnost, vznešenost a krásu. Poznání nebeské důstojnosti Církve sv. povznese je také k dokonalejšímu poznání jejího zakladatele a ředitele, Ježíše Krista, a toto hlubší poznání Církve a Krista Pána roznítí také jeho lásku jak k Církvi, jako k tělu Kristovu, tak i ke Kristu samému jako k hlavě jeho mystického těla, jímž jest Církev jeho. A bude-li naše duchovenstvo tímto dvojím poznáním osvíceno a touto dvojí láskou zaníceno, pak bude plamenným jazykem víru v Církev a v Krista a lásku k Církvi a ke Kristu hlásati věřícímu lidu, který obzvláště za nynější doby v pravém smyslu slova prahne po poznání těchto nebeských pravd a rád připravuje ve svém srdci příbytek, do něhož pak se vší vroucností, jakéž jest schopen, přijímá nebeské království jak s Božským Králem Ježíšem Kristem tak i se všemi občany jeho, Církví sv. zde na zemi i na nebesích.

V Brně dne na svátek ss. našich věrozvěstů Cyrilla a Methoděje r. 1923.

Spisovatel.

[1]) I. Kor. 3, 11.

Kniha I.

Hlava I.

§ 1. Etymologický význam slova „Církev".

1. Slovo „Církev" jest řeckého původu a pochází od přídavného jména „Κυριακός" (kyriakos), což znamená to, c o n á l e ž í p á n u, c o ž j e s t p á n ě. V řecké církvi znamenalo slovo to ve středním rodu „κυριακόν" (kyriakon) již od 4. století d ů m či p ř í b y t e k P á n ě. Od 11. století užíváno na označení domu Páně slova tohoto v ženském rodu: „κυριακή" (οἰκία) (kyriaké ojkia — dům Páně). Z 28. kanonu synody v Laodicei (mezi r. 343—383), ve kterém se praví, že agápy se nemají konati v „κυριακοῖς ἢ ἐκκλησίαις", lze souditi, že se užívalo již v tomto století slova „κυριακόν" podobně jako „ἐκκλησία", nejen o místě, kde křesťané konali bohoslužbu, nýbrž i o jednotlivých sborech křesťanů, kteří se za účelem bohoslužby v těchto „κυριακοῖς" shromažďovali. Později rozšířen význam tohoto slova na souhrn všech jednotlivých sborů křesťanských a vyjadřována jím veškerá Církev katolická po celém okrsku světa rozšířená.

2. České slovo: „Církev" vzniklo přeměnou slova: „κυριακή". V různých dobách mělo u ná lovo to také různé významy. Znamenalo buď c h r á m či k o s t e l (od castellum), aneb náboženskou společnost věřících jednoho vyznání. Tak bývala řeč o církvi židovské, katolické, řecké, o církvi viditelné a neviditelné atd. Také znamenalo slovo: „Církev" představené církve. V tomto smyslu užívá ho i Písmo sv., kde u sv. Matouše sám Božský Spasitel praví: „Neposlechne-li hřešící bratr ani Církve, že má býti s ním naloženo jako s pohanem a publikánem.[1])

3. Nyní znamená C í r k e v obyčejně shromáždění čili soubor všech pravověřících křesťanů, a má-li míti jiný význam, má-li na př. znamenati církev pravoslavnou, protestantskou atd., pak se mu í připojením příslušného adjektiva význam jeho místněji určiti. Avšak významu c h r á m u P á n ě či k o s t e l a nyní u nás slovo to již nemá.

[1]) Mat. 18, 17.

4. Církev latinská užívá slova: „Ecclesia". Slovo to jest rovněž řeckého původu, pocházejíc od časoslova: „ἐκκαλέω" (ekkaleo), což znamená vyvolati či povolati někoho z většího množství. Poněvadž Bůh křesťany skutečně povolal či vyvolil ze všeobecného počtu člověčenstva ke spáse, kterou Kristem v Církvi všem lidem přichystal, proto křesťané vším právem od nejstarších dob nazýváni „povolanými" či „vyvolenými" a soubor jejich „ecclesia", které také podobně jako „κυριακή" znamenalo a dosud znamená místo, kde se křesťané k službě Boží shromažďují, tedy náš kostel či chrám Páně.[1])

§ 2. Různé věcné významy slova „Církev".

1. V obyčejném smyslu znamená Církev „Církev Kristovu", to jest shromáždění všech lidí, povolaných ke spáse Kristem člověčenstvu přichystané. A i tu má zase různé významy. V nejširším smyslu zahrnuje slovo to všechny věřící nejen na tomto světě (viatores), nýbrž i požívající již slávy věčné, a mimo to také duše v očistci ano i anděly. V tomto smyslu píše sv. P a v e l k Efeským o Kristu: „že dal jej Církvi za hlavu nade všecko"[2]), tedy nejen Církvi bojující, nýbrž i vítězné a trpící, ano i andělům, a v jistém smyslu i hmotné přírodě, takže zde Církev znamená všecky duchové bytosti ano i hmotné tvorstvo, které jak pro hříchy člověka bylo kletbou stiženo, tak s vykoupeným a oslaveným člověčenstvem bude rovněž z kletby nyní je tížící vykoupeno a oslaveno.

2. V tomto traktátu budeme jednati jen o C í r k v i b o j u j í c í zde na zemi. A i tato Církev má ještě různé významy. Často znamená soubor či souhrn všech věřících od Adama až do posledního věřícího, který bude žíti před posledním soudem. Toť nejširší význam Církve bojující zde na zemi. V této Církvi jest rozeznávati trojí éru či periodu: 1. éru z á k o n a p ř i r o z e n é h o 2. z á k o n a p s a n é h o a 3. z á k o n a m i l o s t i. Zde budeme přihlížeti jedině k poslední periodě Církve, t. j. k Církvi Kristem založené, která na jeho místě a jeho jménem a mocí milost věčné

[1]) Také něm. „Kirche" pochází z řeckého: „κυριακή". Dosud není vysvětleno, jak se toto slovo dostalo k Němcům, kteří přece křesťanství přijali neprostředně od Církve ř í m s k é, která vždy užívala jen slova „ecclesia". Slovanští národové přijali křesťanství od církve řecké a proto leží na snadě, že přijali od nich s jistou přeměnou také slovo: κυριακή — církev.

[2]) Efes 1, 22.

spásy smrtí jeho člověčenstvu získanou všem lidem od hodiny jeho smrti stále přivlastňovala a až do skonání světa bude přivlastňovati.

3. A tato Církev, kterou sv. apoštol P a v e l a po něm hlavně sv. A u g u s t i n a sv. T o m á š nazývají duchovním tělem Kristovým, má jako každé tělo živé dvojí stránku: t ě l e s n o u a v i d i t e l n o u a d u c h o v n í a n e v i d i t e l n o u, tělo a duši. Abychom předešli všem nejasnostem v názoru o poměru mezi tělesnou a duševní stránkou Církve sv. jakožto duchovního těla Kristova, již napřed se vším důrazem své čtenáře upozorňujeme, že se tato dvojí stránka Církve sv., tělo a duše její, nesmí od sebe děliti. Jako živé tělo nelze mysliti bez duše, pro kterou jest, jak praví sv. Tomáš, stvořeno a určeno, a jako duše bez těla nemůže jeviti svého organického a animálního života, tak nelze viditelné Církve odloučiti od Církve neviditelné. Každé toto odlučování vyjadřuje pak jen jednu stránku či částku Církve a podává nám pojem o ní jen jednostranný. Církev není ani výhradně jen společností v i d i t e l n o u ani toliko n e v i d i t e l n o u, nýbrž jest zároveň viditelnou i neviditelnou, jest zároveň tělem a duší. Praví-li náš katechismus, že „C í r k e v o b e c n á n e b o k a t o l i c k á j e s t v i d i t e l n á s p o l e č n o s t v š e c h p r a v o v ě ř í c í c h k ř e s ť a n ů, k t e ř í j e d n o u č e n í v y z n á v a j í, j e d n ě c h s v á t o s t í u ž í v a j í a ř í m s k é h o p a p e ž e z a s v o u n e j v y š š í v i d i t e l n o u h l a v u u z n á v a j í", jest tato definice správná, ale jen potud, pokud má na zřeteli jen C í r k e v v i d i t e l n o u. Ale poněvadž Církev obecná čili katolická není toliko v i d i t e l n o u společností všech pravověrných křesťanů, nýbrž zahrnuje v sobě také n e v i d i t e l n o u duši, k níž náleží všichni spravedliví v posvěcující milosti Boží postavení, proto není definice katechismu našeho zcela adekvátní.

Hlava II.

§ 1. Církev — království Boží.

1. Celý vnější svět lze nazývati královstvím Božím. Neboť Bůh, jenž všechny řády tvorstva, anděly, lidi a hmotný svět, z ničeho stvořil a v existenci a v činnosti zachovává a přiměřenými zákony je k jejich poslednímu cíli řídí, bytosti rozumné zákony náboženskomravními a bytosti hmotné zákony fysickými, jest nejvyšším Pánem a Vládcem velkého světa, jenž na něm jak

ve své existenci tak i ve své činnosti svou nejvniternější bytností visí. Celá příroda se všemi řády stvořených bytostí jest v tomto smyslu přirozeným královstvím Božím.

2. Než Bůh ve své nevystihlé dobrotě založil ve vnější přírodě druhé království, království nadpřirozené, ke kterému povolal rozumné bytosti, anděly a lidi a s lidmi povýšil k důstojnosti tohoto království také hmotnou přírodu. Cílem tohoto druhého království jest nadpřirozené poznání Boží, zde na světě zvláštním zjevením Božím, na věčnosti neprostředním patřením na Boha tváří v tvář a blaženost v tomto nadpřirozeném poznání Boha obsažená. Prvý člověk však toto nadpřirozené království brzo po svém stvoření svou vinou v životě svém a v životě veškerého svého potomstva ze základů vyvrátil a uvedl do poměru mezi hmotnou přírodou a svým životem rozvrat a nepořádek. Hříchem prvých rodičů se stal člověk nejbídnějším tvorem, jaký vůbec lze mysliti. Než Bůh ve své nevystihlé dobrotě nenechal ho v tomto stavu přebídném, nýbrž již v ráji se nad ním smiloval a slíbil mu, že zase obnoví království Boží vinou jeho zničené a že mu zase otevře brány jeho. A proto již v ráji slíbil mu Vykupitele, na kterého se mělo člověčenstvo po vypuzení prvních rodičů z ráje připravovati. Ale poněvadž člověčenstvo popouštějíc uzdu svým smyslným chtíčům a náruživostem se od Boha pořád více odvracelo, vyvolil sobě z něho jednoho muže, Abrahama z Ur v Chaldei, z něhož znenáhla vytvořil celý národ židovský. A národ tento položil za základ obnoveného nadpřirozeného království Božího, které sám řídil jak zákony náboženško-mravními tak i sociálně-politickými za tím účelem, aby se před ostatním člověčenstvem vžil v ideu messiánskou a tuto ideu nejen vytvářel ve svém vlastním životě, nýbrž ji šířil také mezi pohanskými národy. A toto království židovské, jako vše ve Starém zákoně, mělo býti předobrazem království messiánského, a proto nemělo býti omezeno jen na národ židovský, nýbrž se mělo rozšířiti po celém světě a do svého lůna pojati všechny národy a trvati až do skonání světa.

3. Messiánské království jest trojí: a) v nás, b) nad námi a c) mimo nás.

Ad a) a b) Království Boží v nás záleží v milosti posvěcující a v ctnostech, hlavně ctnostech bohoslovných, víře, naději a lásce. Milost posvěcující uděluje člověku

nové nadpřirozené „esse" a bohoslovné ctnosti ho uschopňují k nadpřirozeným činnostem záslužným pro život věčný. A poněvadž tyto ctnosti mají za neprostřední předmět samého Boha, proto, kdo věří, doufá v Boha a jej miluje, nosí samého Boha v srdci svém, který v něm jako ve svém království bytuje. Ale poněvadž od Boha trojjediného se nedá odmysliti dvůr nebeský: Blahoslavená Panna, kůrové andělští a sborové světců a světic Božích, proto v duši v Boha nadpřirozeně věřící, v něho doufající a ho milující kralují všichni blažení duchové nebeští. Duši tuto lze nazvati nadpřirozeným malosvětem (mikrokosmem) nebeského velkosvěta (makrokosmu) se vší blažeností jeho. V duši milostí posvěcující a božskými ctnostmi ozdobené jest celé nebe se vší svou blažeností jako v zárodku a semeni obsaženo. V semeni a jádru nejeví květina jasně a zřejmě ani krásy ani vůně, kterou teprve ze sebe vydává, když úplně ze semene vyrostla a svůj plod ze sebe vyvinula, a podobně duše, milostí posvěcující opatřená jen temně tuší veškeru svou krásu a blaženost, které se stane účastnou, až bude jednou z toho pozemského údolí přesazena do luhů rajských a tam teprve vyvine a vydá ze sebe všechnu svou nebeskou lahodu a krásu, která v ní v tomto pozemském životě takořka jen zárodečně a semenně dřímala. Kdyby na př. sémě růžové bylo si vědomo, jaká luzná krása a líbezná vůně jest v jeho nitru skryta, zajisté by se celé rozplývalo radostnou rozkoší nad blahem a štěstím, které na ně čeká, a člověk, jehož sám Bůh poučil o důstojnosti a blaženosti, jejíž zárodek s milostí posvěcující vložil do duše jeho, neměl by i v bolestech a strastech jásati nad nebeským blahem, které mu Bůh již vlitím milosti posvěcující na křtu sv. zaručil a které mu každým dobrým skutkem poznovu zaručuje?

Království milosti posvěcující, víry, naděje a lásky, položené v duši naší, jest však nezbytnou podmínkou k dosažení království nebeského. A proto v druhé prosbě Otčenáše: „Přijď k nám království tvé" především prosíme o příchod tohoto vnitřního království Božího do srdce našeho. Naše věčná spása a blaženost závisí na tomto vnitřním království. Jen ten člověk stává se členem království nebeského, jenž Bohu, když zakládal v jeho duši království milosti a Božských ctností nejen nekladl překážek, nýbrž s jeho činností při tomto zakládání poctivě a věrně spolupůsobil.

ad c) Mimo království Boží v nás a nad námi jest ještě

třetí království Boží mimo nás a tímto královstvím jest Církev sv.

4. Církev sv. co nejtěsněji souvisí s královstvím Božím v nás a nad námi. Božský Spasitel založil Církev jediné za tím účelem, aby jeho pravdou a jeho milostí, které nám svou smrtí na kříži zasloužil, budovala království milosti, víry, naděje a lásky v srdcích jednotlivých lidí. Toto království Boží mimo nás jst ke království Božímu v nás v poměru příčiny k účinu. A poněvadž účin závisí na příčině, proto by království Boží s milostí, vírou, nadějí a láskou Boží nevešlo v srdce naše, kdyby Církev Kristova tohoto království aspoň zpravidla v ně neuváděla. Proto Božskému zakladateli Církve tak velice na tom záleželo, aby své království mimo nás opatřil všemi možnými prostředky, aby na jeho místě a jeho jménem a mocí mohlo v srdcích všech lidí až do skonání světa budovati království milostí a ctností a tak je připravovati ke vstupu do království nad námi, do království nebeského. A poněvadž království v nás zárodečně obsahuje v sobě již také království nad námi, proto Církev, zakládajíc a šíříc po celém světě království v nás, zakládá a šíří prostředečně také již království nad námi. Toto trojí království: mimo nás, v nás a nad námi stojí v těsném kausálním vztahu: království mimo nás, Církev, jest (aspoň zpravidla) neprostřední příčinou království Božího v nás a prostředně podle úsloví: „causa causae est causa causati" také příčinou království Božího nad námi. A poněvadž Církev sv. jest také příčinou obojího království v nás a nad námi, proto má podle plánu prozřetelnosti Božské v díle věčné spásy člověčenstva tak ohromnou důležitost, neboť Božský Spasitel světa řádným způsobem jen v ní a skrze ni přivlastňuje ovoce svého vykoupení jednotlivým lidem a tak je připravuje pro věčnou blaženost v království nebeském. A proto také Církev prohlásila za článek víry, že mimo ni není věčné spásy. Extra Ecclesiam catholicam non est salus.

5. Toto světové království předvídali proroci starozákonní pořád určitěji. Židé však ve své domnělé národní vyvýšenosti nad ostatní národy se vžili celým svým smýšlením a cítěním v myšlenku, že příští Messiáš, kterého očekávali, založí židovské království světské a že ono podrobí sobě všecky národy, hlavně jejich nepřátele Římany, kdežto Kristus hlásal příští duchovního království světového, které přišel na místě

židovské synagogy založiti. A poněvadž tento úkol jeho stál v krajním odporu s názory Fariseů a většiny národa židovského, proto Božský Spasitel hleděl ss. apoštolům a ostatním učedníkům se vší možnou jasností vštípiti správný pojem o tomto království, které pak oni a jejich nástupcové měli šířiti po celém světě a tak uskutečniti ideu jeho messianského poslání.

6. Proto je nazývá Božský Spasitel na rozdíl od každého jiného světského království královstvím Božím, poněvadž v Bohu má původ a poslední cíl, aneb královstvím nebeským, poněvadž má býti sice založeno a rozšířeno na tomto světě, ale vrcholiti v nebeské slávě, aneb královstvím Otcovým, poněvadž úradek založiti království toto, ačkoliv náleží celé nejsvětější Trojici, se přivlastňuje Otci nebeskému, anebo také královstvím Syna člověka, poněvadž Kristus svým vtělením položil k němu základ, svou smrtí na kříži je vybudoval a skrze Ducha Sv. ve slavnost letnic dal mu jeho konečnou Božskou ústavu. Blahověst o tomto království Božím byla Kristu východiskem a středem veškeré jeho činnosti učitelské. Tomuto království věnoval pozornost, jako snad žádnému jinému předmětu Zjevení Božího, a to nejen proto, že v založení a rozšíření jeho záležela a záleží veškero jeho dílo vykupitelské, nýbrž také proto, že jest tajemstvím, jež převyšuje všechny naše pojmy. Tajemství toto jest souborem a souhrnem všech tajemství Zjevení Božího. Tajemstvím jest jeho založení skrze Krista, Boha a člověka, tajemství obsahuje jeho poměr ke Kristu, tajemstvím jest život milosti, jakým členové jeho žijí, tajemstvím jsou zároveň i prostředky, kterými tito členové životodárné milosti posvěcující docházejí, jako jest novozákonní obět mše sv. a ss. svátosti, tajemstvím jest blaženost nebeská, ke které království Boží své členy připravuje.[1])

7. Kristus nazývá obyčejně království, které přišel založit, královstvím Božím, čili královstvím nebeským a nikoliv Církví, poněvadž Židům byl tento název říše messianské podle proroctví starozákonných běžnější a známější. Slovo „Církev" na označení messianské říše světové zobecnělo teprve za časů apoštolských a brzo po nich. Že však Kristus rozuměl královstvím Božím a královstvím nebeským, o němž tak často mluvil, toliko Církev svou, kterou

[1]) Dr. J. Klug, Království Boží. Přeložil Dr. Ferd. Černocký str. 6. Hradec Král. 1921.

na ss. apoštolech a jejich nástupcích založil, vysvítá z jeho vlastních slov, kterými slíbil sv. Petru prvenství nad celou Církví. „Ty jsi Petr (t. j. skála), a na této skále vzdělám Církev svou, a brány pekelné jí nepřemohou.“[1]) Praví-li Kristus, že na sv. Petru vzdělá Církev svou a že žádná nepřátelská moc ji nepřemůže a nezdolá, staví tuto svou Církev proti světskému království, jehož založení Židé podle bludného pojímání prorockých předpovědí Starého zákona od příštího Messiáše očekávali. A proto se království Boží a království nebeské věcně neliší od Církve Kristem na spásu člověčenstva založené. Vše tedy, co Kristus praví o království Božím nebo království nebeském, platí také vždy o Církvi jeho.

7. Jak známo, nemilují východní národové pojmů abstraktních, nýbrž hledí si je vždy, pokud jen možno, konkrétními a smyslovými obrazy znázorniti a tak si jejich smysl v rozum a paměť vštípiti. A k této povaze Židů se přizpůsobil také Božský Spasitel a vysvětloval svou nebeskou nauku a její jednotlivé pravdy podobenstvími, t. j. smyslovými obrazy, majícími s pravdami abstraktními, které jim chtěl vysvětliti, jistou podobu. A proto bylo také zcela přirozeno, že při pravdách obzvláště důležitých a svým hlubokým a tajuplným obsahem vysoko se povznášejících nad chápavostí lidu židovského, více méně lpícího na představách a názorech smyslných, Božský Spasitel nepřestal na jedné parabole či jednom podobenství, nýbrž je hromadil, aby různými obrazy hluboký význam těchto pravd svým posluchačům pokud možno všestranně vysvětlil a jejich chápavosti přístupným učinil. Těmito podobenstvími znázorňuje Spasitel také Božský původ a vnitřní povahu a konečný cíl Církve, kterou na apoštolech založil, aneb vysvětluje, jaké má údy a jaké povinnosti jim ukládá, nebo konečně jedná o hlavě Církve a jejím poměru k jednotlivým údům. Jak veliký a hluboký význam Božský Spasitel nauce o Církvi přikládal a jak mu na srdci leželo přání, aby ss. apoštolové a jejich nástupci měli správný pojem o ní, vysvítá z množství podobenství, kterých o Církvi užil. Rámec této práce však nedovoluje, abychom je všecka vysvětlili a ukázali jednotlivé vlastnosti Církve, které v sobě obsahují, a proto nezbývá, než krátce připomenouti smysl a význam jen

[1]) Mat. 16, 18.

některých podobenství, která pravou povahu Církve sv. nejurčitěji a nejjasněji vystihují a vyjadřují, a která proto pokládáme ze všech ostatních za nejdůležitější.[1])

§ 2. Podobenství a) o rozsevači, b) o poli pšeničném a c) o kvasu.

ad a) Známo jest krásné podobenství o rozsévači. Tímto podobenstvím znázornil Božský Spasitel hlavně dvě vlastnosti své Církve. Jako pšeničné zrno do země zaseté potřebuje delší doby, než počne klíčiti a stébla ze sebe vyvíjeti, a než toto stéblo vyzraje v plný pšeničný klas, podobně Církev byla původně před světem skryta a teprve znenáhla počala mohutněti a se šířiti. Po celou dobu římských pronásledování, co se Církev skrývala v katakombách, podobala se zrnu pšeničnému v zemi klíčícímu a teprve po ediktu milánském vystoupila z útrob země na Boží světlo a počala svůj vítězný pochod po celém tehdejším světě, ve kterém dosud pokračuje a dokončí jej, až bude jeden ovčinec a jeden pastýř. Jako klíčící síla v nitru zrna pšeničného skrytá může se jeviti jen ve zvlažené půdě zemské, a když výhonek ze sebe vyslala, potřebuje k jeho úplnému vzrůstu a vyzrání přiměřeného světla a tepla, jakož i rosy a deště, podobně i Církev sv. má ke svému vnějšímu životu zapotřebí nejen milostí budících v ní nadpřirozené potence Kristem samým do ní vložené, nýbrž i přirozených hmotných prostředků, jakými jsou mimo hmotný majetek na př. školy, potřebné k výchově nejen dorostu kněžského, nýbrž i mládeže vůbec, různé ústavy, jako jsou sirotčince, chorobince, nemocnice atd. Ačkoliv Církev jest společností nadpřirozenou, jak později i místněji dokážeme, přece má své kořeny v samé přirozenosti lidské, kterou posvěcuje, zdokonaluje a šlechtí a do stavu nadpřirozeného povznáší.

2. Nenáhlý vzrůst Církve a nutnost hmotných prostředků k němu, toť první vlastnost Církve, kterou podobenství o rozsévači znázorňuje. Ale toto podobenství vyjadřuje ještě také druhý moment v životě Církve.

3. Ačkoliv rozsévač rozsévá pšenici téže jakosti, přece nepřináší téhož užitku, poněvadž půda, kterou obsévá, není všude stejná. Část semene padá vedle cesty, část na půdu skal-

[1]) Dr. Klug, Království Boží. Přeložil Černocký, str. 45. Hradec Král. 1921.

natou, část mezi trní. A semeno toto nepřináší žádného užitku, poněvadž jej mařítrojí překážka, jak sám Božský Spasitel vysvětluje. Půda vedle cesty, na niž část semene padla, se podobá člověku, jenž slovo Boží slyší, ale poněvadž jest k němu lhostejný neb zatvrzelý, poskytuje ďáblu vhodnou příležitost, že přichází a odnímá ze srdce jeho to, co bylo do něho rozsévačem zaseto.

4. Lhostejnost a zatvrzelost srdce mnohých věřících, toť první překážka, že slovo Boží zůstává u nich bez účinu.

5. Jiné semeno padá na půdu skalnatou, nemající dostatečné vláhy. Vzejde sice, nějakou dobu roste, ale pod žárem slunečních paprsků brzo usýchá, poněvadž ve skalnaté půdě nenalézá dosti potřebné vláhy. A této skalnaté půdě se podobá srdce těch, kteří slovo Boží slyší a hned je s radostí přijímají, ale věří jen na okamžik. Když však nastane nějaké soužení, pak se nad ním pohoršují a od Církve odpadají.

6. Mravní zákon Kristův ukládá věřícím stálý sebezápor a mnohé jiné oběti. Mnozí křesťané nemají však tolik mravní síly, aby velkodušně vzali kříž svůj na sebe a kráčeli ve šlépějích Božského Spasitele, jenž před nimi kráčí s křížem, jehož tíži žádný jiný kříž se nevyrovná. A tato mravní slabost a chabost jest druhou překážkou, pro kterou zůstává slovo Boží u mnohých věřících bez účinku.

Třetí překážkou jest trní a hloží, do kterého část semene zapadá. Vzejde sice, ale plodů nepřináší, poněvadž silnější trní a hloží, které zároveň s útlou pšeničí bylinkou roste, je udusí. A této půdě trnité se podobají křesťané, kteří sice věří, ale nemají tolik mravní síly, aby v sobě potlačili hříšné náruživosti, které je uchvacují a jimi zmítají. A jen jedna část padá na půdu dobrou a vydává užitek jedno sterý, druhé šedesáterý a jiné třicaterý.

7. Tímto podobenstvím Kristus Pán znázorňuje dvojí vlastnost Církve sv. Předně její nenáhlý vzrůst, závislý namnoze také na hmotných prostředcích a za druhé nutnost spolupůsobení věřících s milostí Boží, které se jim se strany Boží pro zásluhy Kristovy dostává.

1. Další vlastností Církve jakožto společnosti viditelné, která má údy nejen spravedlivé, nýbrž i hříšné, znázornil Božský Spasitel podobenstvím o poli pšenicí

osetém, na němž roste s pšenicí také koukol. Koukolem tímto jest bezmála rozuměti jílek čili matonohu, která v první době svého vzrůstu mnoho se od pšenice neliší. Proto teprve později, když koukol zmohutněl, pozorovali sluhové hospodářovi, že v pšenici jest mnoho tohoto škodlivého bejlí. A poněvadž věděli, že hospodář dal na pole zaseti jen dobrou pšenici, prostou všech škodlivých přísad, nemohli si tento nápadný zjev vysvětliti. A proto se obrátili na hospodáře s dotazem, jak se dostala opojná matonoha do pole dobře připraveného a jen pšenicí osetého. A uslyševše od něho, že tak učinil člověk nepřítel v noci, když lidé spali, nabídli se mu, že půjdou a matonohu ze pšenice vyplejí. Hospodář však jim neschválil jejich úmyslu obávaje se, že by trhajíce koukol vytrhali také část pšenice. I poručil jim, aby nechali pšenici i s koukolem spolu až do žní růsti a teprv v čas žní že přikáže žencům, aby svázali koukol ve snopky k spálení, pšenici však shromáždili do stodoly jeho. — Poněvadž učedníci nerozuměli, co Spasitel tímto podobenstvím míní, žádali ho za vysvětlení. A Kristus vyhověl jejich žádosti řka: „Rozsevač dobrého semene jest Syn člověka, pole jest svět (čili co totéž jest, Církev), sémě dobré jsou synové království (čili spravedliví členové Církve); koukol pak, to jsou synové zla (čili hříšní členové Církve); nepřítel však, jenž koukol nasel, jest ďábel, žeň pak jest konec světa, a ženci jsou andělé. Jako tedy se sbírá koukol a ohněm se pálí, tak bude při skonání světa. Pošle Syn člověka anděly své i seberou s království jeho všecka pohoršení i ty, kteří činí nepravost, a uvrhnou je do pece ohnivé, kde bude pláč a skřípění zubů.“[1])

2. Tímto podobenstvím nakreslil Božský Spasitel zcela určitými rysy nejen pravou podstatu, nýbrž i hlavní osudy Církve sv.

Církev Kristova není společností toliko neviditelnou, složenou z údů spravedlivých aneb předurčených pro království nebeské, nýbrž jest také společností viditelnou, k níž náleží nejen spravedliví, nýbrž i hříšníci.

A proto také budou brány pekelné proti Církvi až do skonání světa bojovati. Ano boj bran pekelných proti Církvi bude nezvratným důkazem jejího Božského původu a jejího boholidského života, který Božský Zakladatel stále v ni

[1]) Mat. 13, 36—42.

vlévá a kterým v díle vykoupení člověčenstva až do skonání světa pokračuje.

Podle samého výkladu Božského Spasitele, který v tomto podobenství podává, jsou všichni nepřátelé Církve jen náhončími a nástroji bran pekelných, které vlastně boj proti Církvi vedou. Tento boj zahájili proti Kristu a jeho Církvi již židovští fariseové a zákonníci, později v něm pokračovali římští císařové a pomáhali a pomáhají v něm dosud různí kacíři a rozkolníci. V posledních stoletích převzala válečný úkol bran pekelných proti Církvi židovsko-zednářská lóže, která jej na celém světě podle zcela určitého plánu všemi možnými duchovními i hmotnými prostředky provádí. A poněvadž těžiště Církve Kristovy leží v Církvi učící, proto infernální zloba lóže jest hlavně namířena proti římskému papeži, biskupům a kněžím. Jest všeobecně známo, že veřejné listy lóži buď zjevně neb tajně sloužící rabínům a pastorům ani jediného vlásku nezkřiví, kdežto katolické kněze jak jen mohou tupí a hanobí dobře vědouce, když se jim podaří jejich autoritu u lidu věřícího podkopati, že jej pak snadno o víru připraví a k odpadu od Církve svedou. Boj mezi dobrem a zlem, mezi ctností a nepravostí jest tedy Božským údělem Církve a boj tento bude dobojován až posledním soudem a koncem světa.

ad c) 1. Velevýznamné jest podobenství o kvasu, kterýž vzavši žena zadělala do tří měřic mouky, až zkynulo všecko".[1]) Tímto podobenstvím znázorňuje Božský Spasitel vliv a působnost Církve sv. na život lidský. Jako kvas proniká všechnu mouku, do níž byl zadělán, a sdílí se s ní o svou povahu a přirozenost, tak i Církev přenáší a svému nadpřirozenému boholidskému životu přizpůsobuje veškeren přirozený život lidský. Jako ušlechtilý roub vštípený v pláňavku jí vlévá svou mízu a tím ji uschopňuje, že místo svého tvrdého a kyselého ovoce nese ovoce sladké a lahodné, tak i Církev povznáší veškero člověčenstvo do sféry nadpřirozené a vštěpuje mu síly, kterými pak může konati skutky záslužné pro život věčný. Člověčenstvo hříchem prvých rodičů ztratilo život nadpřirozené milosti posvěcující a mimo to bylo ještě také ve svých přirozených mohutnostech zraněno a seslabeno. A Církev sv.

[1]) Mat. 13, 33.

vrací mu zase nadpřirozený život milosti posvěcující a vlévá mu zároveň nadpřirozené síly a mohutnosti, kterými jednak léčí rány hříchem Adamovým jeho přirozenosti způsobené a jednak jej uschopňuje ke konání skutků nadpřirozenému jeho životu přiměřených.[1])

2. Z toho plyne, že Církev má podle vůle Kristovy svou nebeskou pravdou a milostí pronikati veškeren lidský život a jej zdokonalovati, šlechtiti, povznášeti a samému životu Božskému přizpůsobovati ve všech tvarech a jevech jeho. Proto má Církev utvářeti a říditi život nejen jednotlivců, nýbrž celé společnosti lidské. Život lidský vůbec závisí podstatně na výchově. Jak byl člověk vychován, takový jest celý život jeho. Výchova započíná již v rodině a pokračuje a končí ve škole. Proto má Církev od svého Božského Zakladatele úkol, podle jeho nebeského zákona budovati život rodinný na svátostném manželství monogamickém a nerozlučném založený. A vzor tohoto rodinného života zůstavil Kristus Církvi v rodině nazaretské.

3. Rodičové mají se v této rodině jako ve svém zrcadle zhlížeti a své dítky vychovávati tak, aby o nich platilo, co praví sv. Lukáš o dvanáctiletém Ježíšovi vrátivším se z pouti jerusalemské, že prospíval moudrostí a věkem a milostí u Boha i u lidí."[2]) A v duchu rodiny nazaretské má ve výchově dítek pokračovati škola. V celém učivu školy a nejen školy obecné, nýbrž i střední a vysoké nemá býti nic obsaženo, co by se příčilo nauce a zákonu Kristovu. Výchova a vzdělání veškerého školství má za účel život žactva, jak podle jeho intellektuální, tak i podle mravní stránky tak vytvářeti, aby i ono vesměs prospívalo moudrostí, věkem a milostí u Boha i u lidí. Bohužel nynější škola vzdělává namnoze jen rozum a při tom ještě často podávajíc mu blud místo pravdy jej zatemňuje a zbavuje mocných účinných podnětů k mravnímu životu a přitom zušlechtění srdce úplně zanedbává. Následky této výchovy již se všude jeví. Mládež mravně tak divoší a pustne, že i širší veřejnost počíná uznávati, že v ní hrozí samému státu veliké nebezpečí. Ale místo aby poukazovala na nutnost náboženské výchovy v našem školství, míní zpustlosti a zdivočilosti

[1]) Cf. E. M. Bougaud, Církev. Přel. Ant. Melka, str. 174 ss. V Praze 1924.
[2]) Luk. 2, 52.

obzvláště mládeže škole odrostlé čeliti návštěvou divadla kina, koncertů!

4. A jako má Církev na křesťanských zásadách budovati rodinu a říditi podle těchto zásad výchovu na všech školách bez výjimky, tak má pravdou a milostí Kristovou pronikati a utvářeti veškeren veřejný život společenský i politický. Zásada, podle níž josefinismus, illuminatismus a liberalismus ke konci 18. a v celé polovici 19. století veškeren veřejný život ovládal, že Církev má právo, působnost svou jeviti jen ve čtyrech zdech chrámových, jest vůbec nekřesťanská podvazujíc tepnu veškerého života Církve sv. Jest zřejmým bludem, když nynější Kristu odcizený svět stále od Církve katolické žádá, aby se nemíchala do politiky. Jen tenkráte byl by tento požadavek správný, kdyby se politika nemíchala do Církve. Ale to není vůbec možno. Neboť jsou v našem veřejném životě obory a instituce, které jsou jak Církvi, tak i státu společny. Připomínáme na př. jen manželství a školství. A poněvadž mají v nynější době bezmála všechny státy tendenci, jak rodinu tak i školství laisovati, musí Církev vstoupiti na kolbiště politické a hájiti na něm církevních zájmů na těchto institucích. Jiným způsobem jich hájiti nemůže. U nás nyní bude se řešiti předůležitá otázka o poměru naší republiky k Církvi. Stát jest v řešení této otázky závislý na parlamentě. Kdyby v něm Církev neměla zástupců, kteří by aspoň brzdili proticírkevní snahy vládních kruhů, pak by tyto měly úplně volnou ruku při řešení této otázky míti na zřeteli jen domnělý prospěch státní moci proti vitálním zájmům Církve sv. Celý směr naší vnitřní a zevnější politiky byl by od počátku naší samostatnosti zcela jiný, kdybychom měli v parlamentě síle katolíků v naší republice přiměřený počet poslanců. A proto má Církev za těchto poměrů povinnost, na věřící každým dovoleným způsobem „opportune importune" působiti, aby příštím volbám do zákonodárných sborů věnovali co největší pozornost. Ozdravění veškerého našeho veřejného a společenského života není jinak možné, než když náš katolický lid si uvědomí, že volba poslanců katolického smýšlení a katolického života jest náboženskou povinností každého katolického křesťana. Bohužel není náš lid dosud ještě o důležitosti voleb do zákonodárných sborů jak náleží poučen. Jinak si nelze vysvětliti, jak jest možno, že mnohý katolík

plní jinak všechny své náboženské povinnosti, při volbách však hlasuje pro kandidáta, jenž náleží k politické straně někdy až krajně Církvi nepřátelské. V této příčině má naše duchovenstvo úkol, kterému ještě úplně nedostálo.

5. Má-li Církev kvasem nauky a milosti Kristovy pronikati veškeren život lidský, soukromý i veřejný, pak z působnosti její nesmíme vyjímati ani průmysl a obchod. A poněvadž v poslední době liberální kapitalismus nedbal tohoto kvasu a snížil dělníka na pouhý tovární stroj, jenž pro něj měl jen potud cenu, pokud svou tovární práci mohl konati, nastala mezi dělnictvem všech civilisovaných států proti vykořisťování jeho tělesných a duševních sil mocná reakce, která vytvořila z něho stranu socialistickou, vrcholící v kommunismu. Tak se rozpoltily všecky říše a všecky národy ve dvě strany krajně sobě nepřátelské, v socialisty a tak zvané „bourgeois". A kommunisté čekají jen na vhodný okamžik, aby se na „bourgeois", t. j. třídu společenskou, která má dosud ještě nějaký majetek, vrhla a o tento majetek ji ve prospěch nemajetných oloupila, tak jak ruští bolševici začátek této všeobecné světové společenské revoluce již učinili. A tato všeobecná revoluce jest neodvratna, pakli budou obě strany vliv nauky a milosti Kristovy na společenský život jeho jako až doposud i dále odmítati. Jen Církev katolická může kvasem Kristovy spravedlnosti a hlavně Kristovy lásky společenské protivy těchto dvou stran zmírniti a tak vyplniti hroznou propast, která mezi nimi zeje a hrozí záhubou všemu společenskému řádu nynějšího člověčenstva.

6. Ještě na jiné stránky lidského života jest nám upozorniti, které má Církev sv. naukou svou a svým životem pronikati, a to jest α) věda a β) umění.

7. ad α) Předmětem vědy jest pravda a zdrojem pravdy jest Bůh, tak jak se nám zjevil. Bůh však se nám zjevil způsobem dvojím: přirozeným ve vnější přírodě a jejích jednotlivých bytostech, a nadpřirozeným ve Starém zákoně skrze patriarchy a proroky a v Novém skrze Krista a apoštoly. Kriteriem pravdy přirozené jest její jasné poznání rozumové, kriteriem pravdy nadpřirozené jest neomylná autorita Církve učící. Rozum lidský, sám sobě zůstavený, jak zkušenost celého lidského pokolení od počátku jeho dějin až na naše doby dosvědčuje, jest mnohým omylům podroben. Jest to následek zatemnění jeho pro hřích prvých rodičů. A nebezpečí bludů, které

mu stále hrozí, jest tím větší, čím více se ve svém poznání povznáší se smyslných jevů hmotných bytostí do oblasti nadsmyslné a ideálni. Autorita Církve učící se však nemůže mýliti. A poněvadž předmět oboru nadsmyslného či metafysického náleží jednak k poznání přirozeného rozumu, jenž se v něm vždy mýlil a dosud mýlí, jednak k poznání nadpřirozenému z přímého Zjevení Božího, musí se věda ve všech otázkách, na kterých celý život lidský pro časnost i věčnost závisí, orientovati zjevenou naukou otázek těchto. A to jsou hlavně tři otázky: α) jaký původ má člověk, β) jaká jest jeho lidská přirozenost a γ) jaký má poslední cíl. Tyto tři otázky jsou otázkami životními pro celé člověčenstvo. A jelikož rozum lidský, jsa sám sobě ponechán, dosud těchto otázek jednotně nerozřešil a místo tohoto rozřešení vymýšlí jen nejrůznější problémy, podává Církev zcela jasné odpovědi na tyto tři otázky a tak umožňuje přirozený život lidský a při tom jej povznáší k nadpřirozené dokonalosti a důstojnosti. Poněvadž řešení těchto otázek jest také předmětem vědy, musí Církev v zájmu samého lidského pokolení v těchto otázkách zasahovati do vědy a ji chrániti všech osudných bludů, které ničí a boří nejen všechen život lidský, nýbrž podrývají i samy základy jeho. Nynější přežalostný hmotný i duševní stav křesťanských národů zavinil náboženský odpad od Církve katolické a tento náboženský odpad měl také za následek odpad vědy od zásad křesťanských. V díle, které náboženská revoluce Husem a Lutherem započala, pokračuje až do jeho nejkrajnějších důsledků nynější protikřesťanská věda, která pohrdnuvši autoritou církevní a tím také autoritou Božskou, způsobila tak ohromný zmatek v poznání lidském, že není ani jediná metafysické pravdy, ve které by souhlasila. Poněvadž na vědě závisí hlavně také život lidský, působí rozvrat vědy také rozvrat jak v životě jednotlivce a rodiny, tak i v životě národů, států a ano celé společnosti lidské. Ucelení a sjednocení lidského života ve všech tvarech a směrech jeho z nynější jeho rozervanosti a roztříštění nedá se mysliti bez uznání Božské autority Církve, kotvící v autoritě Boží, která musí svými věčnými pravdami zase ovládati a pronikati celý život lidský. Bez autority Církve mohou sice vědy empirické, založené na smyslných postřehách jednotlivých jevů hmotných, prospívati, ale vědy nadsmyslné, vědy filosofické, které mají za předmět ideální

či metafysické pravdy, musí tím více klesati, čím více se od autority Božského zjevení čili, co totéž jest, od autority Církve vzdalují.

Novější filosofie jest na bezcestí již od dob Kartesia a Bacona Verulamského, ve kterých opustila základy, na kterých filosofie křesťanská, „philosophia perennis", byla zbudována. Soustava počne stíhati soustavu, soustava následující rozmetá vždy soustavu předešlou a počne poznání pravdy budovati na základě novém. Proto není novější filosofie jednotnou vědou, nýbrž směsí různých soustav, které nemají nic společného, v čem by všecky souhlasily, kdežto „philosophia perennis", filosofie křesťanská, má své kořeny v nejhlubších myslitelích pohanského starověku, v Platonovi a Aristotelovi, na kterých pak budovali chrám lidského poznání ss. Otcové a mezi nimi především sv. Augustina po ss. Otcích pak scholastikové v čele se svým nejhlavnějším representantem sv. Tomášem Akvinským. A všichni tito myslitelé vybudovali jedinou jednotnou soustavu, v níž ve všech podstatných zásadách vládne úplná shoda. A poněvadž jejím předmětem jest pravda přirozeným rozumem poznatelná, a pravda pravdě nemůže odporovati, jest mezi „philosophia perennis" a Zjevením Božím úplná harmonie. Filosofie tato odůvodňuje jednotlivé pravdy zjevené a Zjevení Boží zase naopak chrání pravdy filosofické ode všech bludných bezcestí, na kterých se dosud octla každá filosofická soustava, která se domnívala, že nepotřebuje k řešení záhad lidského života světla Zjevení Božího, nýbrž že jí k tomu pouhý lidský rozum stačí. — Mají-li křesťanští národové vybřednouti z nynější duševní a mravní bídy, musí zase Církev katolická nebeským kvasem své pravdy pronikati veškeru vědu, hlavně filosofii a přivésti ji opět k poznání, že mezi ní a pravdou zjevenou nemůže býti sporů, a že pravá důstojnost její nezáleží v domnělé svobodě od každého vlivu Zjevení Božího, nýbrž že jejím úkolem jest, aby člověčenstvu připravovala a razila cestu, po níž je Církev sv. má vésti nebeskou naukou a prostředky milosti Boží k Bohu, poslednímu to cíli jeho.

8. Pravda osvěcuje rozum a osvícený rozum vede vůli k dobru, člověku přiměřenému a žádoucímu, a tím jest Bůh, dobro nejvyšší a nejdokonalejší. Blud však zatemňuje rozum a zatemněný rozum svádí vůli ke hříchu a nepravosti. Jen život na pravdě založený jest člověka dů-

stojný, jest zdrojem pravého blaha a štěstí pro čas i věčnost. Blud působí v životě lidském všeobecný rozvrat, neklid, nespokojenost. rozmrzelost a zoufalost. Jak pravdiva jsou tedy slova Božského Spasitele, která pravil k Židům, kteří v něho uvěřili: „Zůstanete-li v mém slově, budete v pravdě učedníky mými, a poznáte pravdu a pravda osvobodí vás.“[1]) Pravda, toť slovo, toť zjevení Boží, a toto Zjevení Boží osvobodí člověka, — a co platí o jednotlivém člověku, platí také o jednotlivých národech, platí o celém člověčenstvu. Jediné pravda zbaví je okovů hříchů a nepravostí, které jej poutají výhradně k tomu hmotnému světu a jeho smyslným požitkům a rozkoším, a zjedná mu pravou lidskou svobodu, která záleží ve svobodě synů Božích. Pravda člověčenstvo zdokonaluje a šlechtí, blud je ponižuje a znetvořuje. Pravda je povznáší na zářné výsluní, v němž sám Bůh přebývá, blud je vrhá do temnosti pekelné, kde lucifer, tento ďábelský světlonoš, zakouší zasloužených trestů nejen za svou vzpouru proti Bohu, jemuž ve své nezměrné pýše chtěl býti rovným, nýbrž také za svou ďábelskou radu, kterou dal prvým našim rodičům, budou-li jísti z ovoce zapovězeného, že budou jako Bůh, vědouce dobré i zlé, a kterou uvrhl celé lidské pokolení do záhuby jak věčné tak i časné. A od okamžiku, kdy první naši rodiče uposlechli rady pekelného hada, záleží celý život lidského pokolení v boji mezi pravdou a lží a bludem. A boj tento bude dobojován až na konci světa, až všichni ti, kteří v tomto boji se postavili pod prapor lží a bludů, budou potrestáni týmž trestem, kterým ďábelský světlonoš, jejich vůdce, byl sražen s nebeských zářných výšin do temností pekelných.

9. ad β) Ale i umění musí Církev katolická kvasem svých nebeských ideí pronikati.

Jako všecka pravda, všecko dobro, všecka dokonalost v životě lidském pochází od Boha, tak také všecka krása. Ontologicky (bytoslovně) Bůh a krása jest jedna a táž věc. Všecka krása ve vnějším světě jest analogickou participací a imitací (účastí a údělem) krásy Božské. V čem tedy krása Božská se nejeví, není krásné. Umění jest jen znázorněním Božské krásy, obsažené v jeho jednotlivých vlastnostech a dokonalostech, v jeho všemohoucnosti, vševědoucnosti, dobrotě, milosrdenství atd. Umělec, který Boha popírá, nemůže již věděti, co jest krása. A chtěje nicméně ve svém uměleckém díle krásu takořka vtěliti, zabíhá ve svých názorech o kráse do různých bezcestných chobotů, v nichž úplně ztrácí pojem o pravé kráse. Toho důkazem jest veliký úpadek umění nynější doby. Nynější umělci, holdujíce namnoze módě nynější nevěry, se domnívají, že i bez Boha, ano přímo proti Bohu vytvoří díla plná krásy. Zde nám nelze vypočítávati a rozbírati jednotlivé směry nynějšího umění. Zkrátka jsme tak učinili v traktátu „O Bohu jediném podle přirozenosti“ (str. 253—289). Poukazujeme jen na jeden směr a to jest kubismus, nad nějž nelze si pomysliti nic pitomějšího a šerednějšího.

10. Čím více se lidský život odvrací od Církve, od Krista, od Boha, tím více se zvrhá a klesá pod svou lidskou důstojnost. A proto nynějšímu člověčenstvu není jiné spásy, než v návratu ke Kristu a k Církvi katolické, která Kristovou naukou a milostí jako nebeským kvasem člověčenstvo nejen léčí z jeho přirozeného sklonu k hříchu a nepravosti, nýbrž vkládá v jeho přirozenost nadpřirozené potence a síly, kterými vše, co jest v ní přirozeně dobrého, zdokonaluje, šlechtí a povznáší do stavu nadpřirozeného synů Božích. Bez nebeského kvasu Církve každý národ zmírá, a čím jest menší a slabší, a při tom ještě v různé sociální a politické strany rozštěpený a roztříštěný, tím jest záhuba jeho jistější. Kéž by náš národ uvážil, co Kristus před svým slavnostním vjezdem do Jerusalema předpověděl o osudech tohoto města a národa židovského, že platí o osudech každého národa, jenž odmítl Krista jako svého Spasitele. Kristus vystoupiv v neděli před svým utrpením a svou smrtí z Betfage na horu olivovou a spatřiv krásu města Jerusalema, které s této hory za ranního a dopoledního slunce svým růžovým nádechem čarokrásný pohled skýtá, se zastavil na chvilku a zaplakav nad městem tímto na místě, které dosud sluje: Christus flevit, pravil se srdcem bolem až do jeho nejhlubších útrob rozechvělým: „Kdybys bylo poznalo i ty, a to (alespoň) v tento den tvůj, co jest tobě k pokoji, — ale nyní jest to skryto před očima tvýma. Neboť přijdou na tebe dnové, ve kterých nepřátelé tvoji obklíčí tě náspem a oblehnou tě a sevrou tě se všech stran a na zem povalí tebe a dítky tvé, které jsou v tobě, a nenechají v tobě kamene

[1]) Jan 8, 31.

na kameni, poněvadž jsi nepoznalo času navštívení svého.“[1]) Každý národ má Bohem určený čas svého Božského navštívení. Nepoužije-li ho národ náš ke své věčné spáse, pak Bůh od něho vzdálí ochrannou svou ruku a vydá ho jeho nepřátelům, kteří ho až do úplného vyhubení ztrestají za všecky hříchy, kterých se proti Kristu a jeho náměstkyni, Církvi sv., dopustil. Pohlédneme-li na hranice našeho státu, jak snadno bude nepřátelům našim jej obklíčiti a sevříti a na zem povaliti a nenechati v něm kámen na kameni. Videant ergo consules!

Hlava III.

§ 1. Zakladatelem Církve sv. může býti jedině Kristus.

1. Že Kristus založil Církev, t. j. společnost náboženskou, která má v jeho díle vykupitelském až do skonání světa pokračovati, jest děj historicky tak jasný a zřejmý, že není v dějinách člověčenstva druhého děje, jenž by svou evidencí tak zářil, že takořka zraky naše oslňuje. Neboť existence Církve, již od svého počátku až na naše doby se povznáší nade všecky děje historické. Evidence její existence není jen přirozená, nýbrž zároveň také nadpřirozená. Neboť Bůh sám ověřil jak její založení, tak i její nadpřirozené určení mimořádným zasahováním do jejího života skrze zázraky a proroctví tak nezvratným způsobem, že není historického děje ani před Kristem ani po Kristu, který by svou pravdou tak jasně zářil, jako založení Církve sv. skrze Krista. Bez Krista nelze Církve mysliti. Tak jest s ním spojena a spjata.

2. Toto spojení Církve s Kristem dokazují také dějiny člověčenstva, i když pohlížíme na Církev jen jako na každý jiný děj historický. Že Církev sv. existuje, toho nepopře nikdo, kdo má zdravý rozum a logicky myslí. Každý však děj musí míti svou dostatečnou příčinu. Nezaložil-li Kristus Církev sv., pak ji musil někdo jiný založiti. Neboť odporuje rozumu a jeho nejzákladnějším logickým zákonům, aby něco samo sebou vzniklo. Tedy Církev musil někdo založiti. Nezaložil-li ji Kristus,

[1]) Luk. 19, 42.—44.

kdo jest jejím zakladatelem? Dějiny jak Zjevení Božího, tak i dějiny profánní prohlašují výlučně jen Krista za zakladatele Církve a neznají žádného jiného zakladatele jejího. Toť naprosté přesvědčení nejen Církve samé, která svůj původ a své zřízení odvozovala vždy jen od Krista, nýbrž i veškerého lidského pokolení, pokud se touto otázkou zabývalo a dosud zabývá.[1])

Tuto pravdu dokazuje nad slunce jasněji

3. a) Písmo sv.

Na úplný důkaz z Písma sv., že jen Kristus založil Církev sv., bylo by nám bezmála všechny knihy aspoň Nového zákona opsati.

1. Sám Božský Spasitel slíbil sv. Petru, že na něm vzdělá Církev svou[2]). A co slíbil, musil jako Bůh nekonečně pravdomluvný a ve svých slibech věrný také splniti. Tak učinil, když na břehu jezera tiberianského pravil k sv. Petru: „Pasiž beránky mé, pasiž ovce mé.[3])“

Stačí nám uvésti jen některé výroky jeho:

2. Že Kristus přišel na tento svět, aby založil na spásu člověčenstva království Boží; které má spojiti v sobě všecky národy, dokazují zcela jasně slova, která archanděl Gabriel pronesl k Blahosl. Panně, když jí zvěstoval, že se stane Matkou Páně. Neboť k tomuto tajemství připojil z rozkazu Božího přípověď, „že Bůh Otec dá Synu svému z Panny narozenému trůn Davida, otce jeho, a bude kralovati v domě Jakubově na věky a království jeho nebude konce.[4])

Z tohoto poselství patrno, že podle vůle Otce nebeského se stal Syn Boží člověkem hlavně za tím účelem, aby zasedl na trůn Davidův a kraloval v domě Jakubově na věky. Poněvadž trůnu Davidova již před narozením Páně skutečně nebylo, musil Ježíš Kristus na jeho místě založit jiný trůn a jiné království, v němž by kraloval na věky. A tímto královstvím mohla býti jen Církev sv., v níž dokončil a dovršil, co ve Starém zákoně trůnem Davidovým bylo toliko naznačeno a předobrazeno.

3. Že Kristus Pán založil zvláštní společnost náboženskou, rozdílnou od synagogy židovské, o tomto ději Kristově sepsali

[1]) Cf. Camillum Mazzella S. J., De Relig. et. Eccl. edit. 2. p. 352 sqq. Romae 1880.

[2]) Mat. 16, 18.

[3]) Jan 21, 15 sl.

[4]) Luk. 4, 37 sl.

ss. apoštolové, abychom tak řekli, zvláštní základní listinu, v níž líčí první počátky a další šíření této Církve Kristovy. A tato základní listina se nám ve své naprosté neporušenosti a věrohodnosti až do dneška ve Skutcích apoštolských zachovala.

4. Existenci Církve sv., samým Kristem založené, dosvědčují ss. apoštolové svými listy, zaslanými jednotlivým církvím, založeným v Palestině, Malé Asii, v Řecku a v Římě, ve kterých jim buď místněji vysvětlují různé pravdy zjevené nebo hledí napraviti a do pořádku zase uvésti jejich nábožensko-mravní život různými nepřátelskými vlivy porušený.

5. Že Církev od času Krista Pána ve světě existující a nenáhlý obrod veškerého života lidského působící nemohla býti pouhým dílem lidským, nýbrž že k jejímu založení a šíření působila také nadpřirozená příčina Božská, o tom podává nezvratný důkaz nejen její nebeská nauka a nebeský život jejích členů, nýbrž také mimořádné nadpřirozené milodary (charismata), kterými byla hlavně ve svém počátku a v prvých dobách svého trvání opatřena. Připomínáme zde jen na př. zázraků, kterými sv. Petr a Pavel, sv. Jan a ostatní apoštolové činnost svou apoštolskou doprovázeli a utvrzovali. Kdyby byla Církev dílem jen lidským, o zázračném zasahování moci Božské do života křesťanů nemohlo by býti ani řeči. O historické pravdě těchto zázraků nemůže býti ani nejmenší rozumné pochybnosti. Jako zázraky Kristovy dosvědčují všichni ss. apoštolové a své svědectví všichni bez výjimky vlastní krví potvrzují, tak i pozdější zázraky, které Bůh hlavně v éře mučednické působil na důkaz pravdy Církve sv., jsou tolika očitými, napro to věrohodnými svědky potvrzeny, že by s popřením pravdy těchto zázraků bylo popírati pravdu všech historických dějů, o jejichž skutečnosti žádný rozumný člověk nepochybuje a ani nemůže pochybovati. A přece žádný z těchto historických lidských dějů není krví nesčetných svědků potvrzen, jako pravda zázračných dějů Kristem na důkaz Božské povahy Církve jeho působených.[1])

6. A jako nikdo nedokáže, že děj, který se jednou buď v lidském životě aneb ve vnější přírodě stal, se nestal (co se stalo, nemůže se odstáti — toť přece axiom samozřejmý), tak žádný člověk na světě nedokáže, že Církev sv. nebyla Kristem založena. Naproti tomu ději, jako vůbec naproti pravdě vůbec, jest každá stvořená bytost bezmocna. A proto také všechny důkazy, kterými moderní nekřesťanská věda se snaží tento historický děj Církve sv. Kristem samým založené, vyvrátiti, jsou a zůstanou na věky bludnými a klamnými.[1])

[1]) Cf. Franz Hettinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie. 2. Teil, S. II. ff. Freiburg 1879.

§ 2. O podstatné konstituci Církve.

1. Je-li Církev původu Božského, pak musí míti podstatu své konstituce čili ústavy rovněž od Boha. Nelze mysliti, že by byl Kristus Církev založil a se nepostaral zároveň o její hlavní konstituci, na níž jako na díle Božském nesmí žádná stvořená bytost něco měniti. A tato Božská konstituce, Kristem Církvi daná obsahuje v sobě zařízení, na nichž Kristus Církev svou vzdělal.

2. Předně rozdělil svou Božskou autoritou Církev učící od Církve slyšící, a Církev učící položil za základ Církve slyšící. Toť první hlavní rys Božské konstituce Církve. Rozdíl mezi touto dvojí Církví, čili lépe řečeno, mezi touto dvojí částí jedné a téže Církve, jest práva Božského a proto musí trvati tak dlouho, jak dlouho Církev potrvá, tedy až do skonání světa. A Kristus jen Církvi učící svěřil činné pokračování ve svém díle vykupitelském a za tím účelem opatřil jen tuto Církev svou vykupitelskou mocí, jak mocí svěcení (mocí hieratickou), tak i mocí jurisdikční (mocí hierarchickou). Tuto Církev oddělil proto od Církve slyšící a dal jí svou trojí moc učitelskou, kněžskou a pastýřskou. Církev tuto založil jednak na biskupech, kněžích a jáhnech, kteří obětí novozákonnou a udílením sv. svátostí udílejí věřícím milosti posvěcující a milostí skutkových ke konání nadpřirozeně dobrých skutků nezbytně potřebných, a aby se tak dělo po veškerém světě v úplném pořádku, ustanovil v Církvi jurisdikční moc primátu a jemu po bok postavil moc episkopátu po veškerém světě rozptýleného. Tato dvojí moc hierarchie „ordinis" a „jurisdictionis" jest „jurisdivini" a proto se nedá na ní nic měniti.[2])

3. Ale poněvadž Církev jako náboženská společnost, určená Kristem pro všecky věky, musí oprávněným a naléhavým potřebám všech národů až do skonání světa činiti zadost, proto

[1]) Cf. Stan. Dunin-Borkowski S. J., Die Kirche als Stiftung Jesu. S. 22 ff. München. Jul. Müllendorff, Der Glaube an die Kirche, S. 11 ff. Regensb. 1906.

[2]) Cf. Dunin-Borkowski S. J., l. c. S. 46 ff.

podle těchto časových potřeb hleděla mezery mezi jednotlivými stupni Božské hierarchie jak jurisdikční, tak kněžské různými řády vyplniti. Tak vznikly mezi primátem římského papeže a episkopátem různé hierarchické stupně, k nimž náleží kardinalát, patriarchát, exarchát, arcibiskupství a pod episkopátem různé papežské prelatury. A k moci svěcení přistouply jako předběžné stupně podjáhenství a nižších svěcení akolytátu, lektorátu, exorcistátu a ostiariátu. Ale všecky uvedené stupně jak moci jurisdikční, tak i moci hieratické, jak vznikly jen ustanovením Církve, tak mohou zase jejím nařízením býti zrušeny.

4. Stupně moci hierarchické i hieratické, Kristem v Církvi ustanovené, náleží k podstatě Církve a proto byly obsaženy již v Církvi původní na apoštolech Kristem založené, i když se ihned nejevily v plné své moci, jako v časech pozdějších. Původní Církev se nepodobala rozžhavené kovové kouli, jak Döllinger mínil, nýbrž h o r č i č n é m u s e m e n i, ke kterému ji sám Božský Spasitel přirovnal. Jako v tomto semeni jest jako v zárodku a jádru celý organismus hořčičné zeliny podle svého specifického tvaru úplně obsažen, takže z tohoto semene nemůže vyvinouti na žádném místě půdy zemské jiná zelina, než hořčice, podobně také Církev nemohla jiného podstatného tvaru nabyti, než jaký nyní má, i kdyby byly historické poměry, ve kterých od svého založení žila, zcela různě se vytvářely, než se skutečně vytvářily. Kdyby se Církev původní, jak protestanté a podle nich také nešťastný Döllinger se domníval, podobala rozžhavené kouli, které může člověk dáti nejrozmanitější tvary, pak celá konstituce a organisace církevní jest pouhým resultátem historického vývoje a může se podle změněných poměrů také měniti. Tento bludný názor o původní Církvi byl příčinou, že Döllinger po sněmě vatikánském od Církve odpadl a jako odpadlík zemřel, ačkoliv dříve na obranu této Církve tolik věhlasných spisů vydal.

5. Co v Církvi se zakládá na právu lidském, může Církev buď změniti aneb zcela odstraniti, ale každého zřízení Božského musí právě tak hájiti, jako každé theoretické pravdy v „depositu fidei" obsažené. Co svět protestantský od Církve katolické nepřeklenou propastí dělí, jest právě nauka o Božském založení Církve a Božské její konstituci. Co Církev katolická prohlašuje svým neomylným úřadem za založení B o ž s k é, pokládá protestantismus za pouhý resultát historického vývoje, který závise na pouhé svobodné vůli lidské, mohl se docela jiným směrem

díti a Církev by měla nyní tomuto různému historickému vývoji úplně přiměřený tvar, jenž by se podstatně lišil od tvaru nynějšího.[1])

§ 3. Poměr vtělení Syna Božího k Církvi sv.

Církev byla již v Kristově vtělení v jistém smyslu i preformována. Hypostatická unie jest poslední reální příčinou nejvniternějšího a nejtěsnějšího spojení Boha s člověčenstvem, jak v Církvi jest uskutečněno.

O hypostatické unii mezi Božskou osobou a lidskou přirozeností Kristovou můžeme s t r o j í h o stanoviska uvažovati.

a) Máme-li na zřeteli B o ž s k o u p ř i r o z e n o s t K r i s t o v u, pak hypostatická unie jest pramenem nekonečných milostí, kterými Kristus jako člověk byl od Otce nebeského obdařen.

b) Přihlížíme-li k l i d s k é j e h o p ř i r o z e n o s t i, pak jest nám Kristus jako člověk ve všem mimo hřích podoben.

c) Uvažujeme-li o poměru mezi Božskou a lidskou přirozeností v Kristu, pak jest pokládati přirozenost lidskou za živý nástroj, jehož Kristus ke všem svým boholidským skutkům používá.

ad a) Bůh jako Tvůrce světa přirozeného a nadpřirozeného jest také d á r c e m v š e c h d a r ů m i l o s t i. Neboť co tvor má nebo může míti, má jedině od svého Tvůrce. Bůh však míru svých milostí každé bytosti rozdává podle větší aneb menší blízkosti, v jaké bytost tato k němu stojí Nelze však mysliti bytosti, která by blíže stála k Bohu, než Kristus jako člověk. Neboť lidská přirozenost se stala vtělením Logovým přirozeností samé Božské osoby Kristovy. A poněvadž těsnějšího spojení mezi Bohem a člověkem nelze pomysliti, proto duše Krista Pána stala se jím účastnou veškeré plnosti milostí. Hypostatické spojení samo jest pro přirozenost lidskou v Kristu nekonečnou milostí, ale zároveň také p ř í č i n o u a zdrojem všech milostí, kterými duše Kristova nade všechny naše představy a pomysly jest ozdobena, a mezi těmito milostmi stojí na prvém místě m i l o s t p o s v ě c u j í c í. Touto milostí jest duše Kristova tak prozářena a prosvícena, nadpřirozeně tak zdokonalena, povznesena a s Bohem spojena, že není a ani býti nemůže jiné bytosti, která by mohla

[1]) Dr. J. Klug (Černocký) p. 25. Jos. Brüll, Die wahre Kirche Christi. S. 2 ff. Freiburg in Br. 1903.

ještě větší míru milosti přijati a touto milostí se Bohu ještě více připodobniti, jako duše Krista Pána.

A jelikož tato plnost posvěcující milosti (mimo milost hypostatické unie) jest nejvyšším dobrem duše Kristovy a každá bytost se snaží o své dobro se sdíleti s jinými bytostmi — bonum est sui diffusivum, praví theologové —, proto duše Kristova jest milostí plna nejen sama o sobě a pro sebe, nýbrž také pro člověčenstvo. A jelikož jest Kristus jeho hlavou, proto jest plnost milosti jeho duše zároveň také „gratia capitis", která se z ní na tajůplné tělo jeho, na Církev vylévá. Tak jest Kristus bytným principem a prvotným zdrojem všech milostí, kterých se Církvi a jednotlivým jejím členům dostává. Kdyby však nebylo Církve, neměl by Kristus, Bůh a člověk, nikoho, na koho by „gratiam capitis", milost posvěcující a všechny své nebeské ctnosti přeléval. A proto již vtělení Syna Božího žádá samo sebou Církve, jakožto předmětu či terminu, jenž „gratiam capitis" v sebe přijímá. Idea a vznik Církve jest nutným následkem samého vtělení Syna Božího. Kristus jest proto nejen jako Bůh, nýbrž i jako člověk hlavou Církve sv., se kterou se sdílí nejen jako Bůh o všechny dary a milosti své Božské dobroty, nýbrž také jako člověk o všechny nadpřirozené milosti a ctnosti, kterých se jeho duši pro její hypostatickou unii s Božským Logem hned v prvém okamžiku jeho vtělení dostalo.

ad b) Dále jest na zřeteli míti sourodnost Kristovu s členy Církve pro jeho společnou přirozenost s lidským pokolením.

Vtělením se zaštípil Syn Boží v lidské pokolení, stal se jeho členem, maje s ním specificky jednu a touž přirozenost. Tak se stal s námi jednorodým a sourodným, stal se jedním z nás. My všichni jsme pokrevně s Kristem spojeni a spřátelenia Kristus jest pokrevně spřátelen s námi. Ale Kristus se stal jedním z nás netoliko jako jednoduchý člen a úd lidského pokolení, jakým jest každý z nás, nýbrž se stal hlavou veškerého pokolení lidského jako druhý, duchovní, nadpřirozený Adam. A jako v Adamovi byla veškerá lidská přirozenost jako ve svém prvém principu a prameni obsažena a z tohoto principu se pak rozplozuje a vydává ze sebe znenáhla celé lidské pokolení, tak měl Kristus jako nadpřirozená hlava člověčenstva v sobě plnost všech milostí, přerozujících a povznášejících člověčenstvo do stavu synů Božích.

A jelikož Kristus jako člověk jest s námi sourodný, náleže s námi k jednomu pokolení lidskému, jest takořka soujmenným či souznačným principem (principium quasiunivocum) nadpřirozeného života Církve sv. A poněvadž Církev sv. jako dílo Krista Pána má povahu podobnou povaze Kristově, proto obsahuje v sobě stránku Božskou a lidskou, podobně jako Kristus. Církev sv. jest takto odleskem osobní unie Božské a lidské přirozenosti Krista Pána a jest proto tajůplnou synthesí života nadpřirozeného a přirozeného, něčeho tedy, co jest Božské, a něčeho, co jest lidské. Jelikož však Církev sv. podle své stránky lidské se skládá z lidí slabých, křehkých a hříšných, proto zde na světě nikdy neobrážela, neobráží a nebude obrážeti boholidský život Krista Pána ve veškeré jeho dokonalosti. Toť ideál, k jehož výši a velebnosti má se pořád více povznášeti, jehož však nikdy nedosáhne a nevystihne. A proto život Církve měl vždy také svoje stinné stránky. Tyto stránky mohou sice tu a tam na dobu kratší neb delší zastiňovati nebeský lesk jejího boholidského života, ale nikdy ho v ní úplně nepotlačí a z ní nevyhladí. Proto i pohoršení, která někdy dávají ti, kterým Kristus svěřil pokračování svého vykupitelského úřadu, nesmí nám býti závadou a překážkou v úctě a lásce k Církvi sv. Kristově.

4. ad c) Abychom poměru mezi vtělením Syna Božího a Církví sv. ve vnitřní povaze jeho správně porozuměli, jest nám pokud možno, vystihnouti poměr lidské přirozenosti Kristovy k jeho Božské přirozenosti. O tomto poměru učí bohoslovci, že „humanitas Christi est instrumentum divinitatis". Dosah poměru mezi nástrojnou a hlavní účinkující příčinou vysvětluje sv. Tomáš v ten smysl, že nástrojná příčina není toliko mrtvým strojem beze vší vlastní činnosti, takže by jen uskutečňovala činnost hlavní účinkující příčiny, nýbrž že má svou vlastní činnost, podobně jako hlavní účinkující příčina, s tím toliko rozdílem, že tuto svou vlastní činnost nemůže nástroj sám o sobě jeviti, nýbrž že ji může uskutečniti toliko účinkující příčina, která jí používá k provedení účinu svého. Tak jest nástroj odkázán na hlavní příčinu a hlavní příčina zase na nástroj. Péro na př. potřebuje písaře, bez něho nemůže psáti, a písař potřebuje zase péra; bez péra nemůže své písařské umění jevit. Z účinu, který rozumná účinkující příčina nástrojem jeví, jest patrno, že účinkující příčina vtiskuje účinu nástroje pečeť své vlastní rozumné po-

vahy a tak jej povznáší nad jeho přirozenost do stavu vyššího a dokonalejšího, sobě samé přiměřeného. Kdyby péra nevedla rozumná příčina, péro samo i kdyby bylo nějakou fysickou příčinou do činnosti uvedeno, nenapsalo by ani jediného řádku, který by měl rozumný smysl. A podobným způsobem vysvětluje sv. Tomáš poměr mezi člověčenstvím a Božstvím Krista Pána[1]). Lidská přirozenost Krista Pána nabývá z jeho Božství, s nímž jest hypostaticky spojena, nejen důstojnosti, nýbrž i síly a působnosti, která ji vysoko povznáší nad každou sílu a působnost lidskou. A poněvadž v Kristu hlavní a nástrojní příčina, Božství a lidská přirozenost, nejsou dvě subsistující bytosti, jako přirozená účinkující příčina a její nástroj, nýbrž jsou hypostaticky v Božské osobě Kristově spojeny, proto dodává Božská osoba Kristova všem činnostem a utrpením své lidské přirozenosti důstojnosti a ceny, která nekonečně převyšuje všecku důstojnost a cenu skutků lidských.

Tak se stávají všecky lidské skutky Kristovy skutky bohoolidskými (deiviriles, jak theologové podle Dionysia Areopagity praví) a nabývají důstojnosti nekonečné. A proto také založení Církve sv. jest dílem bohoolidským, které vykonala sama Božská osoba Kristova jako hlavní účinkující příčina (causa efficiens principalis) skrze svou lidskou přirozenost jako svou nástrojnou příčinu (causa instrumentalis), ale skrze nástrojnou příčinu, která není od hlavní příčiny, od Božské osoby Kristovy, oddělena, nýbrž s ní osobně spojena. Proto jest Církev a veškero Kristem jí dané zřízení a prostředky spásy, jako primát, episkopát, svátosti atd. v pravém slova smyslu dílem bohoolidským, jež má důstojnost a cenu hlavní účinkující příčiny, samé Božské osoby Kristovy. Proto důstojnost Církve sv. převyšuje všecky naše představy a pojmy. Každé dílo Božské, patříme-li na ně toliko s přirozeného hlediska, jest již povzneseno nad náš rozum a jeho výstižné poznání. Nechápeme plně, jak Bůh může z ničeho něco učiniti, jak každé dílo své v bytu udržuje a k jeho činnostem spolupůsobí a řídí je k cíli jemu vytknutému. A přece jest každá stvořená bytost konečná a proto s naším konečným rozumem a jeho poznáním souměrná. Církev sv. jest však dílem nadpřirozeným, jež má účast v nekonečné důstojnosti

[1]) Compend. theol. cap. 212.

samé Božské osoby Kristovy, podobně jako lidská přirozenost, kterou Kristus svým vtělením povýšil k nekonečné důstojnosti své Božské osoby. A jako jest tato důstojnost pro nás aspoň v tomto pozemském životě tajemstvím, tak i Církev sv., v níž se vtělení Syna Božího mystickým způsobem stále opakuje, jest a zůstane nám až do skonání světa tajemstvím, jehož velebnost můžeme podle nárysů, jež nám Zjevení Boží o něm podává, sice tušiti, ale jeho hlubokosti, šířky a výšky nikdy nevystihneme. Ale poněvadž nám pravdu jeho sám Kristus svou Božskou autoritou zaručuje, proto jest nám v ni právě tak věřiti, jako v tajemství jeho vtělení. Za tou příčinou pojala Církev sv. své Božské založení a zřízení jako pravdu náležící k nejpodstatnějším pravdám zjeveným již do symbolu apoštolského. A poněvadž Kristus v Církvi sv. stále pokračuje ve svém díle výkupném, jímž nám projevuje svou Božskou lásku a dobrotu a své nekonečné milosrdenství, jest naší povinností, abychom k Církvi sv. s vděčným srdcem lnuli, jí nejhlubší úctu prokazovali a ji nejvroucnější láskou milovali. Podle vůle Kristovy máme v Církvi sv. a skrze Církev jeho samého jako Boha a člověka pořád více poznávati, ctíti, jej milovati a se s ním rozumem, srdcem ano celou svou bytností pořád těsněji jako živí údové jeho mystického těla spojovati. Proto můžeme směle říci: Kdo nezná a nemiluje Církve, nezná a nemiluje Ježíše Krista, Spasitele světa. Ano můžeme ještě dále jíti a tvrditi: kdo nevěří v Církev jako mystické dílo Krista Pána, ten neví, co jest vlastně člověk, jaký má býti život jeho, jaký má poslední účel. A neví-li toho jednotlivý člověk, neví toho také člověčenstvo vůbec. Pak neznáme ani pravého smyslu a významu dějin lidských.

§ 3. Poměr života Kristova k životu Církve sv.

1. Církev sv. jest co nejtěsněji sloučena s Božským Spasitelem. Proto evangelium, kterým Bůh prvým rodičům slíbil na odpuštění hříchů poslati Vykupitele, obsahuje již také slib Božský, že příští Vykupitel na dokonání svého vykupitelského díla založí Církev. A proto tak významně praví sv. Tomáš: „Ad hoc venit (Christus) in mundum, ut Ecclesiam fundaret“.[1]) Nepraví: „Ad hoc venit in mundum, ut redimeret mundum“, nýbrž: „ut Ecclesiam fundaret“.

[1]) In Matth. 16, 18.

Nejsvětější Trojice pojala do věčného úradku, kterým se rozhodla padlé člověčenstvo spasiti smrtí Syna Božího, člověkem učiněného, již také úmysl, že ovoce této jeho smrti bude člověčenstvu přivlastňovati skrze Církev. A proto také Bůh předobrazil Církev již při ukončení svého tvůrčího díla stvořením Evy. Jako Eva, matka živých, byla z boku spícího Adama vzdělána, podobně Církev, matka všech lidí, posvěcující milostí k novému nadpřirozenému životu vzkříšených, byla vytvořena z krve a vody, která se vyronila ze srdce Kristova po jeho smrti na kříži proklaného. Tuto myšlenku prohlašuje sněm Viennský za pravdu zjevenou, když praví: „Vyznáváme, ...že Slovo Božíne jen chtělo, aby bylo na kříž přibito a na něm zemřelo, nýbrž že také připustilo, aby tělo jeho ještě po vypuštění ducha bylo prokláno, a to za tím účelem, aby z krve a vody, z něho vytrysknuvší, se vytvořila jedináneposkvrněnáapanenskámatka Církev sv., nevěsta Kristova, podobně jako z boku prvého člověka, do spánku pohříženého, byla Eva vytvořena a za manželku mu dána.“[1])

2. Podle slov koncilu tohoto vyšla Církev sv. z nejsvětějšího Srdce Páně, z ústroje a symbolu nekonečného jeho lásky, kterou se za nás obětovalo a poslední krůpěj krve své ještě po smrti vycedilo. Tak jest Církev sv. takořka ztělesněným důkazem lásky Kristovy všechny naše pojmy přesahujícím.

Co Kristus praví o sobě, že jest „cesta, pravda a život,[2]) platí obdobně také o Církvi a proto mimo Církev jest jen bezcestí, vedoucí k věčné záhubě, mimo Církev není jasu ani záře blažívé pravdy, nýbrž jen temnost bludu, zaslepující rozum lidský i v otázkách, na nichž bytí i nebytí člověčenstva vůbec závisí, mimo Církev není života, nýbrž jen smrt. Proto také učí denní zkušenost, čím více nynější pokolení lidské se odvrací od Církve kat.“ — neboť jen tato Církev jest, jak později dokážeme, Církví Kristovou — tím více ztrácí víru v Krista, světa Spasitele a s touto vírou ztrácí jeho nebeskou nauku a upadá v horší bludy a neřesti, než byly ty, z nichž Kristus pohanský svět vysvobodil.

[1]) Cf. Denzinger 480.
[2]) Jan 14, 6.

3. Jakou důstojnost má Církev sv., jasně vyjádřil sv. Pavel ve své řeči, kterou měl k biskupům v Miletě shromážděným: „Mějte pozornasebe,“ tak pravil k nim, „a na všecko Stádce, ve kterém Duch Sv. ustanovil vás biskupy, abyste spravovali Církev Boží, kterési dobyl krví svou.“[1]) A podobně píše v listu svém k Efeským: „Kristus miloval Církev a vydal sebe sama za ni.“[2]) Podle těchto slov apoštolových jest Církev dílem a účinem krve Kristovy. A poněvadž důstojnost a cena krve Kristovy jest nekonečná, přechází také tajůplně na dílo touto krví vykonané. Kristus dokonal krví a smrtí svou spásu člověčenstva objektivně čili věcně, aby však této spásy se stal subjektivně každý jednotlivý člověk účastným, musí mu zásluhy smrti Kristovy býti přivlastněny. Tento úkol svěřil Kristus právě Církvi.

Tak se stala Církev sv. prostředkyní, skrze kterou nám Kristus svých milostí udílí. Ale při tom jest Církev také sama v sobě milostí. Není sice milostí vnitřní, ani posvěcující ani pomáhající čili skutkovou (gratia gratum faciens), ale jest milostí zevnitřní (gratia externa), skrze kterou nám Kristus všech milostí vnitřních udílí. K tomuto smyslu jest Církev nejpřednějším, nejdůležitějším a nejúčinnějším dílem krve a smrti Kristovy a náleží takto objektivně k výkupnému dílu Kristovu.[3])

4. Pravili jsme dříve, že lidská přirozenost Kristova, s jeho Božskou osobou hypostaticky spojená jest k jeho Božské přirozenosti v poměru „causae instrumentalis conjunctae ad causam efficientem principalem“. A jelikož obě tyto příčiny (instrumentalis et efficiens) jeví jen jednu činnost, a činnosti, jsou „actiones sunt suppositorum“, proto všecky činnosti Kristovy, lidské i Božské, působí vždy jen jeho Božská osoba. Církev sv. jest jen rozšířenou a rozvětvenou lidskou přirozeností Kristovou, skrze kterou Kristus uskutečňuje účel svého vtělení. Kristus a Církev působí v díle našeho (subjektivního) vykoupení jen jednu činnost, Kristus jako „causa efficiens principalis“, Církev jako „causa instrumentalis“. V tomto spojení obou příčin není Církev pouhé „instrumentum separatum“,

[1]) Skut. 20, 28.
[2]) 5, 25.
[3]) Cf. Bougaud l. c. str. 197 sld.

jako péro v ruce písařově, dláto v ruce sochařově, ale není také „instrumentum conjunctum", jako lidská přirozenost Kristova naproti jeho Božské osobě, nýbrž tento poměr jest jaksi střední. Neboť Církev jako nástrojná příčina, kterou Kristus nám ovoce svého díla výkupného přivlastňuje, jest sice opatřena přirozenými potencemi, jako každá jiná nástrojná příčina, avšak tyto její přirozené potence Kristus nadpřirozeně zmocňuje, zesiluje a povznáší tím, že se s ní o svůj vlastní boholidský život sdílí. A proto také Církev sv. nepůsobí díla toliko přirozeného, nýbrž dílo samého Krista. A poněvadž tento poměr mezi Kristem a Církví není ani čiře lidský ani čiře Božský, nýbrž jaksi střední, proto nazýváme jej boholidským čili mystickým. Proto Církev sama, její zřízení, její moc, její neomylnost atd., jakož i její působnost jest dílem boholidským, které přesahuje svou velebností všecky naše představy. Jako nemůžeme svým přirozeným rozumem i světlem víry osvíceným pochopiti a vystihnouti spojení Božské a lidské přirozenosti v Božské osobě Kristově, tak nám zůstane zde na zemi spojení Krista s Církví v díle našeho vykoupení nepochopitelným tajemstvím, které obsahuje ve svých útrobách tolik nebeské pravdy, že září svou náš slabý lidský rozum až oslňuje.

§ 4. Poměr života Kristova k životu Církve ještě více ozřejmí z trojího symbolu, kterým Písmo sv. tento poměr vysvětluje a to ze symbolu a) architektonického, b) svátostného a c) anthropologického.

a) Symbol architektonický. Církev jest domem, chrámem, městem Božím.

1. Tímto symbolem staví nám Písmo sv. Církev před zraky naše jako dům Boží. Každý dům jest dílem umění stavitelského. Čím jest větší, nákladnější a svému účelu jak zevnějším tvarem, tak i vnitřním zřízením přiměřenější, tím také architekt v něm větší a dokonalejší měrou jeví své umění. Celá povaha a zřízení domu závisí hlavně na účelu, jehož architekt stavbou jeho chce dosíci. Podle účelu se řídí vzor či plán, který stavitel již před stavbou domu o něm ve svém rozumu sobě nakreslil a který pak stavbou samou uskutečňuje.

2. Nejdůležitější část domu jest jeho základ. Čím jest dům vyšší a větší, tím hlubší a pevnější musí býti základ jeho. A mimo to všechny jeho zdi, stěny, příčky, schody atd. musí býti tak spojeny, aby jedna část části druhé nejen nepřekážela a svou velikostí a tíží existenci celého domu neohrožovala, nýbrž naopak aby jeho pevnost ještě utvrzovala a zvyšovala. Podle toho musí také stavivo býti každé jednotlivé části přizpůsobeno jak svou tíží tak i svou pevností. A čím důležitější jest ta neb ona část, tím také musí býti pevnější spojka, která ji s ostatními částmi slučuje. Jen tak vyhoví dům svému plánu, podle kterého byl postaven a dosáhne účelu, k němuž byl určen. K takovému domu přirovnává Církev sv. Písmo sv. jak Starého, tak i Nového zákona. Církev jest duchovní dům, zbudovaný z živých stavebních kamenů,[1]) jest veliký dům, v němž nejsou nádoby jen stříbrné, nýbrž i dřevěné a hliněné umístěny, z nichž jsou jedny ke cti, druhé k necti.[2]) Poněvadž však každý dům náleží tomu, kdo si jej svým nákladem postavil a v něm přebývá, proto se Církev sv. nazývá domem Páně. Neboť stavitelem jejím jest sám Kristus, Syn Boží, člověkem učiněný, jenž ji založil svou krví a v ní stále přebývá, jednak ve Svátosti Oltářní jako Bůh a člověk ve fysickém smyslu, jednak však také ve smyslu mystickém svou milostí v každém jednotlivém jejím členu.

3. Tento dům zbudoval Božský jeho stavitel jednak pro nás lidi, jednak také pro sebe a pro celou nerozdílnou Nejsvětější Trojici. Zbudoval jej pro nás, poněvadž chce, abychom se v něm ubytovali a v něm a skrze něj došli spásy, kterou nám zjednal svou smrtí na kříži a kterou uložil v tomto svém domě, aby nám ji tu až do skonání světa podle potřeby přivlastňoval.

Církev jest nejdokonalejší a nejkrásnější dílo umělecké, jaké Bůh v tomto světovém řádě mohl vůbec zbudovati. Tento dům má účel, nad který není účelu vyššího a vznešenějšího, a tím jest nadpřirozená spása člověčenstva a sláva Kristova a celé Nejsvětější Trojice.

4. V tomto domě Božím mají všichni lidé dostatečné místo, třeba by se svou osobní a národní povahou, svou vzdělaností, svou mocí a významem v dějinách lidského pokolení sebe více od sebe lišili a různili. V něm připraven příbytek pro kmeny a národy malé a slabé. Slabí nalézají ochranu a záštitu proti ná-

[1]) I. Petr. 2, 5.
[2]) II. Tim. 2, 20.

rodům silným a mocným a tím také pojištění a zabezpečení své národní existence. V Církvi svaté přichystán přiměřený příbytek také národům mocným, na nejvyšším stupni světové osvěty stojícím. A poněvadž křesťanství zdokonaluje a šlechtí vše, co jest v životě jednotlivých národů přirozeně dobrého a jen to, co jest v něm nízkého, nedůstojného, řekněme zkrátka, co jest v něm hříšného, tlumí, poutá a odstraňuje, proto připravil Kristus v Církvi své všem národům nejen spásu a blaho věčné, nýbrž i blaho časné. Poněvadž Kristus spojuje v tomto domě všechny národy, proto jim klade také na srdce svatou povinnost, aby se k sobě vždy a všude jako jednotlivé rodiny jeho krví vykoupené a k jednomu a témuž cíli určené chovali. Všichni národové žijí v Církvi jen jeden život, život milosti posvěcující, život jedné víry, naděje a lásky, a proto se mají pokládati jen za jednu velikou rodinu a sebe ve svém životě, jak nadpřirozeném, tak i přirozeném, všemožně podporovati. Páskou, která je v jednu rodinu spojuje, nemůže býti nízký egoismus, jenž každý jednotlivý národ jen k dosažení jeho vlastního pozemského prospěchu a blahu pudí bez ohledu na národy menší a slabší, nýbrž jest vespolná nadpřirozená láska, jest B o ž s k á c h a r i t a, která jest obrazem, leskem a září lásky samého Krista, který tak miloval svět, že se za něj na smrt vydal, aby nikdo, kdo v něho věří, doufá a jeho miluje, nezahynul, nýbrž měl život věčný.

5. Proto jest C í r k e v v nejvyšším slova smyslu d o m e m B o ž í m, v němž všichni lidé se stávají přisvojenými (adoptivními) dítkami Božími, povýšenými k samé účasti v přirozenosti Boží, která účast po vezdejší pouti má se proměniti v slávu nebeskou a se státi zdrojem nekonečné blaženosti.[1]) A poněvadž toto nadpřirozené rodinné spolužití všech lidí v milosti Boží jest nejdokonalejší, nejvroucnější a nejsrdečnější, jaké vůbec možno pomysliti, proto jest Církev sv. také jediným n a d p ř i r o z e n ý m c h r á m e m B o ž í m, ve kterém sám Kristus a s Kristem celá Nejsvětější Trojice bytuje.[2]) V tomto chrámě Božím nejsou obyvatelé jeho již cizinci a přistěhovalci, nýbrž spoluobčany svatých a domácími Božími (domestici Dei), jsouce vzděláni na základě apoštolů a proroků, jehož kamenem úhelným jest sám Ježíš Kristus.[3]) V tomto chrámě Páně, čili co totéž jest, v jeho

[1]) Cf. Ernst Commer, Die Kirche in ihrem Wesen und Wirken. I. S. 12 ff. Wien 1904.
[2]) I. Kor. 3, sl. II. Kor. 5, 16.
[3]) Efes. 2, 19.

obyvatelích, přebývá sám Duch Boží.[1]) Tak vyrůstá a vrcholí celá stavba Církve sv. ve chrámě Ducha sv. A tento chrám, ačkoliv pevně založen na Kristu a na sv. apoštolech a na sv. Petru, jejich hlavě, není ještě dostavěn. Neboť čím více lidí do Církve vstupuje, tím více příbytků pro ně v ní třeba. A proto se chrám Páně pořád více po světě rozšiřuje a bude se rozšiřovati až do skonání světa. Celé pokolení lidské má býti tímto chrámem Božím. Úkol Církve a jednotlivých jejích členů záleží v tom, aby v sobě obráželi život Kristův a tak se připodobňovali samému Bohu. Podle vůle Boží má se Církev sv. nejen rozprostírati po veškerém okrsku světa, nýbrž má zasahovati až do nebeských výšin k samému trůnu trojjediného Boha. K této výši může se zde na světě pořád více přibližovati, ale nikdy jí nedosáhne. To se stane až po posledním soudu, když bude tento chrám Boží povýšen a přesazen do slávy Boží tam na nebesích. Čím větší jest počet věřících, kteří příbytku v chrámu Páně hledají, tím více přístaveb musí se stále k němu připojovati, a tak vyrůstá z něho c e l é m ě s t o B o ž í,[2]) o němž praví sv. Matouš, že se nemůže ukrýti město na hoře ležící.[3])

Různá jména, jimiž Písmo sv. Církev sv. vyjadřuje, jak d ů m, c h r á m P á n ě, m ě s t o B o ž í, vyznačují jen různá stanoviska, z nichž jest na ni hleděti.[4])

6. Jako v každém domě a chrámě jest rozeznávati základ od budovy samé, tak i Církev má dvě stránky, které se mají k sobě podobně jako základ k ostatní budově. Základ má Církev dvojí: neviditelný a viditelný: Krista a apoštoly s hlavou sv. Petrem. Celou budovu drží Kristus, na němž jest zbudována. Toť základ nevidit lný. Kristus vštípil Církvi svůj nadpřirozený boholidský život, který stále svou všemohoucí vůli v ní udržuje, vyvíjí, k rozkvětu přivádí. A poněvadž musil Kristus Církev tak zříditi, aby byla přiměřena lidské přirozenosti z těla a duše složené, proto jí svou sílu a působnost, kterou ji v existenci drží a svůj život jí vlévá, zprostředkuje svými náměstky, kterými byli původně sv. apoštolové se sv. Petrem v čele a po jejich smrti legitimní jejich nástupci: římský papež a biskupové s ním jako s hlavou spojení.

[1]) I. Kor. 3, 16.
[2]) L. Žid. 3, 4.
[3]) Mat. 5, 14.
[4]) Wilmers, De Christi Ecclesia, p. 149. Ratisb. 1897.

7. Mimo Církev není jiné společnosti, která by ve svém lůně dovedla sjednotiti národy všech dílů světa a všech věků. Různosti jejich jazyků, stupňů vzdělanosti, způsobů života atd. jest tak veliká, že mimo Církev žádná jiná společnost nedovede jich ve svém lůně spojiti. A proto všechny státní útvary, které se na jevišti lidském objevily a většího neb menšího významu nalezly, měly vždy více méně r á z n á r o d n í. A i když ve svém lůně několik národů slučovaly, přece měly zpravidla tendenci národní a proto spíše neb později také v národní státy se rozpadly. Jediná Církev dovede jednotlivým národům všechny jejich statky, ať jsou rázu ideálního aneb hmotného, pokud na ně mají přirozeně právo, zabezpečiti a tak odstraniti z jejich života vše, co by mohlo mezi nimi spory buditi a klidné jejich spolužití činiti nemožným.

8. Jak vznešený jest křesťanský názor na život jednotlivých národů a celého člověčenstva proti nauce židovského zednářstva a volnomyšlenkářstva! Všichni národové mají se podle učení Kristova spojiti v Církvi jako v domě a chrámě Božím, v němž mají sice žíti jako různé rodiny se všemi svými přirozeně oprávněnými vlastnostmi a požadavky, ale při tom býti ve veškerém svém životě spojeni svazkem hlavně jedné víry, naděje a lásky a těmito ctnostmi mírniti všechny své výstřední národní aspirace a tak přese všechny své přirozené různosti se povznášeti k vyšší harmonické jednotě křesťanské rodiny založené na křesťanské spravedlnosti, hlavně však na k ř e s ť a n s k é l á s c e, o které zednářstvo nemá ani nejslabší potuchy. K této křesťanské lásce z konců protivné zednářské humanitě se později ještě vrátíme.

b) Svátostní symbol Církve sv. Církev jest nevěstou Kristovou.

1. Tímto symbolem, jímž především sv. Pavel se snaží vysvětliti milostiplné spojení mezi Kristem a Církví, jest s v á t o s t s t a v u m a n ž e l s k é h o. V listu k Efeským[1]) vysvětluje apoštol národů vzájemný poměr mezi mužem a ženou a p o v i n n o s t i, které z tohoto poměru pro oba manžely vznikají. Muž jest hlavou ženy své, která jest jeho tělem a proto ji má jako své tělo, tedy jako sebe sama milovati, a žena má navzájem jako tělo muže svého jemu ve všem býti poddána. Tyto povinnosti ukládají oběma manželům v e l i k é o b ě t i. A aby byli s tyto

[1]) 5, 22. sld.

oběti, povýšil Kristus manželství k důstojnosti svátosti Nového zákona a zůstavil v ní oběma manželům nepřeberný zdroj nadpřirozených milostí. Není tedy manželství pouhým přirozeným spojením muže a ženy k založení rodinného života a k plození a vychovávání dítek, nýbrž jest t a j e m s t v í m jako každá jiná novozákonná svátost, jež nejen viditelně z n a m e n á, nýbrž i neviditelně p ů s o b í milost posvěcující a zároveň poskytuje snoubencům, kteří tuto svátost přijímají, záruku všech milostí skutkových, manželům k vyplnění povinností manželských nezbytně potřebných. Ano, sv. Apoštol praví o manželství, že jest t a j e m s t v í m v e l i k ý m (čili svátostí velikou) a připojuje: „j á v š a k t o p r a v í m s o h l e d e m n a K r i s t a a n a C í r k e v". A toto veliké tajemství, za jaké manželství prohlašuje, právě v tom záleží, že Kristus z nekonečné lásky Církev krví svou nejen obmyl ze vší nečistoty její, nýbrž ji n a d p ř i r o z e n ě posvětil, okrášlil a povýšil k důstojnosti své nevěsty slávou, svatostí a bezúhonností sobě podobné. A proto mužové mají prokazovati podobnou lásku ženám svým a ženy mají býti poddány mužům podobnou poddaností, jakou jest Církev poddána nebeskému svému ženichu, Kristu.

2. Manželství nazývá sv. Pavel proto v e l i k ý m t a j e m s t v í m, ž e j e s t o b r a z e m t a j ů p l n é h o s p o j e n í K r i s t a s C í r k v í sv., jež jest jeho v z o r e m. Mezi vzorem a o b r a z e m musí však býti vždy jistá úměrnost čili proporce. Maluje-li malíř obraz nějaké osoby, hledí na plátně přiměřenými barvami znázorniti nejen její z e v n ě j š í p o d o b u, nýbrž i jejímu vnitřnímu životu v jisté míře dáti výraz. A proto lze z obrazu souditi na povahu jeho vzoru a ze vzoru zase usuzovati na jeho vnější obraz či výraz. A tak předvádí také sv. Pavel manželům ve spojení Krista a Církve božský ideál jejich manželského života a všech povinností, které v tomto ideálu jim nebeským světlem září.

3. Obraz manželství se jeví v poměru Krista k Církvi mnoným způsobem.

U Krista lze rozeznávati d v o j í z á s n u b, jeden s l i d s k o u p ř i r o z e n o s t í, druhý s C í r k v í sv. Prvý jest obsažen ve vtělení jeho, kterým se stal člověkem, přijav v jednotu své Božské osoby přirozenost lidskou a tímto přijetím ji povýšiv ke své Božské důstojnosti. S y n B o ž í jeví se tu jako ž e n i c h a jeho nevěstou jest l i d s k á p ř i r o z e n o s t z blahoslavené

Panny v Božskou jeho osobu přijatá.[1]) Neboť v hypostatické unii přísluší jak Synu Božímu tak i jeho lidské přirozenosti něco, co také ženichu a nevěstě přísluší. Kristus miluje svou přirozenost lidskou láskou, kterou také svou božskou přirozenost miluje. A přirozenost lidská jsouc sama v sobě nižší než Božská osoba Syna Božího, jest jí naprosto poddaná. Než toto spojení nelze nazývati zásnubem čisňatkem ve vlastním slova smyslu. Neboť k vlastnímu zásnubu náleží dvě různé osoby: jiná ženichova, jiná nevěstina, kdežto v Synu Božím člověkem učiněném jest jen jedna osoba, osoba Božská, v níž obě jeho přirozenosti jsou hypostaticky spojeny. Tato podmínka jest však vyplněna v tajůplném zásnubu čili sňatku mezi Kristem a Církví sv. Jiná osoba jest ženichova, jiná Církve sv. A poněvadž jen osoba ženichova má ráz fysický, osoba však nevěstina jen ráz mravní, proto také jejich manželství jest jen duchovní. Nevěsta Kristova, Církev sv. není toliko jedinou fysickou osobou, nýbrž zahrnuje a spojuje v sobě tolik osob, kolik věřících ve svou jednotu přijala. A všichni tito věřící dohromady jsou jedinou mravní osobností tajůplně spojenou s Kristem. A jak se Kristus hypostaticky spojil se svou přirozeností lidskou, podobným způsobem se tajůplně spojuje jak s každým jednotlivým členem Církve,[2]) tak i se souborem všech těchto členů, s Církví sv. Každá duše v milosti posvěcující postavená jest nevěstou Kristovou. Tím více je touto nevěstou Církev jako soubor všech duší s Kristem milostí posvěcující spojených.

Spojení Krista s Církví jest milostiplné. Je-li obraz tohoto spojení, totiž svazek manželský, jako svátost novozákonná, milostiplný, tím více milostí musí v sobě zahrnovati jeho vzor, spojení Krista s Církví sv. A proto se dostává Církvi sv. všech nadpřirozených milostí jedině z Krista. Z Krista má svůj nadpřirozený život milosti posvěcující, z něho má Božské synovství svých členů, z něho má všecky své nadpřirozené poklady a skvosty, z něho má naději na účast v jeho nebeském dědictví atd.[3])

[1]) St. Thom. In Math. i. 25 m lib. IV. Sent. D. 49 qu. 4, art. 3.

[2]) Cf. Dr. M. Grabmann, Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk f. — Cf. Bougaud, str. 206 sl.

[3]) Cf. E. Commer, l. c. 49 ff.

4. Symbol svátostní jest nejvyšším analogickým výrazem vnitřního spojení Církve s Kristem. Jako Kristus, druhý Adam, jest nejdokonalejším člověkem a proto také nedostižným ideálem pro každého člověka, tak jest církev druhou Evou a v tomto smyslu ženou κατ' ἐξοχήν, ženou vůbec. Touto druhou ženou jest však jen v poměru k tajemství vtělení Syna Božího, kterým béře účast v důstojnosti svého nejvyššího pravzoru, jímž není nikdo jiný než Blahoslavená Panna Maria, panenská Matka Boží. Maria pro zásluhy Kristovy bez poskvrny hříchu počatá a žádným osobním hříchem nedotčená, Matka Boží a při tom přece Panna, jest nejvznešenějším a nejvelebnějším ideálem ženy spojující v sobě všecky dokonalosti jak Panny tak i Matky. Ona stojí takořka mezi Kristem a Církví. Všechna boholidská důstojmost a velebnost přechází z Krista na jeho Božskou Matku měrou, jaké jest rozumná bytost stvořená vůbec schopna. V Kristu máme ideal boholidský, v Blahoslavené Panně ideál lidský, povýšený však do výše, dojaké jen Matka Páně může býti povýšena. V Blahoslavené Panně září celé Církvi ideál všech ctností. A poněvadž Matka Boží byla Kristem Pánem vykoupena plnější a výtečnější měrou, než ostatní jeho vykoupenci, jak jednotliví, tak i všichni dohromady, čili, což totéž jest, než celá Církev sv., proto dílo vykoupení se jeví v plném jasu jen v Matce Boží. Proto jest nejen ideálním typem, nýbrž i representantkou celé Církve sv. V ní má Církev sv., tato nevěsta Kristova, nejen zářný vzor vší nadpřirozené dokonalosti a krásy, nýbrž také nebeskou všeobecnou přímluvkyni ve všech svých duševních i tělesných potřebách, jakož i prostřednici všech milostí, kterých má potřebí, aby jako nevěsta Kristova víc a více se svému nebeskému ženichu připodobňovala a láskou se s ním spojovala.

5. Matka Boží, jež jest zároveň Matkou všech duší Kristem vykoupených, jest oním velikým znamením, o němž sv. Jan ve svém Zjevení praví: „že se ukázala na nebi Žena oděná sluncem a měsíc pod nohama jejíma".[1]) „Jest oděna sluncem". Slunce znamená září samého majestátu Božského. A tímto majestátem Božským byla Matka Páně již při vtělení Syna Božího takořka oblita, proniknuta a prosvícena. A tento Božský majestát se line z Matky Boží na

[1]) 12, 1.

celou Církev a všechny její členy a činí je účastnými samé přirozenosti Božské. Dále praví sv. Jan o Matce Boží, že „měsíc pod nohama jejíma". Měsíc jest svou stálou měnivostí symbolem pomíjejícího světa. Je-li svět postaven pod nohy Blahoslavené Panny, pak jest její moci podroben a podřízen. A je-li Matce Boží podřízen, pak jest podřízen také Církvi sv., kterou ona před Kristem jako její representantka zastupuje.

c) Symbol Církve sv. anthropologický. Kristus jest hlavou Církve a Církev jest mystickým tělem Kristovým.

1. Již při výkladu symbolu svátostného podotkli jsme, že podle sv. Pavla jest muž hlavou ženy, jako Kristus jest hlavou Církve.[1]) Je-li však muž hlavou ženy, jest žena jeho tělem. Podobně Církev jest tělem Kristovým. Již tímto výrokem vyslovil sv. Pavel poměr mezi Kristem a Církví symbolem anthropologickým. Ale na uvedeném místě v listu k Efeským tohoto symbolu jen se potud dotýká, pokud ho potřebuje na vysvětlení vzájemných povinností mezi manžely, hlouběji však ho nerozbírá a neodůvodňuje. Proto pokládáme za svou povinnost, o tomto symbolu obšírněji pojednati. Neboť podle našeho soudu ze žádného podobenství a ze žádného jiného symbolu vnitřní podstata Církve, její působnost, její význam a důstojnost, je-jí nadpřirozený ráz, její různost a vyvýšenost nade všecky lidské společnosti, ať mají jakoukoliv povahu, nevysvítá tou měrou jako ze symbolu anthropologického.

2. Ačkoliv Církev sv. jest tajemstvím, ano tajemstvím, které ve Zjevení Božím náleží k nejpodstatnějším a nejdůležitějším, přece ze symbolu toho září pravda jeho takovou silou a mocí, že takořka oslňuje zrak náš i světlem víry Boží osvícený. Symbol tento vrhá na Církev a její poměr ke Kristu, jejímu Božskému Zakladateli, řediteli a ochránci tolik nebeského světla, že v něm takořka mizí všecky její lidské nedostatky a křehkosti, které nezřízená žádostivost jednotlivých jejích členů i po ospravedlnění v nich trvající v ni vnáší. Nebeská její dokonalost, důstojnost a krása naplňuje srdce každého, kdo nepředpojatě o Církvi uvažuje, nebeským nadšením a zanícením pro tuto ve světě tak zneuznávanou, tupenou a hanobenou Církev Boží. Svět namnoze

[1]) Efes. 5, 23.

nezná Církve. Kdyby ji znal, pak by ji ctil a sobě jí vážil a kdyby různé předsudky jej snad zdržovaly od vstupu do ní, pak by jí aspoň netupil a vážně uvažoval o pravdě a oprávněnosti výtek a námitek, které nevědomost a nebo ještě více zloba proti ní činí.

Nauku o Církvi nakreslil sv. Pavel hlavně symbolem anthropologickým v podstatných rysech jejích. Tyto rysy hleděli po sv. Pavlu v jejich tajůplné hloubce a výši, pokud jen možno vystihnouti a Církev sv. nám ve vší její nebeské dokonalosti a kráse nakresliti největší křesťanští myslitelé, jmenovitě sv. Augustina Učitel andělský, zcela správně tuše, že jen všestranným poznáním Církev sv., jejího původu, její vnitřní povahy a působnosti může srdce naše zahořeti vroucí láskou ke Kristu samému, jenž nám svou nekonečnou dobrotu projevil nejen svým utrpením a svou smrtí na kříži, nýbrž hlavně také založením Církve sv., v níž a skrze niž svou nebeskou nauku nám stále hlásá, obětí nekrvavou a sv. svátostmi se s námi o svůj boholidský život sdílí, přiměřenými zákony nás na dráze k našemu nebeskému cíli bezpečně vede a tak ve vykupitelském díle až do skonání světa pokračuje. Theologové vysvětlujíce smysl a význam symbolu anthropologického, jímž sv. Pavel poměr Církve sv. ke Kristu vyjadřuje,[1]) praví, že Církev jest mystickým tělem Kristovým.

3. Mezi organickým tělem a rozumně zřízenou a spořádanou společností jest nejedna podoba. Jako organické tělo vzniká a se skládá z mnohých údů, které nejsou mezi sebou rovny, nýbrž se od sebe liší tvarem, významem, jakož i úkony, ke kterým jsou zřízeny, tak i každá lidská společnost skládá se z většího nebo menšího počtu členů, kteří se důstojností, úřady, právy, službami, které pro společnost vykonávají, od sebe podstatně rozeznávají. V těle organickém nejsou jednotliví údové pouhá „membra disjecta" bez ladu a skladu na sobě nakupená, nýbrž jsou souladným celkem, jehož jednotlivé části přese vši různost tak jsou mezi sebou spojeny, že se ve svých činnostech nejen neruší, nýbrž souladně spolupůsobí k dosažení jednotného účelu, k zachování jeho organického života. Vnitřní celý organismus a všechny jeho jednotlivé části v jeden harmonický celek pojící

[1]) Řím. 12, 4; I. Kor. 10, 17; 22, 11; Efes. 4, 4.

páskou jest jeho životní princip, který také duší organismu nazýváme.[1])

Podobně pojí v každé lidské společnosti všecky členy přese vši jejich různost jak jejich vnitřní povahy, tak i funkce v jeden celek jejich společný účel, jemuž celé vnitřní zřízení společnosti, vzájemné vztahy údů, jejich vespolná činnost musí býti harmonicky přizpůsobena. A proto musí míti každá společnost svou zvláštní správu či vládu. Každá lidská společnost zahrnuje v sobě jistý počet členů, které můžeme nazvati její částí materiální a vládu representovanou v představených, ve kterých se jeví část formální společnosti.

4. Církev má do svého lůna pojati všecko člověčenstvo se všemi jeho přerůznými národy a kmeny a je vésti k nadpřirozenému cíli, k slávě Boží a k jeho vlastní spáse. Proto musí býti její vnitřní zřízení a život tomuto nadpřirozenému účelu přizpůsoben.

5. Sv. Tomáš praví o poměru Krista k Církvi: „Christus totus secundum utramque naturam simul est caput totius Ecclesiae (Kristus celý podle obojí přirozenosti zároveň jest hlavou celé Církve)".[2]) Rozeberme a vysvětleme tuto větu.

a) Podle sv. Tomáše jest „Christus totus" hlavou Církve. Není tedy hlavou Církve ani toliko jako Bůh, ani toliko jako člověk, nýbrž „totus", to je jako Bohočlověk. (Secundum utramque naturam). b) A podle obojí přirozenosti jest hlavou Církve „simul" (zároveň). Můžeme sice říci, že jest hlavou Církve jako Bůh aneb jako člověk, ale nikoliv ve smyslu reduplikativním, nýbrž jen ve smyslu specifikativním, není jí toliko jako Bůh, ani toliko jako člověk, nýbrž zároveň jako Bůh a člověk čili jako Bohočlověk, poněvadž Kristus jako Bůh jest zároveň také člověkem a jako člověk jest zároveň také Bohem. c) Spojka: „est" ve výroku sv. Tomáše znamená, že Kristus jest stále hlavou Církve a proto jí byl v minulosti, jest jí v přítomnosti a bude jí v budoucnosti. Od založení Církve nemůžeme si Krista jinak pomysliti, než jako hlavu Církve. d) Kristus jest konečně podle uvedených slov sv. Tomáše hlavou „totius Ecclesiae" (celé Církve).

[1]) E. Commer, l. c. S. 29 ff.
[2]) De Verit. qu 29. art 4 in coop.

6. Církev, jak jsme již dříve pravili, má různé významy. Praví-li sv. Tomáš, že jest hlavou celé Církve, jest Církvi rozuměti v nejširším jejím smyslu, ve kterém k ní náleží všecky rozumné bytosti jak na tomto, tak i na onom světě, tedy nejen lidé, nýbrž i andělé, ano i nerozumné tvorstvo. V tomto smyslu praví sv. apoštol Pavel ve svém listu k Efeským, že Bůh podle svého věčného úradku ustanovil, aby všecko pod jednou hlavou opět spojil v Kristu, co jest na nebi i co jest na zemi.[1]) Toto spojení všeho tvorstva pod Kristem jako jeho středem a hlavou stalo se zásadně již v ráji, když Bůh padlému člověčenstvu slíbil Vykupitele, který mu měl zase zjednati odpuštění hříchu a nadpřirozený život milosti posvěcující. Skutečné své spojení s tvorstvem zahájil Kristus svým vtělením, kterým přijal v jednotu své Božské osoby lidskou přirozenost jako representantku nejen lidského pokolení, nýbrž všeho tvorstva. A ve spojení s člověčenstvem pokračuje Kristus v Církvi a dovrší je vzkříšením, kdy bude zlomena všecka moc ďábelská na tvorstvo a nastane, úplný soulad mezi lidmi a anděly a tvorstvem nerozumným v Kristu jakožto nejvyšší hlavě jejich. Ačkoliv jest Kristus hlavou všeho tvorstva, přece ve smyslu užším a vlastním jest hlavou především lidského pokolení, čili Církve zde na zemi čili Církve bojující a Církve vítězné v nebi a trpící v očistci. Neboť všem těmto třem Církvím vlévá Kristus svůj boholidský život milosti posvěcující podle míry, která jim podle věčného úradku Božího a podle jejich spolupůsobení náleží.[2])

§ 5. Vlastnosti Kristovy v jeho poměru k Církvi.

1. Kristu jako hlavě Církve náleží mnohé dokonalosti a přednosti, kterými nad Církví vyniká. A tyto přednosti jsou hlavně tři: α) hlava vládne tělu, β) hlava se sdílí s tělem o svou životodárnou sílu a γ) hlava dodává tělu jednoty a je hlavní příčinou, že tvoří s tělem jednotný organický živý celek.

ad α) Kristus vládne nad Církví. Bůh Otec odevzdal Kristu, sedícímu na jeho pravici, veškero panství a veškeru

[1]) 1, 16.
[2]) Cf. Dr. Martin Grabmann, Lehre des hl. Thomas von Aqu. von der Kirche als Gotteswerk S. 211 ff. Regensb. 1903.

moc a vládu nad všemi bytostmi, stvořenými na nebi, na zemi a v podsvětí. „Bůh povýšil ho," praví sv. Pavel, „a dal mu jméno, kteréž jest nad všechno jméno, aby ve jménu Ježíšově pokleklo veškeré pokolení nebešťanů i pozemšťanů i těch, kteří jsou v podsvětí, a aby každý jazyk vyznal, že Pánem jest Ježíš Kristus ke slávě Boha Otce."[1])

2. O této prvé přednosti, kterou má Kristus nad Církví, výslovně praví sv. Augustin: „Duše, která celé tělo oduševňuje a oživuje, má sídlo všech svých smyslů: zraku, sluchu, čichu, chuti a hmatu v hlavě, kterážto v ostatních údech těla svého jen hmat pociťuje. Proto stojí hlavě k službám všechny smyslové mohutnosti. Ona jest povýšena nade všecky. Hlava řídí všecky tyto mohutnosti a proto zastupuje v lidském těle takořka duši... A podobně člověk Ježíš Kristus jsa s celou Církví spojen jako hlava s tělem, jest prostředníkem mezi Bohem a lidským pokolením.[2])

ad β) Hlava se sdílí s tělem o svou životodárnou sílu.

Všechen život je takořka soustředěn v hlavě jako ve svém prameni a odtud vytryskuje a se rozlévá po všech údech těla a uschopňuje je k jejich zvláštním činnostem, které jim tělesné ústrojí ve svém zájmu ukládá. Podobným způsobem jest v Kristu všechen nadpřirozený život milosti posvěcující v míře nekonečné obsažen a z Krista jako z pramene se proudí a oživuje a k bohumilému životu nabádá a povzbuzuje celé tělo Církve a každý jednotlivý úd její. Kristus jest takto „principium essendi et agendi" Církve sv. Proto praví sv. Jan: „Z plnosti jeho my všickni jsme obdrželi, a to milost jednu za druhou"[3]) Kristus jest nekonečným mořem života, my v tomto moři takořka žijeme, se hýbáme a jsme. Náš nadpřirozený život jest život Kristův, který se s námi toliko sdílí, takže my nežijeme životem svým, nýbrž jen životem Kristovým. Tento nadpřirozený vliv Kristova života na život náš Kristus sám vysvětluje podobenstvím o vinném kmeni, ratolestech a ovoci. Jako z vinného kmene se roní životní míza, která se vlévá do ratolestí, tyto oživuje, listím odívá a hrozny obtěžkává, tak se z Krista proudí milost posvěcující, oživuje všechny údy Církve a opatřuje je potencemi nadpřirozenými, kterými pak konají spasitelné skutky, dopomáhající k životu věčnému. A jako hrozny, ačkoliv je neprostředně ze sebe vydávají ratolesti, přece mají konečně svou účinkující příčinu v míze z vinného kmene se ronící, podobně i dobré skutky živých údů Církve sv. jsou účinkem a plodem milosti posvěcující, která z Krista, jako ze svého původního pramene prýští, všechny údy Církve s ním vniterně spojuje a jejich nadpřirozený život, jevící se v dobrých skutcích, podmiňuje. V tomto smyslu jsou všechny spasitelné skutky věřících skutky samého Krista, který je však pokládá a věřícím odměňuje, jako by byly výhradně jen skutky jejich.[1])

2. O poměru mezi Kristem jako hlavou Církve a věřícími, jako jeho tělem, praví sv Pavel: „A všecko podal (Bůh Otec) pod nohy jeho, jeho pak dal za hlavu nade všecko Církvi, která jest tělem jeho, plností toho, jenž všecko ve všem naplňuje."[2]) Sv. Pavel nenazývá zde Církev jen tělem, nýbrž i plností Kristovou, takže by Kristus bez Církve nebyl plný a celý. Smysl těchto slov Pavlových duchaplně vysvětluje Anděl školy, když praví: „Na otázku, proč v přirozeném (organickém) těle jest tolik údů, jako ruce, nohy, ústa atd., jest odpověděti, že jest tak proto, aby sloužily různým činnostem duše, která jest jejich příčinou a principem, a ve které jsou jako ve své potenci obsaženy. Neboť tělo by bylo činěno pro duši a ne duše pro tělo. A proto jest přirozeně tělo plností čili doplňkem duše. A podobný poměr jest mezi Církví a Kristem."[3]) Poněvadž Církev byla založena jen pro Krista, sluje jeho plností, t. j. vše, co jest virtuálně obsaženo v Kristu, v Církvi se uskutečňuje a vyplňuje. Neboť nadpřirozený

[1]) Fil. 2, 9.—11.
[2]) De agon. Christ. cap. 20.
[3]) 1, 16.

[1]) Jan 15, 1. sld.
[2]) Efes. 1. 23.
[3]) In lib. IV. Sant. dist. 44 qu 1. art. 2.

život milosti Boží, všecky nadpřirozené ctnosti, všechny milodary, vůbec vše, co nadpřirozený život údů Církve podmiňuje, připravuje, sílí, zmocňuje a k jeho nejvyššímu rozkvětu a vrcholu přivádí, vše jest v Kristu, jako v hlavě nekonečnou měrou obsaženo. V tomto smyslu praví sv. Apoštol na místě uvedeném, že Kristus všecko ve všem naplňuje. Tak miluje v tomto smyslu každý jednotlivý věřící Boha a bližního svého jen láskou Kristovou, stává se spravedlivým jen spravedlností Kristovou, svatým jen svatostí Kristovou, moudrým a pokorným jen moudrostí a pokorou Kristovou atd. Církev tedy sluje plností (πλήρωμα) Kristovou.

3. Jak patrno, jest Kristus hlavou dvojího těla: těla vtělením přijatého z Marie Panny. Toto tělo k nekonečné dokonalosti v jeho Božské osobě povýšené nemůže se již dále zdokonalovati. Druhé jeho tělo, Církev sv., má se od svého založení až do skonání světa stále více po okršku světa šířiti, všechny jednotlivé národy ve své lůno přijímati, život jejich boholidskému životu Kristovu pořád více přizpůsobovati a tak se tále doplňovati a zdokonalovati. A v tomto smyslu se Kristus doplňováním těla svého stále sám doplňuje.

ad γ) Hlava dodává tělu jednoty a jest hlavní příčinou, že tvoří tělem jednotný, organický živý celek.

4. Kristus a Církev jsou mezi sebou těsně spojeni, že takořka splývají v jednu jedinou bytost, Církev sluje Kristem a Kristus Církví, Kristus a Církev jsou takořka jedinou mystickou osobou; Kristus se transformuje v Církev, Církev zase naopak se přetvořuje v Krista. Pravíme, že Kristus a Církev jest jedinou mystickou osobou, čímž ji líšíme od osoby fysické a od osoby tolikomravní. Vlastní a fysickou osobou jest jak Kristus, tak i každý jednotlivý úd Církve o sobě a pro sebe. Tedy Kristus a Církev není jedinou fysickou osobou. V tomto smyslu jest fysickou osobou jen osoba Kristova, hypostaticky v sobě spojující jak přirozenost božskou tak i lidskou. Ale jednota osoby Krista a Církve není toliko jednotným organismem mravním, jakým jest na př. každá společnost privátní i veřejná. Jednota mravní záleží jen v jednotě účelu, stanov, resp. zákonů, kterými se jisté množství členů k dosažení jistého dobra v účelu obsaženého spojují. V této jednotě nevychází z představeného, který stojí společnosti v čele, žádná vnitřní moc a síla, která by ho s členy spolku reálně spojovala.[1])

5. Spojení Krista s Církví jest sice mravní, neboť Církev má jeden společný cíl, slávu Boží a věčnou spásu svých údů, a k tomuto cíli jest Kristem řízena jeho naukou a zákony. Ale poněvadž toto spojení mezi Kristem a Církví není toliko zevnější jako ve všech lidských společnostech, nýbrž jest také vnitřní, záležející ve vnitřním vlivu milosti posvěcující a milostí skutkových, kterými Kristus na jednotlivé údy Církve sv., není toliko mravní, nýbrž jaksi střední, stojící mezi jednotou fysickou a mravní, kterou bohoslovci nazývají duchovní či mystickou (tajůplnou) a proto také Církev samu nazývají mystickým tělem Kristovým. Slovo: mystický (tajůplný) má obsah jen negativní, znamenajíc to, co jest nás tajno, nám neznámo, skryto a halí pro nás ve svém pojmu taje. A proto také pojem: mystické tělo Krista Pána, kterým jest Církev svatá, praví toliko, že vnitřní bytnost Církve, její činnost, její pravý a vlastní poměr ke Kristu jest pro nás tajemstvím. Účiny křtu sv., kterým jak jednotlivec, tak i celá Církev v Krista jako ve svou hlavu se zaštěpují, jsou a zůstanou zde na světě pro náš rozum i vírou sv. osvícený vždy tajemstvím. A jak sv. Církev tajemstvím vzniká, tak také tajemstvím se živí, roste a se šíří. Kdo může vniknouti do tajemství účinů ostatních svátostí, kterými Kristus Církev svou na její vezdejší pouti stále doprovází a o všechny její duševní potřeby nadpřirozenými milostmi se stará? A nade všecky svátosti vyniká Svátost Oltářní, toto tajemství všech tajemství, ve kterém sám Kristus v Církvi stále nejen fysicky přebývá, nýbrž všem jeho údům za pokrm se dává? Ať tedy na Církev pohlédneme se kterékoliv stránky, vždy její nebeskou dokonalost a krásu halí zraku našemu tajůplný závoj, který sice nám nepřekáží tušiti a přibližně cítiti její nebeskou povahu, ale nedovoluje tuto povahu až k jejím základům prohlédnouti a vystihnouti. A to ani jinak býti nemůže. Jako osoba Kristova, v níž jest spojena Božská i lidská přirozenost, jest pro nás hlubokým tajemstvím, a jako jest týmž tajemstvím jeho dílo výkupné, které ač lidskou přirozeností vykonané, má nekonečnou cenu, tak i Církev, v níž Kristus svým životem stále žije, svou nebeskou nauku

[1]) Cf. Emil Lingens S. J., Die innere Schönheit der Kirche. 2. Aufl. S. 109 ff. Freiburg im Br. 1902.

neomylně hlásá a svou milostí ji posvěcuje, jest a zůstane pro nás aspoň v tomto vezdejším životě podobným tajemstvím, jakým jest sám Syn Boží, člověkem učiněný. Nazývají-li však bohosloucí Církev sv. mystickým tělem Kristovým, chtějí slovem tím hlavně vyjádřiti, že Církev sv. a vše, co s ní souvisí, jest nejdokonalejším dílem Kristovy dobroty, moudrosti atd., obzvláště však dílem jeho svrchované lásky. A touto láskou povyšuje a povznáší Kristus jak vnitřní přirozenost, tak i všechny činnosti Církve sv. do nadpřirozeného, stavu, do stavu synů Božích, které ve všem sobě připodobňuje, ano rovnými sobě činí a toliko v tom se od nich liší, že co mu náleží přirozeným právem, mají údové jeho těla z jeho milosti. Proto také Písmo sv. nenazývá Církve sv. toliko tělem Kristovým, nýbrž připisuje jí v jistém smyslu Božské vlastnosti, jako jest neomylnost, všemohoucí, vše obnovující mravní síla, nepřemožitelnost se strany bran pekelných. Ale Kristus připisuje zase sobě, co vlastně náleží Církvi a jejím údům. Když se zjevil Šavlovi na cestě do Damašku, tu pravil k němu: „Šavle, Šavle, proč mě pronásleduješ?" A na otázku Pavlovu: „Kdo jsi, Pane?" odpověděl: „Já jsem Ježíš, jehož ty pronásleduješ."[1] Šavel nepronásledoval přímo Krista, nýbrž jeho vyznavače, tedy Církev jeho, a přece pravil Kristus k němu: „Proč mě pronásleduješ?" Všechnu zášť a zlobu, kterou Šavel stíhal křesťany, prohlásil Kristus za zášť a zlobu, namířenou proti své vlastní osobě, ačkoliv sám, sedě na pravici Boha Otce ve slávě nebeské, nemohl žádnému pronásledování býti podroben. Ano sv. Pavel zaměňuje výslovně ve svém listě ke Korinťanům Církev a její údy s Kristem samým: „Jako tělo jest jedno," tak píše, „a přece má mnoho údů, všecky pak údy těla ač jich jest mnoho, jsou jen jedním tělem, tak i Kristus."[2]

Každý, kdo čte předvětí tohoto výroku, zajisté očekává, že dovětí bude zníti: tak i Církev. Sv. Pavel však na místo Církve klade Krista, čímž zcela jasně Církev s Kristem zaměňuje.

A proto zcela správně učí sv. Augustin, že nikdo nemá správného pojmu o Kristu bez jeho duchovního těla, jímž jest

[1]) Skut. 9, 4 sl.

[2]) I. Kor. 12, 12. Cf. Wilmers, l. c. p. 86. Cf. Theoph. Spácil S. J., Christus caput corporis mystici Ecclesiae, p. 7 sqq. Romae 1921.

Církev sv. Tak překrásně praví: „Kristus se skládá takořka ze dvou částí, z hlavy a těla, ze ženicha a nevěsty... Jsou-li v něm dva v jednom těle, proč by nemluvili v něm také dva jedním hlasem. Kdykoliv mluví Kristus, mluví v něm také sv. Církev a v Církvi mluví Kristus. Tělo jest v hlavě a hlava jest v těle." A nyní cituje svrchu uvedený výrok sv. Pavla z I. listu ke Korinťanům 12, 12 a dokládá: „Maje řeč o údech Kristových, t. j. o věřících, nepraví: tak i údy Kristovy, nýbrž vše, co o údech, praví, nazývá Kristem."[1]

6. Jak v Písmě sv., tak i v Božské Tradici jest nad slunce jasněji vyjádřena pravda, že nelze Krista odlučovati od Církve a Církev od Krista. Božský majestát Kristův a všecky jeho bohoslidské vlastnosti a ctnosti přecházejí s něho na Církev. Proto Církev od svého založení Kristem připisovala si jeho Božskou autoritu. Touto jeho Božskou autoritou hlásala vždy člověčenstvu Kristovu nauku, touže autoritou všecky opačné bludy neodvolatelně zavrhovala a tvrdošíjné bludaře ze svého středu vylučovala, touže autoritou na místě samého Krista konala nekrvavou oběť novozákonnou, přisluhovala svátostmi věřícím a vedla je na cestě k jejich věčnému cíli. Kristus se stále v Církvi rodí, s ní trpí, s ní umírá, ale také jednou s ní a v ní vstane z mrtvých a vstoupí na nebesa a bude s ní a v ní požívati věčné blaženosti nebeské. Podle symbolu anthropologického jest Kristus a Církev jedním toliko duchovním organismem, ano poněvadž hlava representuje tělo a tělem jeví svůj život, lze v tomto smyslu zcela správně tvrditi, že Kristus jest Církví a Církev Kristem. Život Kristův jest životem Církve a naopak. Tak jest Kristus osou, kolem níž se veškera Církev a s Církví veškeren svět otáčí. Podle domněnky mnohých astronomů krouží všechny milliardy nebeských těles v nekonečném světovém prostoru kolem jediného centrálního tělesa. Co však ve fysickém světě jest pouhou domněnkou, jest ve světě duchovním skutečností. Kristus jest centrem, z něhož vše vychází, v němž vše, co jest, žije, a k němuž se zase vrací. Kristus jest počátek a konec, Alfa a Omega, nejen všeho, co skutečně jest, nýbrž i všeho, co býti může.

[1]) Enerr 2 in ps. 30 n. 4; srv. také Theoph. Spácil l, c. p. 15 sqq., kde uvádí mnohé doklady ze ss. Otců.

§ 6. Coelestis urbs Jerusalem.

1. Symbol svůj architektonický a svátostný Církev sv. převelebně vyjadřuje hymnem: „Coelestis urbs Jerusalem", který pěje na slavnost posvěcení chrámů. Církev vidí v každém hmotném chrámu obraz nebeského chrámu, jímž jest Církev vítězná, požívající v neprostředním patření na Boha nekonečné blaženosti. A poněvadž Církev bojující zde na zemi obsahuje v sobě jako v jádru a zárodku veškeru slávu a blaženost Církve nebeské, proto můžeme z nádhery, slávy a velebnosti Církve vítězné souditi na důstojnost a velebnost Církve bojující, jako soudíme z krásy a nádhery květu na cenu samého semene. Církev sv. v tomto hymnu nadšeně líčí nebeský Jerusalem, jak jej sv. Jan viděl ve svém, nadpřirozeném vytržení a jak jej popisuje v hlavě 21. své Apokalypse. V tomto vidění předvedl Bůh duchovému jeho zraku nad jeho přirozenou schopnost do samých výšin nebeských povýšenému Církev nebeskou jako nebeskou nevěstu Syna svého a jako nebeské město se vší nekonečnou krásou a nádherou jeho. Nejvyšším králem nebeského Jerusalema jest sám Syn Boží, jenž jako Beránek Boží za naše hříchy se obětoval a tím si zasloužil nejvyšší vlády nad tímto nebeským městem.

2. Nebude snad od místa, zmíněný hymnus vysvětliti a ukázati, že nebeské vlastnosti, kterými Jerusalem ve slávě věčné září, do jisté míry již v Církvi pozemské se jeví.

Hymnus „Coelestis urbs Jerusalem", jenž pochází z XI. nebo XII. století, dochoval se nám ve dvojím znění. Zde budeme přihlížeti jen k textu, jak jej přijala Církev do svého Officia a jak jej pěje v „Nešporách" a „Chválách" na slavnost posvěcení chrámů.

V tomto výkladu uvedeme vedle latinského textu překlad Dra Tom. Hudce, professora theologie na olomoucké fakultě. Hymnus má devět slok a každá sloka má šest stichů.

1. sloka zní:

Text latinský:	*Překlad prof. Dra Tom. Hudce*
3. Coelestis urbs Jerusalem,	Jerusaleme nebeský,
Beata pacis visio[1])	blažené míru vidění,
quae celsa de viventibus[2])	jenž vzhůru z živých kamenů
Saxis ad astra tolleris	až ke hvězdám se vypínáš,
Sponsaeque ritu cingeris[3])	jak nevěsta jsi opásán.
Mille angelorum millibus.	tisíci tisíc andělů.

Hymnus nazývá nebeský Jerusalem, Církev vítěznou, městem míru. Neb nebeský Jerusalem vylučuje všechny spory a hádky, všechna nepřátelství svých příslušníků. Kde není míru a pokoje, tam není spokojenosti a blaženosti. A proto nazývá Církev nebeský Jerusalem blaženým viděním míru. Viděti znamená v Písmě sv. často tolik, jako požívati a mír jest tolik, jako veliká blaženost. A tomuto míru můžeme rozuměti ve smyslu objektivním a subjektivním. V prvém smyslu jest mírem Bůh sám, na něhož oslavenci neprostředně patří. Vždyť v Božské podstatě jsou všechny nekonečné dokonalosti v naprosté jednotě soustředěny. A poněvadž v Bohu jsou jednou a touže věcí i dokonalosti, které, jak by se na prvý pohled zdálo, se vespolně vylučují, jako spravedlnost a milosrdenství, jednoduchost a nesmírnost atd., proto není v Bohu žádných nesjednocených protiv a protikladů a v tomto smyslu jest Bůh svou podstatou naprostým mírem. Mír tento ještě jasněji září v jeho trinitárním životě. V tomto smyslu jest Bůh objektivním mírem a vzorem a zdrojem každého míru bytostí stvořených.

Jest obecnou naukou sv. Otců a theologů, že láska, kterou hárají blažení duchové k Bohu, k svrchovanému cíli své nebeské blaženosti, takovou mocí a silou je uchvacuje, že nemohou Boha nepoznávati a nemilovati jako předmět, jenž již sám sobě jest nekonečné lásky hoden. A proto všechny jejich duchové mohutnosti jsou hlavně k lásce Boží naladěny. Tím vzniká v jejich duchovém životě úplná harmonie a tím také mezi nimi naprostý pokoj a mír. A poněvadž z lásky k Bohu plyne již láska k bližnímu, proto všichni oslavenci milují se nejen vespolek, nýbrž

[1]) „Jerusalem" se etymologicky, ovšem méně správně vykládá „vidění míru".

[2]) Sv. Petr ve svém 1. listu (2, 5) přirovnává Církev k budově vystavené ze živých kamenů, t. j. věřících.

[3]) Sv. Jan ve svém Zjevení (21, 16) nazývá nebeský Jerusalem snoubenkou Beránkovou.

milují i n á s, kteří ještě zde na světě o jejich nebeský mír bojujeme. A v tom záleží jejich s u b j e k t i v n í m í r, kterého v nebeském království požívají.

V následujících verších líčí Církev sv. v tomto hymnu povahu obyvatelů nebeského Jerusalému, přirovnávajíc je podle nauky sv. Petra[1]) k živým kamenům, kteří na základě Kristově, jako na nejhlubším duchovním kameni jsou založeni, majíce se vzdělávati v dům duchovní, čili, jak praví sv. Pavel,[2]) v c h r á m B o ž í, v němž Duch svatý přebývá. A stavba tohoto duchovního domu započíná již zde na světě, neboť každý člen Církve svaté má býti živým kamenem, určeným k této stavbě a má jí sloužiti k jejímu zdokonalení a dovršení v království nebeském, ve kterém její výška, jak praví hymnus, sahá až k hvězdám nebeským. Těmi hvězdami není rozuměti hvězdy hmotné v nekonečném prostoru nebeském kroužící, nýbrž nejvyšší kůry andělské, v jejichž vyšších i nižších hierarchiích mají oslavenci zaujati místa, která pádem pyšných andělů byla uprázdněna.

Na to představuje nám hymnus Církev sv. jako n e v ě s t u (Kristovu), která podle způsobu svatebního jest obklopena nesčetnými anděly jako svými družbami.

Církev sv. ve vlastním smyslu se skládá toliko z lidí Kristovou krví vykoupených a nikoliv také z andělů, kteří k počtu vykoupenců Kristových nenáleží. Ale poněvadž Kristus jest duchovní hlavou také andělů, proto jsou tito, jak překrásně hymnus praví, takořka čestným doprovodem nebeské nevěsty jeho. Církev sv. září krásou Kristovou, andělé Boží jsou její korunou.[3])

2. sloka:

4. O sorte nupta prospera,	O, snoubenko ty přešťastná,
Dotata Patris gloria,	zdobí tě sláva Otcova,
Respersa sponsi gratia,	a milost Syna-snoubence:
Regina formosissima,	Královno nejpůvabnější
Christo iugata Principi,	po boku Krista Knížete
Coeli corusca civitas.	zářivá obci nebeská!

V této sloce pokračuje hymnus v líčení krásy a velebnosti nevěsty Kristovy.

[1]) I. Petr 2, 5.
[2]) I. Kor. 3, 16.
[3]) Cf. Em. Bougaud, Církev. Podle 7. vyd. přeložil Ant. Melka, str. 26. Praha 1923.

Církev si sama nezasloužila svého zásnubu s Kristem. Toho se jí dostalo toliko zvláštní milostí Boží. Bůh Otec Církev sv. přioděl nekonečnou slávou, které jí její Božský ženich svou krví zasloužil. Touto krví je Církev sv. jak ve svém celku, tak i v jednotlivých svých členech celá skropena. Nekonečné zásluhy krve Kristovy ji jak z e v n ě celou oblévají, tak ji také u v n i t ř pronikají. Neboť slávou, kterou Kristus sobě jako člověku získal svým utrpením a svou smrtí na kříži, stkví se také jeho nebeská nevěsta a to p r á v e m z á s n u b u a s ň a t k u, který Kristus s Církví uzavřel. Neboť tímto právem se sdílí choť s chotí svou nejen o své společenské postavení, nýbrž i o všecky statky své. Tak také přechází všecka sláva Božského ženicha na jeho nevěstu, Církev sv. A poněvadž Kristus jako člověk si zjednal svou smrtí nejvyšší vládu a panství nad veškerým tvorstvem, proto Církev sv. se sdílí s Kristem Králem jako přemocná a převelebná Královna a všecko jeho panství a vladařství. Neboť choť Krista Krále nemůže býti leč Královna mocí, panstvím, důstojností a velebností jemu podobná.

3. sloka:

5. Hic margaritis emicant,[1])	Tu brány svítí perlami
Patentque cunctis ostia:	a všem se otevírají,
Virtute namque praevia	neb cestou ctnosti smrtelný
Mortalis illuc ducitur,	tam člověk bývá přiveden,
Amore Christi percitus	když boží láskou ke Kristu
Tormenta quisquis sustinet.	a snáší muky pro něho.

V městě líčí nám Církev sv. na prvém místě jeho b r á n y, kterými každý, kdo chce do něho vejíti, musí vcházeti. Brány města Božího jsou překrásně a přeskvostně nejdražšími a nejskvostnějšími perlami vyzdobeny. Těmito perlami jsou bohoslovné a mravní ctnosti a dary Ducha Sv., kterými musí každý člověk, jenž chce vejíti v nebeský Jerusalem, jeho brány okrášliti.

Než těchto perel jest nabyti jen s e b e z á p o r e m, jen o b ě t m i, jen s t r a s t m i. Vezdejší život každého člena Církve musí se podobati životu samého Krista, jenž ke každému praví: „C h c e - l i k d o z a m n o u p ř i j í t i, z a p ř i s e b e s á m a v e z m i k ř í ž s v ů j k a ž d o d e n n ě a n á s l e d u j

[1]) Podle zjevení sv. Jana (21, 21) je dvanáct bran nebeského Jerusalema zhotoveno z dvanácti perel.

mne."[1]) A jako Kristus vešel jen utrpením a smrtí do slávy věčné, tak musí každý člověk, jenž chce býti účasten jeho slávy, rovněž se stále zapírati a každodenně svůj kříž, který mu život přiděluje, na sebe bráti a Krista následovati. Toť ona královská cesta, jíž jest každému nastoupiti a kráčeti, kdo chce za Kristem do slávy jeho vejíti a se s ním o jeho královskou moc sdíleti.

Ke spáse věčné vede jen cesta kříže. Není snad člověka na světě, jemuž by život nevložil na bedra nějakého kříže. Toť los člověka zaviněný hříchem našich prvorodičů, naproti němuž jest člověk bezmocný. Kříž svůj musí každý nésti, ať chce nebo nechce. Záleží jen na tom, v jakém duchu tento kříž nese, zdali jej nese za Kristem, z lásky k Bohu a bližním, v pokoře a trpělivosti, aneb zdali jen s odporem a vzdorem proti Kristu ať vědomě nebo nevědomě. Do nebeského Jerusalema vejdou jen ti, kdo milostí Kristovou proměnili všecky své skutky v drahocenné perly a těmito perlami vyzdobili bránu jeho.

4. sloka:

6. Scalpri salubris ictibus	Kameny, které vyhladil
Et tunsione plurima,	tes dláta, úder kladiva
fabri polita malleo	pod rukou mistra pilného
Hanc saxa molem construunt,	pojí se v stavbu obřími
Aptisque iuncta nexibus	a ladně spolu sloučeny
Locantur in fastigio.	až k vrcholu se zvedají.

V této sloce hymnus líčí nám, jakého staviva jest ke stavbě nebeského Jerusalema potřebí a jakým způsobem musí býti toto stavivo napřed zpracováno a upraveno, než jest ho možno použiti ke zbudování jednotlivých domů, z nichž se město skládá.

Ke stavbě chrámu jest potřebí kamení, které však samo v sobě ještě se k tomuto účelu nehodí. Napřed musí kameníky a sochaři býti zpracováno. Z každého jednotlivého kamene musí býti odstraněny zbytečné části. K tomu potřebuje kameník i sochař kladiva a dláta. Kolik úderů kladiva na dláto je potřebí, než kámen jest aspoň zhruba otesán? A teprve potom mohou jiní řemeslníci a umělci přistoupiti k uhlazení a vyleštění jeho

[1]) Luk. 9, 13.

stran. K obyčejným stavbám není tohoto jemného uhlazení jednotlivých stran kamenů potřebí, poněvadž se zpravidla ke spojení jejich používá malty, připravené buď z vápna neb cementu. Ale má-li budova býti tak pevná, aby odolala všem vnějším vlivům a trvala věky a věky, pak stavitel nejen volí kámen co nejtvrdší, nýbrž vyleští a vyhladí plochy kamenů, kterými mají neprostředně k sobě přiléhati, tou měrou, že pak k jejich spojení nemá žádného pojítka potřebí. Tak na př. kvádry egyptských pyramid jsou na vnitřních stranách, kterými na sobě leží, vyhlazeny jako nejjemnější sklo, že beze všeho vnitřního tmele takořka vytvořuje ze sebe jen jeden kamenný kolos, jenž po mnohých tisíciletích ještě dnes tak pevně stojí, jakoby jej ten neb onen faraon teprve včera byl dokončil.

A jak lidský kameník a sochař jednotlivé kameny pro různé domy, které chce postaviti, upravuje, aby se mu k jejich stavbě hodily, tak činí nebeský stavitel Církve sv., Ježíš Kristus, se stavivem jejím, s lidmi. Lidé přicházejí na svět „in statu naturae lapsae", ve stavu hříchu dědičného s převládající hříšnou žádostivostí, která, jak z hříchu pochází, tak zase k hříchu vede a svádí. V tomto stavu se lidé Božskému Spasiteli pro stavbu Církve nehodí. Jsou sice kameny, ale kameny neotesanými. Aby se stali kameny pro stavbu Církve způsobilými, sám nebeský stavitel si je milostí svou upravuje. Jako lidský kameník, tak i Kristus odstraňuje z duší lidských všechny hříchy a nepravosti. K tomu užívá i on často mnohých ran duchovního kladiva a dláta, t. j. různých křížů a strastí, kterými je ode všech skvrn očišťuje a očištěné pak různými nebeskými ctnostmi leští a uhlazuje a pak jich jako živých kamenů ke stavbě budovy církevní používá. Jako v hmotné budově nejsou všecky kameny do ní zasazené stejného významu a stejné důležitosti, podobně v Církvi sv. A jako světský stavitel zvláštní péči věnuje kamenům, jichž používá ke stavbě štítu, průčelí a lomenice, tak i Kristus si zvlášť vzdělává a připravuje osoby, které vyvolil k různým úřadům církevním. Poněvadž tyto úřady jsou podřízené a nadřízené, podle jejich důležitosti je také přiměřenými svazky spojuje a na patřičná místa staví.

Pátá sloka obsahuje obvyklou doxologii.

6. sloka:

7. Alto ex Olympi vertice	S výsosti nebes sestoupiv
Summi Parentis Filius,	Syn Otce všemohoucího
Ceu monte desectus lapis[1])	— jak balvan s hory svržený
Terras in imas decidens,	jen dolů v hloubku dopadl,
Domus supernae et infimae	spojil zas nebe se zemí
Utrumque iunxit angulum.[2])	úhelným stav se kamenem.

Tato sloka připomíná 2. kapitolu proroka Daniela, který v ní vypravuje sen krále Nabuchodonosora. Král tento viděl sochu velikou, postavy nádherné, jejíž hlava byla ze zlata, hruď ze stříbra, bedra z mědi, nohy z hlíny. Svrchu hory, pod níž socha stála, ulomil se kámen bez rukou lidských a bez jakékoli vnější příčiny a kámen ten narazil na sochu a úplně ji potřel. A kamenem tímto, s nebe seslaným, podle výkladu Církve sv., je Syn Boží, jenž potřel vši zlobu lidskou, předobrazenou onou sochou.

Hymnus pěje, že Syn Boží jako onen bez rukou lidských s vrchu hory ulomený kámen sestoupil s nebe na tuto zemi. Tím, že vzal na sebe přirozenost lidskou, spojil Božstvo s tvorstvem, nebe se zemí, nebeský Jerusalem s hříšným světem, který očistil od všech hříchů a sloučil v jednotě Církve sv., která sice nohama stojí na tomto světě, hlavou však sahá do nebe a pojí se v něm se všemi světci a světicemi Božími, jakož i se všemi kůry andělskými v jediný dům a chrám Boží, v jediný nebeský Jerusalem. Tak je Církev bojující zde na zemi s Církví vítěznou na nebi jednou jen Církví. A poměr mezi obojí Církví je ten, jako mezi rostlinou, která počíná teprve ze semene svého pučeti a vyrůstati, a mezi jejím úplným vývojem a rozkvětem, jenž se konečně jeví v bohatém lahodném ovoci, které rostlina podle své přirozenosti nese.

Základním kamenem, pojítkem, vrcholem a chlumem obojí Církve, horní i spodní, nebeské i pozemské, jest Kristus, z něhož obojí tato Církev čerpá veškeren nadpřirozený život synů Božích, účastných v samé přirozenosti Božské. Poněvadž Kristus obojí Církvi vlévá svůj život, proto v ní žije, v ní svou přirozenost lidskou rozčleňuje a rozvětvuje, rozšiřuje a rozlévá své nebeské požehnání po veškerém světě. Církev bojující

[1]) Daniel prorok u vidění (hl. 2.) zří Messiáše v podobě balvanu, jenž se střítil s hory a rozdrtil sochu, stojící na hliněných nohách.

[2]) Kristus Pán sám se srovnává (Mat. 21, 42) s kamenem úhelným. Jako úhelný kámen spojuje dvě zdi, tak Kristus Pán, Bůh-člověk, spojil zase nebe se zemí.

a vrcholící v Církvi vítězné v nebeském Jerusalemě, toť onen „alter Christus", „continuatus Christus", o němž ss. Otcové a po nich sama Církev tak často mluví. Kristus jako Bůh a člověk a Církev vítězná a bojující nejsou však dva Kristové, nýbrž jen jeden Kristus, jenž však v Církvi ve svém boholidském životě mystickým způsobem dále žije a žíti bude „in perpetuas aeternitates."

7. sloka:

8. Sed illa sedes coelitum	Než ono sídlo nebeské
Semper resultat laudibus	zaznívá stále chválami
Deumque Trinum et Unicum	a Boha Trojjediného
Iugi canore praedicat:	velebí věčnou oslavou:
Illi canentes iungimur	Ke zvukům nebes Sionu
Almae Sionis aemuli.	náš zpěv se druží v závodu!

V této sloce líčí hymnus život nebešťanů. Vnitřní život Božský záleží v sebepoznání, jímž Bůh Otec plodí Syna a v sebelásce, jíž Otec a Syn ze sebe vyvozují Ducha Sv. tak, jak Bůh tento svůj život nám v processu trinitárním jeví. A tento Božský život je vzorem života každé rozumné bytosti stvořené. I ta má podle vůle Boží sebe poznávati a milovati. Ale poněvadž jest bytostí jen konečnou a vztažnou, jež svou nejvniternější bytností a přirozeností směřuje k bytosti nekonečné a naprosté, proto by sebe správně a řádně nepoznávala a nemilovala, kdyby z poznání sebe a lásky k sobě a ostatních věcí stvořených se nepovznášela k poznání a lásce bytosti nekonečné a naprosté, Boha. A poněvadž je poznání a láska věcí stvořených jen prostředkem k poznání a lásce Boha, proto toto poznání a tato láska jest posledním účelem každé rozumné bytosti stvořené, jak náš katechismus o lidech praví: Bůh stvořil lidi, aby ho poznávali a ctili, jej milovali a jemu sloužili a tak na věky spaseni byli; a podle slov samého Božského Spasitele: „Milovati budeš Pána Boha svého z celého srdce svého" (Mat. 22, 37.) a sv. Pavla: „Bůh chce, aby všichni lidé spaseni byli a k poznání pravdy přišli." (II. Tim. 2, 4.)

Uvedená slova katechismu přihlížejí hlavně k lidem zde na světě, ale platí také o všech blažencích s tím toliko rozdílem, že tito podle míry milosti Bohem jim udělené a podle vlastní

součinnosti Boha již poznali a nepotřebují ho teprve poznávati. A proto účelem jejich života na nebesích jest neprostředně patřiti na Boha a podle rozsahu a dosahu tohoto poznání Boha také milovati a v poznání a lásce Boha také své věčné blaženosti požívati. Jelikož jest každé rozumné bytosti stvořené přirozeno, ano nutno, aby city, kterými její nitro hárá, také zevnějším způsobem dávala na jevo, proto nebešťané Boha trojjediného stále chválami opěvují a velebí. Tak si můžeme nebeský Jerusalem představovati jako grandiosní sbor pěvců a pěvkyň, kteří podle své zásluhy s nekonečnou rozmanitostí hlasů líbezných i líbeznějších prozpěvují Bohu trojjedinému nebeský chorál, jehož krásu a velebnost můžeme zde ve vezdejším životě ovšem jen slabě tušiti.

Ale když my lidé smrtelní v životě svém Boha poznáváme, ctíme, milujeme a jemu sloužíme, pak i život náš podobá se písni, kterou Bohu trojjedinému chválu vzdáváme a tak s blaženými nebešťany takřka závodíme a soupeříme. Než veliký jest rozdíl mezi chvalozpěvem, kterým my zde na zemi Boha velebíme, a chorálem, kterým svatí a světice Bohu chválu a úctu na nebeském Sionu vzdávají. My pějeme píseň Boží jako začátečníci a žáci, kteří teprve svůj sluch cvičí a hlas šlechtí. A když si myslíme, že tu neb onu píseň Boží již dosti slušně pějeme, a nedáme jen chvilku pozor na noty písně, ihned se vmísí nějaký nepříjemný zlozvuk do libozvučné její melodie; takový jest život náš. Jinak pějí nebeští pěvci. Ti jsou vesměs již pěvci vyškolení a vycvičení. Každý z nich jest pěvcem mistrovským, jenž úkol svůj pěje bezvadně, i když hlasy jejich výškou a hloubkou, rozsahem, barvitostí, lahodou a líbezností se od sebe velice různí. Ačkoliv jejich hlasy v nebeském chorálu, který Bohu pějí, jeví nekonečnou různost, přece splývají v jedinou, přelahodnou a přelíbeznou harmonii, jak staří Řekové bájili o hudbě nebeských sfér. Každé nebeské těleso vydává prý na své dráze nekonečným prostorem jistý určitý tón a všecky tyto jejich tóny splývají prý v jedinou nebeskou harmonii, které prý jen proto neslyšíme, poněvadž jsme jí od narození uvykli. — A každý z nás má úkolem se státi mistrovským pěvcem a se přičiniti, aby jednou až do nebeského pěveckého sboru bude zařazen, ihned se svatými pěvci mohl pokračovati v chorálu, který právě zpívá.

8. sloka:

9. Haec templa, Rex coelestium	Chrám tento, králi nebeský,
Imple beato lumine:[1])	laskavou září naplniž!
Huc o rogatus adveni,	sem sestup, Tebe prosíme,
Plebisque vota suscipe,	a vyslyš lidu svého hlas,
Et corda nostra iugiter	svou milost v míře přehojné
Perfunde coeli gratia.	do srdcí všech zde račiž vlít.

Posvátný hymnus vylíčiv krásu a velebnost nebeského Jerusalema jakožto vzoru a ideálu, jehož hmotným obrazem a odleskem má býti každý náš pozemský chrám, popisuje v této sloce jeho účel, význam, důležitost a důstojnost. Prosí Krista, aby svým nebeským světlem každý chrám, jehož posvěcení slavíme, dobrotivě ozářil. Tímto světlem rozumí nebeskou nauku, kterou Kristus zapudil veškeru temnotu bludů, v níž před ním pohanští národové tápali. A poněvadž Kristus nehlásá nám v chrámech našich svých nebeských pravd sám osobně, nýbrž skrze své náměstky, kněze, prosí Církev Krista, aby osvítil kazatele, by sami byli v nejhlubších útrobách duše své přesvědčeni o pravdách, o kterých mají k věřícímu lidu mluviti, a aby je se vší vroucností srdce svého také posluchačům na srdce kladli. Kristus hlásal svou nebeskou nauku „tamquam potestatem habens", jak praví sv. apoštol Matouš (Mat. 7, 29.). A poněvadž každý kazatel zastupuje samého Krista a jeho autoritou a mocí úřad kazatelský koná, proto má si býti důležitosti a důstojnosti tohoto úřadu vědom a podle toho se také na výkony jeho připravovati, aby posluchači živě cítili, že před nimi nestojí pouhý slabý a hříšný člověk, nýbrž sluha Páně Kristovou mocí opatřený, jenž jim na místě jeho nebeskou nauku hlásá rovněž jako „potestatem habens". Každý chrám je domem modlitby. Ačkoliv člověk může na každém místě k Bohu se modliti a své potřeby a tužby mu přednášeti, přece Bůh sám si přeje ano nám přikazuje, abychom tak činili nejen jednotlivě, nýbrž společně v chrámech jeho službě zvláště zasvěcených. Vždyť v chrámech našich jest sám Kristus, Bůh a člověk, ve svatostánku osobně přítomen a vyzývá nás, abychom tu k němu přistoupili a potřebných milostí a darů si vyprosili. Neb právě ze svatostánku k nám všem volá: „Pojďte ke mně všichni, kteří

[1]) Když Šalomoun zasvětil chrám Hospodinu, tu sláva boží naplnila svatyni. (3. Král. 8, 11.)

se lopotíte a jste obtíženi a já vás občerstvím.“ (Mat. 11, 28.). A proto Církev sv. v tomto hymnu prosí Krista, aby v chrámech vléval do srdcí našich svých nebeských milostí, bez kterých ani nejmenšího skutku záslužného pro život věčný vykonati nemůžeme. V každém našem chrámě nám Kristus připravil nevyčerpatelnou studnici milostí a jen na nás jest, abychom k této studnici přistoupili a z ní čerpali nebeskou pomoc a posilu ke všem pracím a trudům, ke všem křížům a strastem, bez nichž se v tomto životě neobejdeme.

9. sloka:

10. Hic impetrent fidelium	Pokorné prosby věřících
Voces precesque supplicum	zde vyplň, když Tě vzývají,
Domus beatae munera	ať vyprosí si nebeské
Partisque donis gaudeant;	zde statky a z nich těší se,
Donec soluti corpore	až tělesných pout zbaveni
Sedes beatas impleant.	do sídel vejdou blažených.

Ve sloce této prosí církev o účin či ovoce světla víry a milostí potřebných k životu věčnému. A ovocem tímto jsou dary nebeského Jerusalema. A dary tyto jsou mnohé a mnohé. Jest to světlo slávy věčné (lumen gloriae), ve které vezdejší světlo víry tam na nebesích se promění. A jen v tomto světle, které rozum nad jeho přirozenou sílu a mocnost zdokonaluje, rozšiřuje a povznáší, mohou nebešťané na Boha neprostředně patřiti. Mimo světlo slávy jest to milost posvěcující, která teprve na nebesích se zastkví ve vší své kráse a velebnosti. Duše nebešťanů budou se tak Bohu podobati, jak se rozžhavený kov podobá ohni, jenž jej rozžhavil. To, co pekelný had na záhubu člověčenstva sliboval prvým našim rodičům: „Budete jako Bůh“, vyplňuje se doslovně na všech nebešťanech. Jsouť skutečně jako Bůh, neb září v nich krása a velebnost nejen Božské přirozenosti, nýbrž každé Božské dokonalosti. Září v nich Božská vševědoucnost, moudrost, všemohoucnost, dobrota, láska atd. Božské dokonalosti jsou v nich takořka rozděleny. Jeden má menší jejich míru, druhý míru větší, každý podle své zásluhy. A jako za jasné noci září jednotlivé hvězdy různým a různým jasem nejen co do intensity, nýbrž i co do barvitosti, tak obráží i Bůh ve svých svatých a světicích záři své podstaty různým a různým způsobem.

Dále prosí Církev sv. Boha v tomto hymnu, abychom se z darů nebeských, kterých nám Bůh zde na světě světlem víry a ostatních svých milostí udílí, vroucně a upřímně radovali a v této radosti již ve vezdejším životě do jisté míry blaženosti nebeské požívali. Blaženost tato jest ovšem neúplná, poněvadž jest jen stupněm a prostředkem, jímž teprve po tomto životě můžeme dosíci blaženosti, jež nebude míti již konce.[1])

Poslední sloka obsahuje, jako každý církevní hymnus, obvyklou doxologii Bohu trojjedinému.

Hlava IV.

§ 1. Vnější a vnitřní povaha Církve.

Že Kristus založil zvláštní náboženskou společnost, kterou není a nemůže býti, než Církev katolická, jest pravda nade vší rozumnou pochybnost postavená. Nyní však nastává další předůležitá otázka, jak Kristus tuto svou Církev zřídil. Na tuto otázku jest odpověděti, že Církev Kristova jest společnost a) nadpřirozená, b) viditelná a neviditelná, c) že jest společnost dokonalá, d) nerovná, e) vyšší než všecky společnosti lidské.

§ 2. Církev jest společnost nadpřirozená.

1. Vnitřní a zevnitřní povaha každé společnosti, světské i náboženské, závisí na účelu, ke kterému jest buď přirozeně, neb z vůle toho, jenž ji založil, určena. Podle účelu se řídí její vnitřní bytnost či přirozenost, její potence a činnosti těchto potencí, kterými účelu svého může dosíci, jakož i prostředky, kterými k němu spěje. Mezi všemi těmito momenty musí v každé společnosti býti přiměřená proporce či úměrnost. Již zdravý rozum žádá, aby každá společnost byla k účelu svému přiměřeně zřízena a uspořádána. Neb bylo by na výsost nespravedlivo, aby ten, kdo nějakou společnost k jistému účelu založil, k tomuto účelu nezřídil také její přirozenosti, jejích vloh a neopatřil jí potřebnými prostředky, kterých k dosažení tohoto účelu nezbytně potřebuje. Co platí o každé společnosti, platí také o Církvi.

2. Posledním účelem, který Bůh ve své nevystihlé dobrotě člověčenstvu vytkl: neprostřední patření na Boha

[1]) Cf. Dr. Jos. Kupka, O církevním roce, str. 589. Praha 1907.

tak, jak o sobě jest, a nebeská blaženost, kterou toto patření každého ducha stvořeného naplňuje, jest dobro, které přesahuje lidskou přirozenost a všecky síly její. A proto dobro tohoto cíle není dobrem přirozeným, nýbrž dobrem k přirozenosti lidské z pouhé dobroty Božské přidaným a proto dobrem nadpřirozeným. A poněvadž Bůh vede člověčenstvo k dosažení tohoto nadpřirozeného dobra skrze Církev, kterou k tomuto účelu zvlášť založil, musí i ona míti ráz nadpřirozený. Musí míti a) nadpřirozený cíl a nadpřirozenou bytnost, záležící v účasti v samé přirozenosti Božské v milosti posvěcující obsažené, b) nadpřirozené potence, kterými jsou Božské a mravní ctnosti a dary Ducha Svatého, c) musí býti opatřena prostředky nadpřirozenými k účasti v přirozenosti Božské nezbytnými, a d) konečně musí jeviti také nadpřirozeně dobré činnosti a skutky, kterými si zasluhuje života věčného.[1])

ad a) Církev byvši neprostředně Kristem, Bohem a člověkem založena, není ani přirozeným dílem lidským, jakým jsou všecky ostatní společnosti náboženské, které proto jak člověkem vznikají, tak také jeho úsilím zanikají, ani není pouhým dalším vývojem židovské synagogy, nýbrž jest zcela novou nadpřirozenou společností, k níž Bůh v synagoze Starého zákona položil základy, již pak teprv Kristus na těchto základech vybudoval. A proto jest Církev vzhledem ke Kristu, jenž ji založil, a vzhledem k jeho životu, který jí vštípil, společností podstatně nadpřirozenou, která náleží do zcela jiného řádu, než všecky ostatní společnosti lidské. V tom právě záleží nejpodstatnější blud herese modernismu, že popírá v křesťanství vůbec a v Církvi katolické zvlášť vše, co má nějaký ráz nadpřirozený. Modernismu jest Církev katolická nanejvýš náboženskou společností, v níž duch lidský náboženský cit každému člověku více méně vrozený přiměřeně vzhledem k nynějšímu stupni osvěty a vzdělanosti, k němuž se člověčenstvo povzneslo, poměrně co nejdokonaleji vyvinul. Modernismu není Kristus Bůh a člověk, Církev katolická není ústavem boholidským, její nauka neobsahuje tajemství přirozenému poznání lidského rozumu nepřístupných, svátosti nejsou vnějšími působivými znameními neviditelné milosti atd. Celý život Církve jest podroben týmž evolučním zákonům, jež řídí také ve vnější hmotné přírodě

[1]) Cf. Camill Mazzella S. J., l. c. p. 386 sqq.

život organický, vegetativní a animální. Na témže stanovisku všeobecného evolucionismu stojí také, jak známo, nynější světové zednářstvo a naše volnomyšlenkářstvo.

Také způsob, kterým se lidé stávají členy Církve sv., jest nadpřirozený. Jako se stávají občany státními tělesným zrozením v příslušném státním území, podobně nabývají členství Církve duchovým obrozením čili přerozením, které zkaženou přirozenost lidskou zbavuje její hříšnosti a ji povznáší do stavu synovství Božího. Údy Církve jsou sice lidé, ale lidé, kteří nežijí již životem „naturae lapsae" otráveným hříchem, nýbrž životem milosti posvěcující, kterou jim Kristus vlévá život svému boholidskému životu podobný.

ad b) S milostí posvěcující, kterou členové Církve nabývají nadpřirozeného života, jsou spojeny nadpřirozené potence Božských a mravních ctností a darů Ducha Sv. A těchto nadpřirozených potencí se dostává každému člověku zároveň s milostí posvěcující na křtu sv., tomto nadpřirozeném přerodu zkažené přirozenosti lidské, kterým nabývá nejen nové přirozenosti synů Božích, nýbrž i schopnosti konati záslužné skutky pro život věčný.

Kristus obnovuje v Církvi a skrze Církev celou přirozenost lidskou. Vlévá údům jejím nový nadpřirozený život a uschopňuje je ke konání skutků nadpřirozeně dobrých, kterými pak mohou nadpřirozeného účelu dosíci. Tak jest rozeznávati dvojí svět. Svět hříchem prvých rodičů pokažený a svět milosti posvěcující. A tento druhý svět — toť právě Církev.

ad c) Kristus opatřil Církev také všemi nadpřirozenými prostředky, jichž má potřebí, aby vyplnila úkol, který na ni Kristus vznesl, aby totiž pokračujíc v díle vykoupení člověčenstva vedla je k věčné jeho spáse. Ustanovil v ní oběť, v níž nekrvavým způsobem stále opětuje oběť krvavou na kříži, aby skrze ni a ss. svátosti přivlastňoval věřícím účiny oběti kříže. Ustanovil a svěřil jí úřad učitelský, kněžský a pastýřský a nositele těchto úřadů opatřil darem neomylnosti, aby mohli jeho autoritou, jeho jménem a mocí pokračovati v jeho díle vykupitelském. Jako Kristus, Bůh a člověk, jest osobou nadpřirozenou a jako veškeren život od okamžiku vtělení až do posledního dechu jeho na kříži jest nadpřirozený, podobně má i Církev povahu nadpřirozenou, jak ve své vnitřní přirozenosti, tak i ve své působnosti.

ad d) Každá bytost dokazuje a jeví svou vnitřní povahu a přirozenost zevnějšími skutky, ze kterých jediné můžeme na povahu její souditi. Co platí o každé bytosti, platí po výtce o Církvi a jejím životě. Nadpřirozené skutky, kterými Církev nadpřirozený svůj cíl a původ, nadpřirozenou svou vnitřní přirozenost a spojené s ní nadpřirozené ctnosti nad slunce jasněji dokázala a stále ještě dokazuje, můžeme zde jen ve všeobecných obrysech naznačiti, určité vylíčení jejich žádalo by napsati podrobné dějiny Církve a její působnosti ve všech oborech lidského života. Na důkaz připomínáme jen zrušení otroctví a zřízení nové společnosti lidské na základě nejen přirozené rovnosti všech lidí, nýbrž na základě lásky Kristovy, kterou se mají všichni lidé vespolně milovati jako adoptivní synové Boží a spolubratří Kristovi a spoludědici jeho nebeského království. Mimo to upozorňujeme na zjev, ani ve starém ani v nynějším světě mimo Církev katolickou nevídaný a neslýchaný, na katolické řehole, které žijíce heroickým životem tří evangelických rad snímají s člověčenstva následky kletby, které Bůh pro vinu Adamovu nad ním vyřkl. Věnují se s nasazením všech sil namahavé práci výchovy mládeže, ošetřování nemocných stižených i nejošklivější nemocí, kterých každý jiný se štítí i dotknouti, aby se nenakazil; opatrování a ošetřování sirotků v sirotčincích, starců a stařen v chorobincích atd. atd. Co katoličtí řeholníci a řeholnice z nadpřirozené lásky ke Kristu pro Boha a pro trpící člověčenstvo vykonali, o tom obzvláště moderní svět nemá namnoze ani nejslabší potuchy. O tom se teprve dozví při posledním soudu, až Kristus jako soudce živých i mrtvých uvede ve všeobecnou známost celého člověčenstva skutky dobré i zlé každého jednotlivého člověka.

3. Každá bytost stvořená, obrážejíc v sobě nějakou ideu Božskou, jest krásná. A čím jest dokonalejší idea, kterou v sobě obráží, tím jest krásnější. A platí-li tato pravda již o řádě přirozeném, ještě více platí o řádu nadpřirozeném, v němž Bůh v bytostech do tohoto řádu povýšených své dokonalosti a mezi nimi také svou krásu mnohem dokonaleji jeví, než v bytostech řádu přirozeného. Po Bohu v tomto řádu vyniká krásou Kristus jako člověk podle své lidské přirozenosti, povýšené k důstojnosti osoby Božské. Po Kristu stkvěje se jeho nebeskou krásou panenská jeho Matka, k níž pak se ihned řadí Církev vítězná jako mystické tělo Kristovo. A poněvadž

Církev bojující zde na zemi náleží rovněž k mystickému tělu Kristovu, má také účast v jeho kráse, ve které se však v plné její záři zastkví, až dokončí vezdejší svou pout na zemi a se připojí k Církvi vítězné tam na nebesích.

Nebeské krásy, obsažené ve vnitřní přirozenosti milosti posvěcující a nebeských ctnostech, kterými svůj vnitřní život na venek jeví, nemá však Církev, jak se samo sebou rozumí, sama od sebe, nýbrž má ji jediné z Krista, jenž jí všech dokonalostí a výsad boholidským svým životem od okamžiku svého vtělení až do své smrti celým svým životem zasloužil. A poněvadž Církev jako mystické tělo Kristovo má v kráse samého Krista, jenž jako člověk jest nejkrásnější mezi syny lidskými, přiměřenou účast, proto jest obestřena a ozářena krásou, jež přirozenou krásu celého vnějšího světa nekonečně převyšuje. A poněvadž tato krása, kterou ji Kristus ozařuje, jest jí dokonalostí nadpřirozenou, proto také z této příčiny jest Církev společností nadpřirozenou.

§ 3. Církev jest společnost a) viditelná i b) neviditelná. Ad a) jest společnost viditelná.

ad a) 1. Církev, jak jsme dokázali, jest mystickým tělem Kristovým, v němž Kristus svou přirozenost lidskou, spojenou s jeho Božskou osobou, stále rozčleňuje a rozvětvuje. V tomto smyslu jest Církev „alter Christus". A jako Kristus měl pravé viditelné tělo lidské, v němž své neviditelné Božství skrýval, tak i Církev má jako rozvětvený a rozčleněný Kristus stránku viditelnou a neviditelnou, má tělo a duši. Že podstata Církve Kristem založená má stránku viditelnou, tělo, a část neviditelnou, duši, může popírati jen kdo do výroků Písma sv. svou předpojatou nauku o církvi jako společnosti toliko neviditelné násilně vnáší. Každá společnost jest taková, jací jsou její členové, ze kterých se skládá. A poněvadž každá společnost zde na světě má za členy jen lidi složené z viditelného těla a neviditelné duše, proto jest také každá viditelná. Čiře neviditelnou společnost mohou tvořiti jen čiré duchové bytosti, jakými jsou andělští kůrové na nebesích.[1])

[1] Cf. Camill. Mazzella S. J., l. c. p. 369 sqq.

2. I tajné společnosti, jako na př. svobodné zednářstvo, jsou společnostmi viditelnými. Neb i zednářstvo se skládá z viditelných členů, má svou viditelnou organisaci s určitými stanovami, má své jednotlivé lóže, jež řídí vyšší a nižší představení, i když se štítí vystoupiti na denní světlo, aby nenarazilo na veřejný odpor obyvatelstva dosud ještě křesťansky smýšlejícího a cítícího, a proto raději v temnu nočním rozprostírá své sítě, aby tím snáze ulovilo lidi, kteří neprohlížejí jeho záměrů, směřujících na vyhlazení nejen Církve katolické, nýbrž křesťanství vůbec.

Že Kristus založil Církev jako společnost viditelnou, plyne již ze samé organisace, kterou jí dal, odděliv v ní Církev učící od Církve slyšící. Církev učící vzdělal na lidech viditelných, sv. Petru a ostatních apoštolech, které opatřil trojím veřejným a proto také viditelným úřadem učitelským, kněžským a pastýřským, kterým měli na jeho místě v jeho vykupitelském díle až do skonání světa pokračovati na věčnou spásu člověčenstva. Jako Kristus veřejně hlásal svou nebeskou nauku, ustanovil viditelnou oběť a viditelné svátosti, a také i ss. apoštolům přikázal, aby hlásali evangelium všem národům, křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha Sv. a učíce je zachovávati, cokoli jim přikázal.[1]) A jako Kristus při poslední večeři posvětil apoštoly za biskupy, slovy: „to čiňte na mou památku," tak i ss. apoštolové světili na biskupy představené, které jednotlivým Církvím určili.[2])

Tak ustanovil sv. Pavel Timothea biskupem v Církvi v Efesu, Tita biskupem na Krétě. Podle rozkazu Božského Spasitele, jenž pravil, neuposlechne-li bloudící bratr Církve, že jest ho pokládati za pohana a veřejného hříšníka, přijímali ss. apoštolové a rovnali spory v některé Církvi vzniklé. Tak sv. Pavel vyobcoval z Církve korintské krvesmilníka[3]) a dal tak věřícím výstražný příklad, že podobné neřesti nesmí býti mezi nimi ani jmenovány, nerci-li trpěny.

3. Veškerá činnost ss. apoštolů, jak nám ji Písmo sv. líčí, neměla by smyslu, kdyby byl Kristus nezaložil Církev jako společnost viditelnou.

[1]) Mat. 28, 19.
[2]) Cf. Wilmers, De Christi Ecclesia, p. 619 sqq.
[3]) I. Kor. 5.

Po smrti sv. Petra a ostatních ss. apoštolů přešla a přechází dosud jejich moc, kterou podle příkladu a rozkazu Spasitelova viditelným způsobem vykonávali, zase viditelným způsobem na viditelné jejich nástupce, římského papeže a biskupy, kteří ve spojení s papežem jednotlivé sobě přikázané diecese řídili a dosud řídí. Posloupnost jak římského papeže po sv. Petru, tak i jednotlivých biskupů po ss. apoštolech jest děj historický a proto viditelný.

Jako sv. Petr s ostatními apoštoly zakládali v jednotlivých městech podle vzoru Církve všeobecné zvláštní částečné církve, tak činí dosud římští papežové a pokračují tak v šíření Církve, které ss. apoštolové zahájili.

Církev jako mystické tělo Kristovo jest živým organismem a proto má v sobě zcela přirozený pud růsti, mohutněti a větve a ratolesti své po celém světě rozprostírati. Tento vnitřní pud jeví Církev viditelně hlavně missiemi u pohanských kmenů a národů a nešetří žádných obětí, ani krve missionářů, aby je v jejich životě nebeskou naukou a milostí Kristovou přetvořila a do svého organismu jako živé údy zaštípila.

4. Viditelnost Církve plyne již z přirovnání a podobenství, kterými ji Písmo sv. vyznačuje, jako když ji nazývá a) stádcem, b) tělem, a c) královstvím.

ad a) Všechna tato jména vyjadřují Církev jako viditelnou společnost a neměla by smyslu, kdyby záležela toliko v členech neviditelných, mezi nimiž není viditelného organického spojení. Tak píše sv. Petr představeným jednotlivých tenkráte již existujících Církví: „Paste stádce Boží, které jest u vás... a když se ukáže arcipastýř, obdržíte nevadnoucí korunu slávy."[1]) Podobně napomíná sv. Pavel představené církve z Miletu: „Mějte pozor na sebe i na všecko stádce, ve kterém Duch Sv. ustanovil vás biskupy, abyste spravovali Církev Boží."[2]) Stádce, které mají pastýři z rozkazu apoštolova pásti a ode všeho nebezpečí chrániti, musí býti viditelné, a to nikoliv toliko z ustanovení lidského, nýbrž ze zařízení samého Krista, jenž nemohl ustanoviti viditelné pastýře neviditelnému stádci. A tyto dvě viditelné části spojuje podle vůle Kristovy v jeden organický celek také viditelná páska,

[1]) I. Petr 5, 2.
[2]) Skut. 20, 28.

která záleží ve viditelném trojím úřadě, kterým Božský Spasitel pastýře Církve opatřil, v úřadě učitelském, kněžském a královském, čili pastýřském. A proto musí býti Církev společností viditelnou.

ad b) Také název těla předpokládá Církev viditelnou. Jako tělo má různé viditelné údy, které viditelným způsobem navzájem jsou mezi sebou spojeny a na sebe působí, tak i Církev jest tělem, kteréž mimo neviditelnou hlavu Krista má viditelnou hlavu, sv. Petra a po něm římské papeže.

4. Viditelnosti Církve žádá sama naše lidská přirozenost.

Povahu Církve jako viditelného organického těla, které v sobě spojuje mnoho údů mezi sebou nadřízených a podřízených, popisuje sv. Pavel, když v I. listu ke Korintským praví: „Jako totiž tělo jest jedno a přece má mnoho údů, všecky pak údy těla, ač jest jich mnoho, jsou (jen) jedním tělem, tak i Kristus... Vy však jste tělem Kristovým, a údy (jeho) podle údělů.“[1]) O Církvi neviditelné můžeme jen tolik říci, že její údové jsou s Kristem jako se svou hlavou spojeni podle stupně mravní dokonalosti a svatosti, který jest jen samému Bohu znám. Jen Církev viditelná může míti zřízení podobné tělu lidskému a jeho jednotlivým údům. A poněvadž s Církví viditelnou jest nutně spojena také Církev neviditelná jako jest spojena s tělem živým také duše, proto Kristus působí na Církev jako její neviditelná hlava dvojím způsobem: jedním neviditelně skrze milost posvěcující a milosti skutkové, druhým viditelně skrze představené Církve. A jako Kristus viditelně člověčenstvo vykoupil, obětovav se za ně na kříži Otci nebeskému, tak také chtěl, aby ovoce tohoto vykoupení se mu viditelným způsobem až do skonání světa přivlastňovalo a za tím účelem založil také viditelnou náboženskou společnost, poněvadž by jinak člověčenstvo nevědělo, co mu s jeho strany jest činiti, aby ovoce vykoupení si mohlo přivlastniti.[2])

ad c) Z téhož důvodu sluje také Církev královstvím Božím.

[1]) I. Kor. 12, 12.
[2]) Cf. Franz Hettinger, Fundamentaltheologie, l. c. S. 18 ff.

5. V Písmě jest řeč o čtverém království a) o království, které přišel Kristus zde na zemi založit a rozšířit po veškerém světě, b) o království židovském, které, jak se Židé bludně domnívali, měl Messiáš založiti a národu židovskému v tomto království k moci a panství nad celým světem a všemi jeho národy dopomoci; c) o království ďáblově, které Kristus přišel vyvrátit a zničit a na jeho místě založiti království své milosti a lásky, a konečně d) o království nebeském ve vlastním smyslu, ve které se má Církev jednou na nebesích ve slávě věčné proměniti. Kdežto všechna tři prvá království se skládajíce z lidí smrtelných, jsou proto viditelná, jest jen Církev nebeská neviditelná. Ačkoliv Kristus co nejrozhodněji stavěl království své proti království pozemskému a hmotnému, které Židé očekávali, přece tento kontrast nezáležel v neviditelnosti království messianského a viditelnosti očekávaného světského království židovského, nýbrž co tato dvě království od sebe podstatně lišilo, byl různý cíl obého království, jakož i prostředky k tomuto cíli. Kristus chtěl pojistiti svým královstvím člověčenstvu spásu věčnou, Židé od něho očekávali bludným výkladem některých starozákonných proroctví o království messiánském založení říše světské, která potře všecky jejich nepřátele a jim podrobí všechny říše a národy světa. Tento bludný výklad jest nezvratným důkazem, že všichni starozákonní proroci jednající o říši messianské měli na zřeteli říši viditelnou, která svou duševní obrozující činnost neomezí jen vnitřním posvěcením duší věřících, nýbrž tuto činnost bude také zevně a viditelně jeviti ve všech oborech soukromého a veřejného života, což s naprostou nutností předpokládá Církev viditelnou. — Ačkoliv říši ďáblovu nesmíme si mysliti jako říši úplně samostatnou na Bohu nezávislou, přece i tato říše byla a jest v mezích Bohem jí vykázaných v jistém smyslu samostatná a poněvadž jejími poddanými a přívrženci jsou lidé, jest rovněž viditelná.

6. Zde na světě má každá společnost náboženská a státní, soukromá a veřejná, jen za účel opatřiti svým členům jistá dobra, a proto každá společnost jak dobru člověčenstvu prospěšná, tak i špatná a jemu nebezpečná a záhubná musí býti viditelná. Neviditelná společnost lidská jest „contradictio in adjecto“. Jak může člověk složený z těla a duše utvořiti společnost neviditelnou? Což může se sebe svléci tělo

a jen duší se státi jejím členem? A proto společnost neviditelná, i kdyby byla tajná, jest zhola nemožna. Všecky protestantské sekty, i když prohlašují neviditelnost církve za článek víry, přece v praktickém životě po celém světě zakládají viditelné církve, které podobně jako Církev katolická autoritativně řídí náboženskо-mravní život svých vyznavačů a k tomu účelu proti neposlušným členům svých církví užívají častěji i ostřejších disciplinárních prostředků, než sama Církev katolická. Tím uvádějí nejdůležitější a nejzákladnější článek svého symbolu sami „ad absurdum".

8. Viditelnosti Církve žádá tedy sama přirozenost lidská. A proto také Kristus přihlížeje k povaze našeho přirozeného poznání a života upravil Církev tak, aby byla také našim přirozeným požadavkům přiměřena. Jako člověk se povznáší se zevnějšího smyslného světa k světu nadsmyslnému, ideálnímu, tak Kristus používá Církve viditelné, jejich sluhů, kterým svěřil viditelným způsobem svůj trojí vykupitelský úřad, aby všechny, kdož věří v jeho nauku, užívají prostředků jeho milosti a jsou poslušni představených jim ustanovených, uvnitř v jejich duši ospravedlnil a posvětil a tak je uvedl do Církve neviditelné, jež se skládá jen z údů postavených v milosti posvěcující, tedy z údů spravedlivých a svatých.[1])

9. Církev jest ústavem povýtečně výchovným, jenž z otroků nezřízené smyslnosti, z otroků hříchu a ďábla má vypěstovati a vzdělati syny Boží, dědice království nebeského a spolubratry a spoludědice Kristovy. Církev jest nejdokonalejší a nejvyšší vychovatelkou lidského pokolení, poněvadž své svěřence vychovává k účelu, nad nějž vyšší pomysliti nelze. A poněvadž na duši nelze působiti přímo, — tato působnost jest jen Bohu vlastní, — musí každý učitel působiti na své žáky jen smyslným slovem, jen názornými předměty a viditelnými příklady buď vlastními neb jiných osob. A tak může i Církev sv. své věřící jen tímto zevnějším způsobem vychovávati. A to jest jen tenkráte možno, je-li náboženskou společností viditelnou.[2])

10. Viditelnost Církve dokazuje také nauka sv. Otců. Poněvadž běží tu o děj, o němž nebylo ve staré Církvi nikdy ani nejmenší pochybnosti, uvedeme na doklad jen sv. Augustina jako representanta ostatních sv. Otců. Když

[1]) Cf. Wilmers, l. c. p. 80 sq.
[2]) Cf. Wilmers, l. c. p. 58 sq.

sekta Donatistů v Africe ve svém bludném náporu o svatosti Církve počala z lůna svého vylučovati všecky ty, kteří se podle jejich mínění dopustili nějakého těžkého hříchu, tu ihned sv. Augustin blud ten co nejrozhodněji odsoudil. „Vy nejste," tak píše, „v městě na hoře zbudovaném, které je opatřeno zvláštní známkou, že se na této hoře nemůže ukrýti. Město toto jest známo všem národům, kdežto frakce Donátova jest neznáma mnohým národům a proto není ona městem oním."[1]) Je-li Církev sv. podle sv. Augustina, jenž opakuje toliko slova Spasitelova,[2]) městem nahoře postaveným, pak musí býti také i městem viditelným, zářícím svou vysokou polohou a svou výstavností všem národům. A v překrásném výkladu slov z knihy Přísloví: „Ženu statečnou kdo nalezne," praví: „Nesnadno jest jí neznati. Což není městem na hoře postaveným, které se nemůže ukrýti? ... Ona (Církev sv.) jest městem a zároveň jednou ovcí, které ztracené hledá pastýř. A když ji nalezl, s radostí ji na bedrách svých přináší zpět do ovčince svého.[3]) Pastýř sám jest horou, ovce na ramenou jeho město na hoře postavené ... Oné ženy statečné kdo by neviděl? Vždyť jest již nalezena, již vyniká, již září, již jest slavná, již vyzdobena, již skvoucí, a abych zkrátka její povahu vyslovil, již jest po veškerém okršku světa rozšířena.[4])

§ 4. Církev Kristova jest však také neviditelná.

1. Církev Kristova jest však také neviditelná.

Pravíme-li, že Církev Kristova jest viditelná, nemíníme nikterak tím tvrditi, že jest toliko viditelná a popírati její neviditelnou část, k níž náleží lidé spravedliví, postavení ve stavu milosti posvěcující. Církev obsahuje v sobě mnohé momenty, které mají povahu duchovou a proto pro nás lidi ve zdejším životě neviditelnou. Neviditelný jest

[1]) Contra lit. Petil., l. c. 104, n. 239.
[2]) Mat. 5, 14.
[3]) Luk. 15, 4.
[4]) l. c. lib. 2, c. 32. n. 74 (n. 424).

Duch Sv., který v ní bytuje, neviditelná jest její hlava, Ježíš Kristus,[1] neviditelný jest pokrm a nápoj, který nám Kristus v eucharistii pod viditelnými způsobami chleba a vína zůstavil,[2] neviditelný jest účin jednotlivých svátostí, kterým nás Církev buď ospravedlňuje, vlévajíc nám t. zv. prvou milost (gratiam primam), skrze svátosti křtu a pokání, nebo tuto milost v nás rozmnožuje (per gratiam secundam), jako skrze ostatní svátosti. Jak patrno, jest veškeren náboženskomravní život údů Církve, jak jeho počátek, tak jeho vzrůst a dovršení nadpřirozený a proto pro nás něčím tajůplným a neviditelným. Mezi Církví viditelnou a neviditelnou jest vespolná vzájemnost. Církev viditelná působí, ovšem za součinnosti milosti Boží, Církev neviditelnou a tato zase se obráží a smyslně jeví v Církvi viditelné. Jako neviditelný Bůh viditelně se jeví ve vnějším hmotném světě, v jeho vlastnostech, dokonalostech, kráse atd., jako Kristus obráží své neviditelné Božství ve viditelné přirozenosti lidské, jako duše ozdobená milostí posvěcující nadpřirozenou krásou i tělo proniká a zevně obestírá, tak i nadpřirozený bohoLidský život, jenž údy Církve neviditelné mezi sebou spojuje, posvěcuje také údy Církve viditelné a nalézá v životě jejích údů nutný svůj ohlas a svou ozvěnu. Zač by stál život křesťanů, kdyby svou víru, naději a hlavně lásku jakož i mravní ctnosti a dary Ducha Sv. nedávali veškerým životem na jevo?[3]

2. Přihlížíme-li k jednotě mezi Církví viditelnou a neviditelnou a k působnosti Církve viditelné na Církev neviditelnou, pak mizí všechny obtíže, které nepřátelé Církve katolické vidí ve výroku Jeremiáše proroka, který klade Hospodinu do úst slova: „Dám zákon svůj v útrobách jejich a v srdci jejich napíšu jej a budu jim Bohem a oni budou mi lidem,“[4] a ve slovech Božského Spasitele, jenž praví k ženě samaritánské u studně Jakubovy: „Přichází hodina a nyní jest (tu), kdy praví ctitelé budou se klaněti Otci, v pravdě... Bůh jest duch a ti, kteří se mu klanějí, v duchu a pravdě mají se mu klaněti.[5] Na první pohled mohlo by se zdáti, že tyto a podobné

[1] I. Kor. 3, 16.; 6. 19.; II. Kor. 2, 16. atd. — Kol. 1, 18. 21.
[2] Jan 6, 56.
[3] Cf. Wilmers, l. c. p. 619 sqq.
[4] 31, 33.
[5] Jan 4, 23.

výroky dokazují jen neviditelnost Církve Kristovy. Než tento výklad jest úplně bludný. Neboť slova ta nemají smyslu vylučujícího viditelnost Církve, nýbrž mají smysl affirmativní, tvrdíce, že ke spáse věčné nestačí pouhá vnější příslušnost k Církvi viditelné, nýbrž že její údové mají býti také v duši proniknuti nebeskou naukou a vnitřní milostí Kristovou. Proto Církev nezáleží toliko z údů spravedlivých a svatých. Toť ovšem účel Církve, aby její viditelní údové stali se také milostí posvěcující jejími údy neviditelnými. K jejím údům náleží však také údové hříšní, kteří nejsou sice údy její duševní a neviditelné části, avšak hříchy i těžkými se z její části viditelné nevylučují.[1]

3. Že Církev má mimo údy spravedlivé také údy hříšné, plyne z mnohých podobenství, kterými Božský Spasitel sám učí, že Církev jeho se podobá síti shromažďující v sobě ryby užitečné a nepotřebné, že se podobá pěti pannám moudrým a pěti nemoudrým, které před příchodem ženichovým neopatřily se olejem, jímž by rozsvítily lampy své, dále se podobá poli, na němž člověk nepřítel zasel mezi pšenici také koukol, kterou nedovolil hospodář vytrhati z pšenice, dokud ještě rostla, aby dělníci nezničili s koukolem také pšenici. Teprve když jak koukol, tak i pšenice dozrála, velel svázati koukol ve snopy na spálení, pšenici však shromážditi do stodoly své.

§ 5. Církev není toliko společností neviditelnou.

1. Církev se neskládá výhradně ani z členů předurčených pro věčnou spásu, ani toliko z členů spravedlivých a dokonalých, Bohu samému jen známých. Všechny nepřátelské útoky na Církev katolickou, které se strany protestantů na ni činí, byly vždy namířeny proti ní hlavně jako společnosti viditelné, která se skládá z Církve učící a slyšící. Podle vůle Kristovy má býti člověčenstvo obrozováno skrze Církev učící, kterou za tím účelem opatřil svou vlastní Božskou autoritou.[2]

2. A tato Božská autorita, kterou si Církev ve všech směrech své činnosti připisuje, poněvadž si ji podle vůle Kristovy musí připisovati, jest hlavní příčinou, pro kterou nevěrecký svět na ni

[1] Cf. Hurter S. J., Theol. dogm. Tom. I. p. 202 sq. edit. V. Oenip. 1885.
[2] Cf. Em. Bougaud, Církev. Podle 7. vyd. přel. Ant. Melka, str. 19 sl. V Praze 1923. Wilmers, l. c. p. 21 sq.

nevraží. Církev vystupuje ve všech svých činnostech, ve svých zákonech a ve svých požadavcích, které klade na mravní život všech svých členů, jako instituce Božská, která na svém učení nemůže naprosto ničeho měniti a proto se s mylnými a bludnými názory nynějšího světa v ničem nesmlouvá. Co jednou prohlásila za nauku Kristovu, za dogma, na tom trvá a svým členům ukládá pod ztrátou věčné spásy povinnost v dogma toto ve smyslu, v jakém je prohlásila, vírou Božskou věřiti, a vylučuje bezohledně ze svého lůna všecky členy, kteří jí víry třeba jen v jediné dogma odpírají.

3. Uvážíme-li, jaké požehnání Církev sv. člověčenstvu vždy přinášela a dosud přináší, jak obnovila hned v prvé době svého trvání veškeru tvářnost země a jak ji dosud obnovuje všude tam, kde svobodně může svou činnost jeviti, pak se nám mimovolně vnucuje otázka, která žádá rozřešení, jak jest možno vysvětliti často až šílené útoky, kterými veliká část jejich vlastních členů obzvláště v nynější době se snaží ji zničiti?

4. Při řešení této otázky nesmíme zapomínati, že členové Církve milostí Boží k důstojnosti synů Božích povýšení chovají v sobě bez ustání starého Adama. Jest článkem víry, že nezřízená žádostivost (rebellis concupiscentia), která, jak praví Tridentinum, z hříchu pochází a k hříchu zase nakloňuje, i v člověku posvěcující milostí ospravedlněném stále trvá. A tato nezřízená žádostivost stále se příčí požadavkům, které Církev sv. jménem samého Krista na mravní život svých členů činí. Veškeren život křesťanský jest na sebezáporu založen, jak sám Kristus praví, že ten, kdo chce za ním přijíti, musí vzíti každodenně na sebe kříž svůj a ho následovati.[1]) Každý křesťan, jenž chce nejen slouti, nýbrž také skutečně býti křesťanem, musí stále nad sebou samým státi jako vojín na stráži a bdíti nad každou svou myšlenkou, žádostí, snahou, každým svým citem a vnějším skutkem. Mimo to ukládá Církev sv. svým vyznavačům mnohé povinnosti, které se protiví zkažené přirozenosti lidské, jako jest sv. zpověď, různé posty, povinné obcování službám Božím na neděle a zasvěcené svátky atd. A tyto povinnosti ukládá všem svým členům bez výjimky, větší a přísnější měrou ještě svým kněžím, než prostým věřícím. A tu jest nám s opravdovým bolem vyznati, že kněží, a to nejen kněží jednoduší, nýbrž i biskupové, ano sami papežové nestáli vždy

[1]) Sr. Tomáše Kemp. Následování Kr. Kniha 1., hl. 25.

na výši svého kněžského ideálu. A poněvadž v životě kněží vidí věřící lid příklad svého vlastního života, proto pokleslost mravů duchovenstva měla zpravidla za následek také mravní pokleslost a spustlost obecného lidu. Duchovenstvo však, t. j. papež, biskupové a kněží representují naproti lidskému pokolení církev viditelnou v její nejdůležitější a nejpodstatnější části, v její hierarchii. Pozbude-li věřící lid k hierarchii důvěry, úcty a vážnosti, pak ztratí i víru v Božské ustanovení Církve viditelné vůbec a hledá pak posledního útočiště v Církvi neviditelné, která se skládá jen z údů buď spravedlivých a dokonalých, aneb pro věčnou spásu od věčnosti Bohem předurčených. V obojím tomto případě Církev jako viditelná společnost Kristem k naší věčné spáse založená úplně mizí. Církev nemá pak papeže, jako viditelné hlavy, nemá biskupů a jejich pomocníků, kněží. Tyto hierarchické řády a stupně nejsou ustanovení Božského, nýbrž jsou toliko výsledkem čiře lidského, historického vývoje, a mohou právě tak, jak tímto vývojem vznikly, požadavkem téhož vývoje, jenž podle změněných potřeb časových jinými směry se jeví, zase býti odstraněny. Církev má za svou neviditelnou hlavu jen Krista, a viditelné hlavy naprosto nepotřebuje.[1]) První zásadní nápor na Božskou instituci viditelné Církve učinili Hus a jeho stoupenci a po nich tento nápor ještě s větším úsilím a výsledkem obnovili reformátoři.

§ 4. Lutherova nauka o Církvi.

V nauce o Církvi a o příčině našeho ospravedlnění a posvěcení podstatně se liší nauka katolická od nauky protestantské, zejména luteránské. Podle nauky katolické i protestantské má každý člověk pro zásluhy Kristovy dojíti vnitřního ospravedlnění a ospravedlněním pojistiti sobě věčnou spásu. Jinak však dochází člověk hříšný tohoto ospravedlnění podle nauky katolické a jinak podle nauky protestantské. Podle nauky katolické jest to viditelná Církev, která v něm naukou Kristovou doprovázenou milostí skutkovou budí víru v tuto nauku, bázeň nad tresty, kterých si hříchy svými zasloužil, pak naději a důvěru v milosrdenství Boží, začátečnou lásku Boží a konečně lítost

[1]) Cf. Wilmers, l. c. p. 630 sqq.

nad hříchy spáchanými. A když jest takto připraven, pak mu vlévá Církev posvěcující milost křtem sv., kterým ho také zároveň zaštěpuje jak v Církev viditelnou tak i neviditelnou. Podle nauky katolické musí se státi každý člověk (aspoň „modo ordinario") napřed členem Církve viditelné, kterou teprv bývá zaštěpen do Církve neviditelné. Neboť Církev viditelná byla od Krista právě k tomu účelu založena, aby viditelnými prostředky od něho ustanovenými lidem zprostředkovala vnitřní ospravedlnění.

Zcela jinak řeší tuto otázku církev protestantská.

Člověk k svému ospravedlnění nepotřebuje Církve viditelné, jemuž stačí Písmo sv., z jehož četby pozná, že Kristus za hříchy každého člověka, tudíž také za jeho hříchy, učinil zadost. Touto vírou jako nějakým nástrojem chopí se zásluh Kristových a těmito zásluhami jako nějakým bílým rouchem přioděje své hříchy a dochází ospravedlnění. A poněvadž každý člověk promítá svůj duševní stav a všechny vnitřní úkony jeho na venek a jeví je vnějšími smyslnými skutky, proto lidé, kteří mají stejnou víru, se spojují ve vnější společnost, která pak řídí nábožensko-mravní život jednotlivých členů, které k sobě pojí jednotná víra jejich. Podle protestantů jest viditelná církev jen dílem lidským a proto jen něčím nahodilým, což mohou její členové podle svého subjektivního přesvědčení buď úplně zrušiti aneb aspoň změniti. Církev viditelná má jen takovou moc, jako její členové na ni přenášejí, a proto ji také vykonává jen jejich autoritou a nikoliv autoritou Božskou.

Jak si člověk tvoří sám z četby Písma svou víru, tak si také tvoří sám svou církev, podle nauky katolické obě části Církve, viditelná i neviditelná, jsou povýtce dílem Božským. K nabytí členství obojí Církve musí ovšem člověk spolupůsobiti.

Podle nauky protestantské jest církev viditelná jen nahodilým účinem církve neviditelné, podle nauky katolické jest naopak Církev neviditelná (aspoň modo ordinario) účinem Církve viditelné a jejích prostředků, kterými ji Božský Spasitel na spásu člověčenstva opatřil. [1])

Lutheráni jen v tom se liší od Kalviniánů, že podle jejich nauky Církev se skládá jen z členů věřících, kdežto Kalviniáni k ní počítají toliko osoby od věčnosti k blaženosti nebeské předurčené beze všeho zřetele k jejich vlastní mravní hodnotě.

[1]) Cf. Möhler, Symbolik. 6. Aufl. S. 412 ff. Mainz 1843.

Každý blud důsledně logicky provedený vede vždy zase jen k bludu. Tak jest také nauka protestantská o církvi neviditelné jen logickou konsekvencí jejich bludného učení o ospravedlnění. Je-li spása člověka jedině dílem Boha, jenž je k ní od věčnosti předurčil beze všeho zřetele k jeho osobním zásluhám, jak Kalvín učil, aneb je-li ospravedlnění jeho podle nauky Lutherovy pouhým účinem víry, kterou v něm rovněž jen Bůh působí, pak jest viditelná církev k tomu úplně zbytečná. [1])

V důsledcích tohoto bludu byl Luther nucen popříti veškero hierarchické zřízení v Církvi. Církev nemá svěcených biskupů, kněží a jáhnů Božskou mocí opatřených udělovati věřícím sv. svátosti, nemá papeže vykonávajícího z rozkazu Kristova svrchovanou pravomoc nad veškerou Církví, nemá biskupů římskému papeži podřízených, kteří by jednotlivé části Církve jako nástupcové sv. apoštolů mocí Kristem sobě danou řídili a zároveň s papežem jako svou hlavou nad neomylným hlásáním nauky zjevené v celé Církvi bděli. Celé hierarchické zřízení Církve katolické jak vzhledem k moci hieratické (quoad potestatem ordinis), tak i vzhledem k moci hierarchické (quoad potestatem jurisdictionis) jest Lutherovi nejen dílem čiře lidským, nýbrž co jest ještě horšího, dílem přímo ďáblovým. Luther zavrhl zásadně Církev jako společnost viditelnou, samým Kristem na sv. Petru a apoštolech a jejich nástupcích založenou. Ale poněvadž sám Kristus skrze nástupce sv. Petra, římské papeže, a biskupy, nástupce ss. apoštolů, v životě národů ve svém vykupitelském díle až do skonání světa pokračuje, proto nauka jeho popírajíc Církev viditelnou a její Kristem samým jí dané vnější a vnitřní zřízení, vede důsledně k popření samého Krista, Boha a člověka, kterého od založení Církve a die Pentecostes nelze jinak mysliti, než jako hlavu Církve nejen neviditelné, nýbrž i viditelné a její Božské hierarchie.

Že zavržení víry v Božskou autoritu vnější Církve nutně pudí k zavržení samého Krista jako Boha a člověka a tím také k popření Božského původu a veškerého křesťanství, o tom podává nezvratný důkaz nynější protestantismus, jenž ve svých repre-

[1]) Cf. Hurter S. J., Theol. fund., l. c. p. 285 sqq.

sentantech často víru v Krista jako Boha člověkem učiněného zamítá a konečně v hotovém atheismu končí. Blud jest opakem pravdy. A jako každá pravda ve svých důsledcích vede nutně k Bohu, tak každý blud důsledně provedený nutně Boha popírá a končí v atheismu se vší jeho smrtonosnou záhubou, kterou ve svém lůně pro náboženssko-mravní, právní, sociální, vědecký, a umělecký život chová.

Odklon velké části nynější společnosti lidské od Krista zavinil hlavně protestantismus popřením víry ve viditelnou Církev jako instituci Božskou.[1]

§ 5. Nauka Husova o Církvi.

1. Hus nedoveda v tehdejší Církvi lišiti živel Božský a živel lidský ztratil vůbec pravý pojem o Církvi, která svou podstatnou konstituci přijala od samého Krista a která tuto konstituci musí zachovati až do skonání světa. Hus si nebyl vědom, že lidé mohou sice nebeský lesk Božské konstituce Církve svým nekřesťanským životem zatemniti, ale že není v jejich moci, odstraniti to, co má v Církvi původ Božský. Jeho zásadní blud záležel v tom, že si osobil reformovati dílo Boží, na němž měniti něco nemá práva žádná bytost stvořená. Reformovati dílo Boží není než vzpoura člověka proti Bohu. A poněvadž Kristus založil Církev viditelnou a dal jí své naprosto nezměnitelné vnitřní a zevnitřní zřízení jen k věčné a časné spáse pokolení lidského, proto každý útok na Církev jako instituci Božskou musí přinésti jen záhubu a neštěstí jak pro věčnost, tak i časnost všem jejím útočníkům.

2. Nemáme příčiny viniti nešťastného našeho reformatora z úmyslných bludů. Ano z tehdejších politických, národnostních, náboženssko-mravních a společenských poměrů, kterými život národa našeho v nejhlubších svých základech byl rozčeřen a to snad ne úplně bez viny representantů Církve, můžeme souditi, že úmysly Husovy byly dobré. Psychologicky lze snad vznik, vývoj a konečné ustálení bludů v duši jeho, které se nejen jemu, nýbrž i národu našemu staly osudnými, zcela dobře vysvětliti. Zajisté jest připustiti, že Hus mohl býti

[1]) Cf. Wilmers, l. c. p. 619 sqq.

subjektivně o svých bludech jako o nezvratných pravdách přesvědčen, ačkoliv není tak snadno připustiti naprosté jeho subjektivní přesvědčení o bludných jeho naukách. Podle jeho mínění celý křesťanský svět se mýlil, jen on měl pravdu. Takovéto přesvědčení jest sice psychologicky snad možné, ale pravdě velmi nepodobné. Než i v tom případě, že byl Hus o své bludné nauce subjektivně přesvědčen, jest na zřeteli míti, že subjektivní přesvědčení se vždy nekryje s objektivní pravdou. Subjektivních názorů o jednom a témže předmětě může býti nekonečný počet. Objektivní pravda jeho jest jen jedna. Mínění o smyslu a obsahu Písma sv. jest na př. mezi protestanty tolik, kolik jest různých protestantských církví a přece může míti Písmo sv. jako dílo Ducha Sv. jen jeden pravý smysl.

3. Každá pravda jest manifestací samého Boha. Z Boha vychází a k Bohu zase vede. To však platí jen o pravdě objektivní. Každé subjektivní přesvědčení i kdyby bylo sebe pevnější a nezvratnější, nekryje-li se s pravdou objektivní, zahrnuje v sobě blud, jenž nejen z Boha nevychází a k Bohu nevede, nýbrž přímě od Boha odvrací. A poněvadž mimo Boha není pro člověčenstvo ani věčného ani pozemského blaha, proto každý blud týkající se hlavně posledního cíle člověka jest vždy pramenem nejen věčné, nýbrž i časné záhuby jeho.

4. Jest pravda nad slunce jasnější, kterou také denní zkušenost potvrzuje, že blud rozštěpuje jak život jednotlivce, tak i rodiny, národa, státu, kdežto pravda jej harmonicky spojuje a jednotí. Pravda, toť jest Bůh, to jest Kristus, jenž sám o sobě pravil: „Já jsem cesta, pravda a život.“[1]) Pravdu svou nám Bůh zjevuje přirozeně skrze náš rozum a nadpřirozeně skrze své Zjevení. Ačkoliv oba obory pravdy se od sebe podstatně liší, přece jsou harmonicky spojeny. Pravda přirozená i nadpřirozená má svůj původ v Bohu. A jako Bůh nemůže sám sobě odporovati, tak i pravda pravdě nemůže se příčiti. Jak šťastný byl národ náš před Husem, hlavně za Karla IV., Otce vlasti, když celý jeho život řídila a ovládala Církev katolická na-

[1]) Jan 14, 6.

ukou Kristovou! A proto jest Husa a jeho nauku pokládati za katastrofální neštěstí národa našeho. Husitismus vrhl pochodeň bratrovražedných bojů a svárů do života našeho národa, roztrhl a rozštěpil dosavadní jeho jednotu v různé strany, které namnoze neměly mezi sebou nic společného, než že se vespolně co nejzuřivěji ničily a vraždily. A poněvadž každý blud týkající se hlavně života náboženssko-mravního, vnikne-li až do jeho základů, tento život zcela otravuje a ničí, tak učinil i husitismus s národem naším. Bludy, které takořka vočkoval v celý jeho organismus, otravují dosud život jeho jak soukromý, tak i veřejný. Politická, společenská a náboženská rozervanost našeho národa má v husitismu svůj hlavní zdroj a původ.

5. Hus v nauce o Církvi jakož i v ostatních svých názorech, ve kterých se liší od učení obecné Církve, vycházíť z bludu Wikliffova o predestinaci, kterou Bůh jednu část člověčenstva věčným svým úradkem beze vší zásluhy určil pro věčnou blaženost, část druhou pak beze vší její viny odsoudil k věčnému zavržení. Hus rozeznává mezi podstatnou, nezvratitelnou a mezi nahodilou časovou spravedlností členů Církve a tvrdí, že předurčení pro spásu věčnou nemohou své spravedlnosti ztratiti, i když při tom hřeší, kdežto předurčení pro věčné zavržení, i když dobrými skutky nabyli nahodilé a časové spravedlnosti, jsou přece při tom předmětem nenávisti Boží.

Podle této nauky o predestinaci utvořil si Hus také svůj názor o Církvi. Podle jeho domněnky záleží Církev jen z členů v minulosti, přítomnosti a budoucnosti pro spásu věčnou Bohem od věčnosti předurčených.

Z 30 bludných Husových proposicí zavržených sněmem Kostnickým, hned prvá zní: „Unica est sancta universalis Ecclesia, quae est praedestinatorum universitas.“ (Jedina jest svatá všeobecná Církev, která jest souborem (universitas) lidí předurčených).[1])

K církvi sv. náleží podle Husa toliko lidé od věčnosti Bohem předurčení pro život věčný. A poněvadž tito lidé nejsou mimo vševědoucího Boha nikomu známi a proto nám lidem zhola neviditelní, proto také soubor jejich, v němž jedině záleží Církev Kristova, jest neviditelný.

[1]) Denzinger 627, cf. n. 629, 647.

7. Tento názor Husův o Církvi nepříčí se toliko nauce zjevené, nýbrž také samému zdravému rozumu. Neboť mohou býti lidé, kteří (naprosto řečeno) žijí po celý život v hříchu těžkém, jsou-li však předurčeni k životu věčnému, pak náleží k církvi neviditelné. Všichni, kteří nejsou předurčeni, nejsou členy církve Kristovy, nýbrž jsou členy církve ďáblovy.

Ale také naopak může se státi, že jsou na světě lidé spravedliví, kteří po celý život žijí ve stavu milosti posvěcující, nejsou-li však pro věčnou slávu předurčeni, nejsou údy Církve Kristovy, nýbrž přese vši svou spravedlnost a mravní dokonalost náležejí k církvi ďáblově.

Jak patrno, zamčňuje Hus Církev vítěznou, která již požívá slávy věčné v království nebeském a která skutečně se skládá jen z lidí předurčených, s Církví bojující na tomto světě. Ale v nauce o Církvi neběží popředně o Církev nebeskou v království Božím, nýbrž o Církev bojující zde na zemi, která jest teprve „in statu viae“, na níž ke království nebeskému teprve putuje. Členy Církve, o kterou nám zde běží, jsou „viatores“ a nikoliv „comprehensores“.

8. Je-li však Církev neviditelnou společností toliko členů předurčených, pak může míti také hlavu toliko neviditelnou a tou jest jedině Kristus. Kristus a nikoliv Petr jest skálou, na které jest Církev vzdělána. Moc nad Církví jest toliko duchovní a té neodevzdal Kristus Petrovi, nýbrž společnosti všech věřících (resp. všech předurčených), kteří ji skrze představené jimi samými volené a ustanovené vykonávají. Petr a apoštolové byli pouze služebníci Krista Pána a Církve. Petr byl hlavou apoštolů a Církve jen pro své zvláštní ctnosti. Církvi římské jest připisovati jakousi přednost před ostatními církvemi jen pro její živou víru a její slavné mučedníky a nikoliv pro nejvyšší moc, kterou Kristus nad veškerou Církví sv. Petra a v něm jeho nástupcům, římským papežům odevzdal. Římský papež jest jen potud nástupcem sv. Petra, pokud jest povolán ho v jeho svatosti následovati, ale není hlavou Církve, jež by byla opatřena svrchovanou mocí nad celou Církví. Tuto moc má jen neviditelná hlava Církve, Kristus, jenž ji vykonává skrze osvícené a svaté muže, jakými byli na př. sv. Ambrož, Augustin a Jeroným.

Představení Církve smějí jen ty členy vyobcovati, kteří pro smrtelný hřích Bůh sám z Církve vyobcoval. Také rozhřešení od hříchů jest jen potud platné, pokud je sám Kristus vykonal. Hříšných prelátů, kteří jsou samým Kristem svého úřadu zbaveni, jest dovoleno jen tenkrát poslechnouti, přikazují-li něco, co jest v Písmě sv. obsaženo. Církevní tradice, obsažená ve výrocích sv. Otců a dekretech církevních sněmů, jen tenkráte věřící zavazují, obsahují-li pravdy a příkazy v Písmě sv. explicite neb implicite vyjádřené. — Dále učil Hus, že každý způsobilý zbožný kněz má právo a plnou moc, slovo Boží hlásati i tenkráte, když mu v tom jeho biskup aneb církevní představený brání. Jeho právo jest podmíněno a závisí toliko na jeho ctnostném životě a nikoliv na jurisdikci biskupské.

Jediný Kristus může hříchy kajícím hříšníkům odpustiti. Kněží mají jen právo, jim prohlásiti, že Kristus jim hříchy jejich odpustil.

9. Zdali Hus zavrhl také přepodstatnění (transsubstanciaci), jest dosud otázkou mezi theology a historiky spornou. V Kostnici rozhodně tvrdil, že nikdy něčemu podobnému neučil. Poněvadž však trialogus Wikliffův přeložil a mezi stoupenci svými rozšiřoval, ve kterém se tento článek víry popírá, není mínění neodůvodněno, že i v této otázce souhlasil se svým anglickým mistrem.

Přijímání Nejsvětější Svátosti pod obojí stalo se takořka heslem veškerého hnutí husitského. Hus byl již v Kostnici, když fanatický Husův stoupenec Jakoubek ze Stříbra počal v Praze veřejně učiti, že jest k věčné spáse podle nařízení samého Krista přijímání pod obojí způsobou každému křesťanu nevyhnutelně třeba. Učení Jakoubkovo vzbudilo však mezi samými stoupenci Husovými nemalý odpor. A tu byl Hus v Kostnici tázán o své mínění. Napřed prohlásil, že jest Církve žádati v této příčině o souhlas a dovolení. Když však sněm Kostnický přikázal, že není věřícím dovoleno nařízení v celé západní Církvi všeobecně platného nešetřiti, tu vyzval Hus své stoupence, aby tohoto nařízení nedbali a tělo a krev Páně pod obojí způsobou dále přijímali, poněvadž prý jest se říditi příkladem Kristovým a pravdou a nikoliv zvykem, který prý jen nedbalost představených a věřících do Církve zavedla.

Revoluční nauka Husova vrcholí v 30. jeho větě sněmem Kostnickým zavržené, která zní: „Nikdo není světským panovníkem, nikdo prelátem, nikdo biskupem, kdo jest ve smrtelném hříchu.“[1]) Z této věty následuje, že i všecka nařízení, vydaná od světských panovníků, prelátů a biskupů žijících v těžkém hříchu nezavazují jejich podřízených, a že tito mají nejen právo nýbrž i povinnost, těmto nařízením všechnu poslušnost vypověděti.

10. Již z této kratičké úvahy jest patrno, že Hus svou naukou podvrací nejen všechen církevní, nýbrž i společenský a státní řád a pořádek. Nauka Husova jest eminentně revoluční. A proto církevní sněm kostnický prokázal odsouzením 30 bludných vět Husových nejen Církvi, nýbrž i světským státům neocenitelnou službu, kterou dovede oceniti jen ten, kdo znaje nauku Husovu se táže „sine ira et studio“, jak by to vypadalo v Církvi a jak v jednotlivých státech, kdyby jeho nauka byla v životě jejich až do nejposlednějších konsekvencí provedena. Stav nábožensko-mravní jakož i společenský u všech křesťanských národů byl by zajisté daleko horší a zoufalejší, než jest stav nynějšího bolševického Ruska. Bez vnější autority neobstojí žádná náboženská společnost, ale ani rodina, ani obec, neřku-li říše. O tom, kdo nyní při každé příležitosti vhodné i nevhodné staví Husa obzvláště naší mládeži za vzor všeho následování hodný, o tom vším právem platí slova, kterými Božský Spasitel prosil na kříži Boha Otce za své mučitele: „Otče, odpust jim, neboť nevědí, co činí.“[2])

§ 6. Církev jest společnost nerovná.

1. Rozdíl mezi společností rovnou a nerovnou záleží v tom, že členům oné přísluší úplně stejná práva, i když vykonávání jejich vespolnou dohodou jen některým osobám svěřili, kdežto ve společnosti nerovné nejen vykonávání těchto práv jest nestejné, nýbrž i tato práva sama různým členům různou měrou jsou vlastní.

Otázka o rovnosti a nerovnosti Církve jako společnosti náboženské souvisí co nejtěsněji s formou či způ-

[1]) Denzinger 656
[2]) Luk. 23, 34.

sobem vlády její. V této příčině se různí podstatně nauka katolická od nauky sekt protestantských.

2. Sněm Tridentský rozhodl definitivně tuto otázku, když ve svém 23. sezení v hl. 4. prohlásil: „Kdyby někdo tvrdil, že všichni křesťané bez rozdílu jsou kněžími Nového zákona aneb že všichni jsou opatřeni stejnou duchovní mocí, ten jak patrno podvrací církevní hierarchii, jež jest jako šik táboru dobře spořádaný..."[1]) Posvátný sněm prohlásil, že mimo ostatní církevní stupně náleží zejména biskupové, kteří na místo apoštolů nastoupili, k tomuto hierarchickému řádu, a že jsou, jak sv. apoštol praví, od Ducha Sv. postaveni říditi Církev Boží, a že jsou nad kněze povýšeni. Mimo to učí také ještě posvátný sněm, že při svěcení biskupů, kněží a ostatních řádů není potřebí souhlasu ani lidu ani jakékoliv světské moci a vlády tou měrou, že by bylo svěcení bez tohoto souhlasu neplatné. Ano při tom prohlašuje, že ti, kteří toliko lidem neb světskou mocí a vládou byli zvoleni a ustanoveni, aby církevní služby vykonávali, a kteří tuto službu vlastní opovážlivostí sobě osobují, že není pokládati za služebníky, nýbrž za zloděje a lotry, kteří nevstoupili dveřmi (do ovčince Páně)." A nauku v této hlavě vyslovenou ještě místněji sněm určuje v can. 2., 6. a 7. A když synoda pistojská r. 1794. tyto bludy protestantské opět hleděla obnoviti, obzvláště nauku, že Bůh všecku moc dal přímo celé Církvi, aby tato ji přenesla na římského papeže a biskupy, prohlásil tuto nauku papež Pius VI. bullou: „Auctorem fide" za kacířskou.

Nejsou-li představení Církve opatřeni mocí, kterou věřící lid na ně přenesl a kterou také jeho jménem vykonávají, pak musí ji míti přímo od Krista Pána. Z toho nutně plyne, že jest podstatný, samým Kristem založený a ustanovený rozdíl mezi představenými Církve a jednoduchými věřícími, mezi kleriky a laiky, čili co totéž jest, mezi Církví učící a slyšící.

3. Avšak i v Církvi učící není rovnosti. I ta má různé stupně moci, na nichž členové její jsou postaveni. A poněvadž v různosti těchto stupňů jest úplná podřaděnost a nadřaděnost samým Kristem v nich založená,

[1]) Denzinger 965.

proto vládne v Církvi učící hierarchie, jež není lidského, nýbrž Božského práva. Slovo „hierarchie" jest složeno ze dvou řeckých slov: „ἱερός" (svatý) a „ἀρχή" (vláda). Česky můžeme je přeložiti slovem: „svatovláda". Je-li v Církvi učící Kristem zřízena svatovláda, pak nejen svatá jest moc a vláda, kterou jednotlivé její řády nad věřícím lidem vykonávají, nýbrž i moc a vláda, kterou řády vyšší mají nad řády nižšími.

4. Abychom o této svatovládě nabyli správných a jasných pojmů, jest nezbytno místněji přihlédnouti k významu slova: ordo, ordinatio (česky řád, svěcení). Někdy znamená „ordo" (řád) sbor čili shromáždění těch, kteří podle jisté řehole žijí a Církvi slouží. V tomto smyslu mluvíme o řádu františkánském, dominikánském atd. Chceme-li však vyjádřiti vlastní smysl řádu, pak znamená buď stav osob jistou mocí Božskou ke spáse ne tak vlastní jako ke spáse věřících opatřených, aneb znamená posvátný úkon, kterým Církev sv. z ustanovení samého Krista jistým osobám posvátnou moc spojenou s potřebnou milostí uděluje, a tento výkon sluje pak ordinací čili svěcením. Tyto dva momenty vyjadřují bohoslovci latinskými terminy: „ordo" a „ordinatio". V našem českém jazyku máme pro oba významy jen jediné slovo: „svěcení", které vyjadřuje jak posvátný úkon, jímž Církev z rozkazu Kristova svěceným osobám posvátnou moc podle vyššího neb nižšího stupně svěcení také různým způsobem uděluje, jako svěcení na biskupství, na kněžství neb na jáhenství, tak i účin tohoto posvátného úkonu, který osobě posvěcené uděluje nejen posvátnou moc, nýbrž vtiskuje duši její, aspoň co se týká vyšších svěcení, také nezrušitelné znamení, které v ní stále trvá.

5. Poněvadž církevní svatovláda nebyla Kristem svěřena celé církvi, nýbrž jen určitým osobám, sv. Petru a ostatním apoštolům a jejich nástupcům, proto není církevní vláda demokratická. Nositelem této vlády není tedy křesťanský lid, jenž by ji pak svou mocí a autoritou na jisté osoby přenášel a skrze ně na místě svém vykonati dával. Hierarchie Církve sv. není proto lidská, nýbrž Kristem samým neprostředně jenom klerikům svěřená, kteří ji pak vykonávají jménem a mocí samého Krista, a nikoliv jménem a mocí věřícího lidu.

6. Hierarchie byla Kristem v Církvi za dvojím účelem usta-

vena. Předně má lidu věřícímu býti prostřednicí milosti posvěcující a milostí úkonných potřebných mu k životu nadpřirozenému. A milosti tyto mu zprostředkuje konáním mše sv. a přisluhováním sv. svátostí. A tato hierarchie sluje hierarchií „ordinis". K „hierarchii ordinis" náleží všechny ty osoby, které moci své konati mši sv. a přisluhovati sv. svátostmi nabývají zvláštním svěcením. V této hierarchii jest rozeznávati několik stupňů a to jednak původu Božského, jednak církevního. K oněm náleží „ordo episcopatus", 2. „ordo presbyteratus", 3. „ordo diaconatus". K církevním svěcením jest počítati 1. podjáhny, 2. ostiáře, 3. lektory, 4. exorcisty a 5. akolyty. Podjáhenství stojí uprostřed mezi Božskými a církevními svěceními, ale bylo zařaděno již ve středověku k svěcením Božským čili vyšším a odděleno od svěcení církevních zvaných svěceními nižšími (ordines minores).

7. Mimo hierarchii „ordinis" jest rozeznávati také ještě hierarchii „jurisdictionis".

Aby Církev sv. vyplnila úkol, který jí Kristus vytkl, aby byla domem Božím, jeho nevěstou, jeho živým tělem, musí býti a se jeviti jako „acies bene ordinata". K tomu hierarchie „ordinis" nestačí. Církev učící musí mimo moc konati obět novozákonnou a přisluhovati sv. svátostmi, býti opatřena také mocí vladařskou v pravém a vlastním smyslu, kterou ve veškerém svém vnějším životě musí udržovati pořádek. A proto hierarchie „ordinis" musí doplňovati hierarchie „jurisdictionis". A tato hierarchie má jen dva Kristem zřízené stupně, které jsou Božského práva, a to jest primát a episkopát, mezi které Církev sv. později vsunula mnohé jiné stupně hierarchické, jako kardinalát, patriarchát, exarchát, archiepiskopát a pod episkopatem ještě různé prelatury. Poněvadž jen primát jest opatřen neomezenou mocí vladařskou (potestate jurisdictinis) nejen nad veškerou Církví slyšící, nýbrž i nade všemi biskupy, kteří všichni dohromady, ale jen v odvislosti a v souhlasu s římským papežem vykonávají touž moc, jakou má římský papež jako viditelná hlava Církve a náměstek Kristův sám, proto obecně učí bohoslovci, že Kristus dal Církvi vládní formu monarchickou. To jest sice pravda, ale jen potud, pokud na tuto vládní formu pohlížíme jako na konstrast vlády demokratické. V tomto smyslu jest římský papež opravdu jediný monarcha v Církvi nejvyšší mocí jurisdikční opatřený. Nejvyšší moc římského papeže není v Církvi žádnou institucí omezena. Papež tuto moc vykonává jménem samého Krista, kterýž na něho přenesl všecku svou moc potřebnou k zachování jednoty víře, jakož i ve vládě vnější jak nad církví slyšící, tak i nad biskupy a podřízenými jim kněžími. A jelikož episkopát jest rovněž práva Božského a má od Krista účel, aby každý člen jeho v mezích své diecese a v oboru své právní sféry za souhlasu římského papeže vykonával jurisdikční moc jménem samého Krista, proto episkopát ani neomezuje ani nesesiluje monarchické vlády římského papeže nad veškerou Církví. Episkopát neomezuje moci papežské. Neb římský papež nemůže své moci nad celou Církví zneužiti a nemá proto potřebí, aby biskupové po celém světě rozšíření tuto moc jeho, aneb aspoň užívání její v jistém smyslu mírnili a omezovali. Ale papež nepotřebuje ani sesilování své moci se strany episkopátu, jakoby této moci nevykonával v míře, v jaké jí byl Kristem pověřen. Římský papež jest ustanoven Kristem nejvyšším učitelem, knězem a pastýřem nad celou svou Církví. A touž moc mají také biskupové žijící v jednotě s římským papežem s tím toliko rozdílem, že plností této nejvyšší moci jest opatřen jediný papež sám, kdežto biskupům náleží jen v poslušnosti a poddanství pod římským papežem.[1])

Proto názor, že vládní forma Církve jest monarchická podle našeho soudu nevystihuje úplně poměru episkopátu k primátu a proto nevyjadřuje úplně Božské konstituce, kterou Kristus Církev opatřil. Pravíme-li, že Církev sv. byla od Krista Pána zřízena monarchicky, pak máme na zřeteli jen plnost moci primaciální římského papeže, ale při tom nevyjadřujeme druhého momentu konstituce Církve, totiž episkopátu, který jest právě tak Božského původu, jako primát. Proto míníme, že pojem monarchie nevyčerpává pojmu hlavní podstaty Božského zřízení Církve a nemajíce pro toto zřízení vhodnějšího výrazu nazýváme je „petro-apoštolským", který výraz k obojímu momentu, k primátu i episkopátu, přihlíží.[2])

8. Církev sv. jako společnost nadpřirozená, jež má nejvyšší účel, jaký společnost zde na světě míti může, věčnou totiž spásu

[1]) Cf. Camill. Mazzella S. J., l. c. p. 408 sqq.
[2]) Cf. Camill. Mazzella, l. c. p. 425 sqq.

lidského pokolení, záležící v neprostředním patření na tvář Boží, převyšuje všecky lidské společnosti zde na světě a podstatně se ode všech liší. A poněvadž není společného rodu (genus proximum), k němuž by Církev s jinými společnostmi, buď veřejnými (státními) aneb soukromými náležela, nemůžeme na ni konstituci žádné jiné společnosti v souznačném smyslu (in senu univoco) přenášeti. Podle našeho soudu jediný jest pojem, jenž výstižně vyjadřuje Božskou konstituci Církve, pravíme-li, že má konstituci petro-apoštolskou. V tomto výměru přichází k úplné platnosti jak primát, tak i apoštolát (resp. episkopát).

Nevystihuje-li zřízení Církve úplně pojem monarchie, jest naprosto bludný názor o její konstituci aristokratické a ještě více demokratické. Neboť názor prvý přihlíží jen k episkopatu a popírá primát. Druhý názor popírá nejen primát, nýbrž i episkópát a připisuje veškeru moc v Církvi věřícímu lidu, jenž ji pak na biskupy a biskupové na římského papeže jako na svého zástupce přenášejí.[1])

9. Zřízení, které dal Božský Spasitel Církvi ve sv. Petru a sv. apoštolech, musí tato podržeti až do skonání světa. Sv. Petr žije a působí touže neomezenou mocí, kterou mu svěřil Kristus nad svými beránky a ovcemi, v každém římském papeži, a sv. apoštolové přenášejí svou řádnou moc, kterou je Božský Spasitel v poddanosti pod sv. Petrem opatřil, na biskupy, pokud žijí v jednotě a v poslušnosti s římským papežem. Toto zřízení, které Božský Spasitel dal Církvi sv., jest jedinénasvětě. Žádnou státní formu nelze k němu přirovnati. Římský papež má neomezenou jurisdikci nad celou Církví. Jest nejen nejvyšším učitelem a knězem, nýbrž i svrchovaným pastýřem, jest nejvyšším monarchou. Aby nevybočil z mezí této moci Kristem mu svěřené, jest opatřen týmž Kristem daremneomylnosti. A poněvadž Kristus zároveň s ním touž mocí a touž neomylností opatřil také biskupy, spojené s římským papežem, proto jest učící Církev složená z římského papeže a biskupů jediným co nejpevněji sčlánkovaným a spojeným tělesem, jehož sílu žádná moc stvořená nezlomí. O podstatné

[1]) Cf. Bougaud str. 27 sld.; Wilmers, l. c. p. 287 sqq.; Časopis kat. duchov. roč. XLVI (LXXI) r. 1905. Článek Dr. Fr. Bully: O zřízení Církve katol. za prvních dob, str. 826 sld.

na Božském ustanovení založené konstituci Církve zcela různé nauky hájí novatoři a reformatoři.

V této nauce s pravých kolejí vybočil ještě před reformatory Marsilius Menandrinus svým spisem: „Defensorium fidei". Chtěje se zalichotiti Ludvíku bavorskému, římskému papeži nepřátelskému, počal učiti, že nosičem, jemuž přináleží nejvyšší moc v Církvi, jest celé těleso Církve. Není tedy rozdílu mezi Církví učící a slyšící. Celá Církev jest učící. A poněvadž tuto svou moc přenáší svou autoritou na jisté osoby, nevykonávají pak tyto osoby moci od Církve sobě svěřené jménem Kristovým, nýbrž jen jménem všeobecné Církve. K této bludné nauce dospěl z nesprávného názoru, podle něhož prý v každé společnosti právem přirozeným náleží veškerá její moc celé společnosti, která pak nemohouc ji sama vykonávati přenáší ji toliko na jisté své členy. — Podle Marsilia nemá Církev své konstituce od Krista, nýbrž dala si ji sama. Svou moc přenesla napřed na světské panovníky a poněvadž tito ji často zneužívali,, pak ji svěřila biskupům, kteří proto jsou zodpovědni jak Církvi, tak i panovníkům za způsob, jakým ji vykonávají. — Blud tento odsoudil papež Jan XXII. konstitucí: Licet. (23. října 1327.)[1])

10. Tento blud přijali a do posledních krajností vyvinuli protestanté. Podle jejich domněnky není v Církvi žádné svatovlády ani „ordinis" ani „jurisdictionis" Kristem ve sv. Petru a apoštolech ustanovené. Všechnu moc duchovní odevzdal Kristus bez rozdílu Církvi, která jest prý jen ve své obecnosti, jak sv. Petr praví, rodem vyvoleným a královským kněžstvem.[2]) A poněvadž není fysicky možno, aby všichni věřící nauku Kristovu hlásali, sv. svátostmi přisluhovali a Církev jako viditelnou společnost řídili, proto volí celé shromáždění věřících ze svého středu jisté osoby, které jako jeho sluhové tuto duchovní moc na místě jeho vykonávají. A jako celý sbor věřících tyto své sluhy volí a do jejich úřadů uvádí, tak je může zase této moci zbaviti a je s jejich úřadů sesaditi.

11. Podobnou bludnou nauku o církevní hierarchii hlásal tak gallikánský theolog Edmundus Richerius ve svém

[1]) Denzinger 495 sqq.
[2]) I. Petr 2, 9.

anonymně v Paříži vydaném spise: „De ecclesiastica et politica potestate". Podle jeho bludné domněnky neodevzdal Kristus posvátných svých klíčů prvotněji (prius), neprostředněji (immedatius) a podstatněji essentialius) sv. Petru, nýbrž Církvi. A proto sv. Petr a jeho nástupcové nevykonávají tuto moc klíčů jménem svým, nýbrž jménem Církve, kterou jsou k tomu delegováni.

12. Tento bludný systém hlavně o moci papežské přijali také Van-Espen, Febronius (Mikuláš Hontheim), více méně Jansenisté. Mikuláš Hontheim popírá samu podstatu moci papežské, totiž nejvyšší moc jurisdikční vztahující se nejen k Církvi slyšící, nýbrž i ke všem kněžím a biskupům a snižuje ji na pouhou moc zachovati v Církvi jednotu a pořádek. A tuto moc smí římský papež vykonávati toliko mocí sdružovací (consociatione), dozorem (inspectione) a pouhým kollegiálním řízením.

Že v Církvi jest a) podstatný rozdíl mezi kleriky a laiky a b) že v řádu klerikálním jest Kristem samým zřízena svatovláda různé stupně v sobě zahrnující, jest „de fide".[1])

a) Důkaz z Písma sv.

13. Již ve Starém zákoně vyhradil Bůh veškeru moc hierarchickou jedinému pokolení levitickému a vyloučil z ní všecka ostatní pokolení. Proto byl také Saul zavržen, Osiáš malomocenstvím potrestán, Core, Dathan a Abíron zemí pohlceni, že náležíce k jiným pokolením osobovali si výkony kněžské. Levity nazývá Bůh před příslušníky všech ostatních pokolení, levity svými,[2]) a poroučí, by na svůj úřad zvláštními posvátnými obřady byli posvěceni[3]) a Bůh sám se nazývá jejich losem a dědictvím.[4]) Celý národ israelský byl sice národem vyvoleným a Bohu jako zvláštní jeho majetek zasvěceným. Nicméně bylo konání obětí a všech bohoslužebných úkonů Bohem samým vyhrazeno jediné pokolení levitskému, takže toliko toto pokolení ze samého ustanovení Božího bylo jediným prostředníkem mezi Bohem a celým národem israelským.

14. Co ve Starém zákoně toliko předobrazeno, bylo splněno v Kristu. Kristus, Bůh a člověk, nepřijal své trojí vykupitelské moci, učitelské, kněžské a pastýřské, zajisté od lidu, nýbrž měl

[1]) Wilmers, l. c. p. 40 sqq.
[2]) Num. 3.
[3]) Exod. 29.
[4]) Deut. 18, 2.

ji přirozeným právem jako Bůh člověkem učiněný. Jakým způsobem ji však chtěl Církvi odevzdati, záviselo výhradně na jeho positivní vůli, a tuto vůli nám projevil Písmem sv. a Božskou Tradicí. A oba tyto prameny Zjevení Božího svědčí, že Kristus vyvolil ze všech svých posluchačů jen určité osoby a že jen těmto osobám svěřil pokračování ve svém vykupitelském úřadě. A osoby tyto vyvolil sobě sám bez účasti v této volbě se strany ostatních věřících. Proto osoby Kristem neprostředně vyvolené nelze pokládati za delegáty čili zástupce ostatních věřících. Jak je Kristus sám beze vší ingerence se strany ostatního lidu sobě vyvolil, tak je také svou mocí opatřil. Proto byli sv. apoštolové se sv. Petrem v čele, a podobně jsou také jejich nástupcové, římský papež a biskupové, výhradně jen náměstkové Kristovi a nikoliv náměstkové lidu věřícího, a jejich moc jest a zůstane vždy až do skonání světa taková, jakou jim Kristus svěřil. A žádná moc na světě nemá práva tuto moc buď súžovati neb rozšiřovati. Jen k sv. Petru pravil Božský Spasitel: „A tobě dám klíče království nebeského, a cokoli svážeš na zemi, bude svázáno i na nebi, a cokoli rozvážeš na zemi, bude rozvázáno i na nebi."[1]) A rovněž jen sv. Petru odevzdal svrchovanou moc nad beránky a ovcemi svými, když k němu u jezera genezaretského pravil ona světodějná slova: „Pasiž beránky, pasiž beránky, pasiž ovce mé."[2]) A jako k sv. Petru, podobně pravil výhradně jen k němu a ostatním apoštolům: „Cokoli svážete na zemi, bude svázáno i na nebi a cokoli rozvážete na zemi, bude rozvázáno i na nebi."[3]) A když po svém vzkříšení se zjevil sv. apoštolům zavřenými dveřmi ve večeřadle, v němž se uzavřeli ze strachu před Židy, řekl jim: „jako mě poslal Otec, i já posílám vás. A to pověděv dechl (na ně) a řekl jim: Přijměte Ducha Sv., kterým odpustíte hříchy, odpouštějí se jim, a kterým zadržíte, zadržány jsou."[4]) Moc hříchy odpouštěti nebo zadržeti jest výlučně jen moc Božská. Jen Bůh, jenž hříchy našimi bývá urážen, může nám je odpustiti. A proto jest naprosto nemožno, aby věřící moc

[1]) Mat. 16, 19 sl.
[2]) Jan 21, 16 sld.
[3]) Mat. 18, 18.
[4]) Jan 20, 21 sld.

hříchy odpustiti neb zadržeti jako moc svou se sebe přenášeli na jisté lidské osoby, které by pak jejich jménem moc tuto vykonávaly. Mají-li tuto moc stvořené rozumné bytosti, pak ji mohou míti jen od Boha a jediné jménem Božím mohou ji vykonávati. A tuto moc svěřil Kristus po svém vzkříšení jen sv. apoštolům a jejich nástupcům. Aby Božský Spasitel tuto moc svěřil všem věřícím, a aby tito ji přenášeli na jisté osoby, které by pak ji na věřících samých vykonávali jménem a mocí jejich a nikoliv jménem a mocí Kristovou, jest myšlenka tak absurdní, že netřeba se s ní déle zabývati. Že jen sv. apoštoly opatřil mocí biskupskou a je toliko zplnomocnil, aby nejen sami konali na jeho památku nekrvavou obět, kterou při poslední večeři před svým umučením ustanovil, nýbrž aby na jeho místě své nástupce touž mocí opatřovali, plyne jasně ze slov Božského Spasitele, když po poslední večeři pravil k sv. apoštolům: „To čiňte na mou památku.“ A když po svém vzkříšení Kristus Pán zjevil se sv. apoštolům v Galilei na hoře, na kterou přijíti jim byl uložil, pravil zase jen k nim, a nikoliv k celému zástupu na této hoře shromážděnému: „Dána jest mi veškerá moc na nebi a na zemi. Jdouce tedy učte všecky národy, křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha Sv. učíce je zachovávati všecko, co jsem přikázal vám.“[1]) Kristus mluví tu o moci, která jemu jako člověku byla od Otce nebeského pro zásluhy jeho umučení a smrti dána (moc Božská, kterou měl jako Božská osoba od věčnosti, nemohla mu býti dána) a na tuto moc se odvolávaje, přikazuje sv. apoštolům (ale jen jim a jejich nástupcům), aby všecky národy vyučili jeho nebeské nauce a křtem sv. je pak přijali za členy jeho světové říše, kterou přišel založit.

15. Že Kristus Pán veškeru posvátnou moc učitelskou, kněžskou a pastýřskou neprostředně svěřil jen apoštolům a v nich jejich nástupcům, toho byli si také apoštolové úplně vědomi a podle toho také jednali a věřící při každé dané příležitosti v tomto smyslu poučovali. Tak píše sv. Pavel k Židům: „Nikdo nebéře té důstojnosti sobě sám, nýbrž jsa povolán od Boha, jakož i Aaron. Tak ani Kristus neosobil si sám důstojnosti velekněze, nýbrž (dal mu ji ten), jenž k němu pravil: Syn můj jsi ty; já dnes zplodil jsem tebe.“[1]) Jako důstojnost velekněze ve Starém zákoně nesměl nikdo sám sobě přivlastňovati a vykonávati, kdož nebyl k ní Bohem samým povolán, podobně i Kristus se nestal velekněžem Nového zákona sám ze své (lidské) vůle, nýbrž k důstojnosti této jej povýšil sám Bůh Otec, jenž učiniv ho člověkem, tím již svěřil mu také úřad velekněžský, aby mohl na vykoupení člověčenstva smírnou oběť na kříži přinésti. A na jiném místě píše: „Tak nás soud každý jako služebnících Kristových a správcích (rozdavačích) tajemství Božích.“[2]) Ss. apoštolové nepokládají se za služebníky věřícího lidu, nýbrž za služebníky Kristovy, kteří nespravují a nerozdávají darů a milostí od lidu přijatých, nýbrž jako náměstkové Kristovi jsou rozdavači (dispensatores) tajemství Božích, předně jako hlasatelé nebeských pravd všechen lidský rozum přesahujících a pak jako prostředníci nebeských milostí Kristem člověčenstvu na jeho spásu na kříži zasloužených. To plyne také zcela jasně ze slov sv. Pavla, kterými se loučil s biskupy v Miletě shromážděnými. „Mějte pozor na sebe,“ tak pravil k nim, „i na všecko stádce, ve kterém Duch Sv. ustanovil vás biskupy, abyste spravovali Církev Boží!“[3]) Tedy Duch Sv. ustanovuje biskupy, aby řídili a spravovali Církev Boží. Biskupové — a co platí o biskupech, platí podobně také o ostatních služebnících Božích, — nespravují Církve sv. ani jménem svým, ani jménem věřícího lidu, nýbrž mocí Ducha Sv., kterého jim sám Kristus při svěcení na jejich úřad uděluje. Proto praví Skutky apoštolské o sv. Pavlu a sv. Barnabáši, že vlastní svou autoritou ustanovovali kněze v jednotlivých církvích.[4]) Mimo to ustanovil sv. Pavel Timotheа biskupem v Efesu a Tita na Kretě, a to nejen aby sami tyto církve řídili, nýbrž aby na jiných místech biskupy ustanovovali. Tak píše sv. Pavel k Titovi: „K tomu jsem tě nechal na Kretě, abys spravil nedostatky a ustanovil po městech presbytery (biskupy, kněze), jak jsem ti byl nařídil.“[5]) A jelikož sv. Pavel znal tvrdou a bezcitnou povahu

[1]) Mat. 28, 18 sld.

[1]) Žid. 5, 4.
[2]) I. Kor. 4, 1.
[3]) Skut. 20, 28.
[4]) Skut. 14, 22.
[5]) 1, 5.

Kreťanů a věděl, že výtky, kterou jim učinil básník Epimenides, že jsou všichni lháři, zlá zvěř, břicha lenivá,"[1]) zasluhují do jisté míry také Kreťané, kteří Kristovu nauku buď již přijali aneb byli ochotni ji přijati, proto klade Titovi na srdce, aby netrpěl jejich nepravostí, odporujících zákonu Kristovu, nýbrž aby je přísně káral a při tom nešetřil ani slov ostřejších. „Proto je kárej," tak Tita napomíná, „aby byli zdrávi ve víře, nezabývajíce se židovskými bájemi a příkazy lidí, kteří se odvracejí od pravdy."[2]) Dále mu připomíná, které ctnosti má Kreťanům zejména na srdce klásti a kterých nepravostí je vystříhati a končí: „To mluv a přimlouvej a vytýkej s veškerým důrazem."[3])

Z těchto slov jest zcela patrno, že sv. Pavel byl si jasně vědom své pastýřské moci naproti církvím, které založil, a že má právo, ano i povinnost, touto mocí opatřiti i své nástupce, kterým správu církví od něho založených svěřil.

Jest sice pravda, že za staré Církve volbu biskupů vykonával namnoze se sousedními biskupy také věřící lid. Dokud lid tento se snažil vyvoliti muže pro tento úřad nejhodnější a nejzpůsobilejší, Církev tento způsob volby biskupů trpěla. Když však lid věřící počal při tom míti na zřeteli více své vlastní stranické zájmy než blaho Církve, pak byla Církev nucena autoritativně prohlásiti, že právo voliti biskupy a ostatní sluhy Boží nepřísluší církevní obci, nýbrž výhradně jen jí samé. Tak učinila na sněmě nicejském II. r. 787., na němž v can. 3. prohlásila, že každá volba biskupa neb kněze neb jáhna, kterou vykoná světská vrchnost, jest neplatna... Kdo má býti vysvěcen na biskupství, musí býti biskupy zvolen."[4]) A podobný dekret vydal sněm cařihradský IV. r. 869, jenž rovněž v can. 28. prohlásil: „Posvátný a všeobecný sněm nařizuje (definit), že nikdo ze světských vladařů a mocnářů se nesmí vkládati do volby neb ustanovení patriarchy neb metropolity aneb kteréhokoli biskupa, a to hlavně proto,

[1]) Tit. 1, 12.
[2]) l. c. 14.
[3]) l. c. 2, 15.
[4]) Denzinger 305.

že žádnému světskému vladaři, nerci-li jednoduchým věřícím, nepřísluší vykonávati tuto moc, nýbrž spíše aby mlčeli a dali sami na sebe pozor."[1])

§ 7. Rozčlenění „hierarchie ordinis" a „jurisdictionis".

a) Hierarchie ordinis.

1. Vláda, kterou Kristus v Církvi zřídil a sv. apoštolům se sv. Petrem v čele a jejich legitimním nástupcům k vykonávání svěřil, sluje vládou svatou čili svatovládou (hierarchií) z různých důvodů. Vláda tato jest svatá již pro svůj původ, kterýž vzala ze svého původce, Krista Bohočlověka, jest svatá pro svůj účel, který záleží ve vzdělání mystického těla Kristova[2]), jest také svatá pro své prostředky, kterými z ustanovení Kristova jeho tělo vzdělává, jako jest jeho nebeská nauka, novozákonná nekrvavá obět a svátosti a církevní zákonodárství, které k zachování vnější kázně v životě Církve a tím také k vnitřnímu posvěcování jednotlivých věřících směřuje.

2. A osoby touto svatovládou opatřené nemají jí vykonávati po způsobu světských panovníků, nýbrž po způsobu samého Krista, jak sv. Petr napomíná, když píše k představeným Církve: „Paste stádce Boží, které jest u vás, přihlížejíce k němu nikoli z přinucení, nýbrž dobrovolně podle vůle Boží, ani s mrzkou ziskuchtivostí, nýbrž ochotně, ani jako lidé, kteří vládnou pánovitě nad údělv, nýbrž jako ti, kteří jsou vzory stádci; a když se objeví arcipastýř, obdržíte nevadnoucí korunu slávy."[3]) Ano, sám Kristus se představuje sv. apoštolům a jejich nástupcům za vzor, který mají při vykonávání svatovlády sobě svěřené napodobovati. Jako Kristus, Mistr a Pán se propůjčoval svým apoštolům za jejich sluhu, tak i sluhové Boží, kteří stojí v čele svatovlády, mají býti jako služebníci, a kdož mají právo zasedati mezi stolujícími, jsou povinni ostatním přisluhovati.[4]) A proto sluhové Boží mají výkony své vlády spojovati podle pří-

[1]) Cf. Denzinger 339.
[2]) Efes. 4, 12.
[3]) I. Petr 5, 2 sld.
[4]) Luk. 22, 26 sld.

kladu Božského Spasitele vždy s pokorou, skromností, trpělivostí a hlavně s l á s k o u, ve které se vzor života Krista Pána, tohoto Božského hierarchy, nejkrásněji a nejvelebněji jeví.[1])

3. Již dříve jsme se zmínili, že církevní svatovláda se jeví dvojím způsobem a) jako „hierarchie ordinis" (svatovláda svěcení) a b) jako „hierarchie jurisdictionis" (svatovláda pravomoci). Novější theologové připojují k této dvojí svatovládě ještě „potestatem Magisterii," (moc učitelskou) a rozeznávají trojí moc: n a u k y, s v ě c e n í a v l á d y. Ale poněvadž moc učitelská jest v moci: „ordinis" a „jurisdictionis" již obsažena, jest přednost dáti rozeznávání jen dvojí moci: moci „ordinis" a „jurisdictionis". Zde přihlížíme však hlavně k hierarchii „ordinis".

4. ad a) Svatovláda zvaná „ordinis", jejíž vrchol záleží v moci konati obět novozákonnou, směřuje ke s k u t e č n é m u t ě l u Kristovu ve Svátosti oltářní přítomnému, kdežto „hierarchia jurisdictionis" má za předmět v z d ě l á n í m y s t i c k é h o t ě l a Kristova. O způsobu, jakým se služům Božím této dvojí duchovní moci dostává, praví sv. T o m á š:

„Duchovní moc jest dvojí: jedna s v á t o s t n í (kterou nazývají také mocí h i e r a t i c k o u), druhá p r á v o m o c n á (jurisdikční, h i e r a r c h i c k o u v užším a vlastním smyslu tak zvanou). Moc svátostní se uděluje svěcením . . . a moc tato zůstává v člověku, jenž jí svěcením nabyl, pokud žije, i kdyby upadl v rozkol neb v kacířství . . . P r á v o m o c se uděluje jednoduchým sdělením té neb oné osobě a nemusí v ní zůstati trvale. Schismatikové a kacíři ji ztrácejí a nemohou proto nikoho rozhřešiti, nikoho z Církve vyobcovati. Také nemohou odpustků udělovati aneb něco podobného učiniti. A kdyby tak činili, nemá to platnosti."[2])

5. Kristus udělil ss. apoštolům moc, aby „potestatem ordinis" čili moc svěcení na osoby vyvolené za jejich nástupce zvláštními posvátnými obřady, jím samým ustanovenými, přenášeli.

„Potestas ordinis" obsahuje v sobě nejdůležitější církevní ú ř a d k n ě ž s k ý, který Kristus mimo úřad učitelský a pastýřský ss. apoštolům odevzdal, a který ss. apoštolové měli zase na své nástupce přenášeti. Ačkoliv oba tyto úřady, jak učitelský tak i pastýřský, mají za poslední a konečný účel posvěcovati věřící, přece tak činí jen n e p ř í m o, pokud totiž nebeskou naukou a přiměřenými zákony připravují srdce věřících ku přijetí milosti

[1]) Cf. Dunin-Borkowski S. J., l. c. p. 55 ff.
[2]) III. qu. 63. art. 1.

posvěcující, kdežto ú ř a d k n ě ž s k ý obětí mše sv. a ss. svátostmi tuto milost p ř í m o vlévá do srdcí lidských, ze kterých byly překážky této milosti odstraněny. Že touto mocí Kristus a) ss. apoštoly opatřil, čili jinými slovy, že je sám vysvětil na biskupy, a b) je zplnomocnil, ano jim přikázal, by tuto moc zvláštním posvátným obřadem také na své nástupce přenášeli, o tom již Písmo sv. podává jasné důkazy.[1])

ad a) Že Kristus Pán ss. apoštoly mimo mimořádné výsady opatřil také ř á d n o u mocí biskupskou (episcopali potestate ordinis), to naznačuje již v rozmluvě s N i k o d e m e m, když k němu o nutnosti obrodu skrze křest sv. pravil: „A m e n, a m e n p r a v í m t o b ě: n e n a r o d í - l i s e k d o z n o v a z v o d y a D u c h a (S v a t é h o), n e m ů ž e v e j í t i d o k r á l o v s t v í B o ž í h o."[2]) A tuto moc duševně obrozovati věřící vodou a Duchem Sv. udělil ss. apoštolům slovy: „J d o u c e u č t e v š e c k y n á r o d y, k ř t í c e j e v e j m é n u O t c e i S y n a i D u c h a S v., u č í c e j e z a c h o v á v a t i v š e c k o, c o j s e m p ř i k á z a l v á m."[3]) Podobně o nutnosti přijímání svého Těla a své Krve pravil: „N e b u d e t e - l i j í s t i T ě l a S y n a č l o v ě k a a p í t i j e h o K r v e, n e b u d e t e m í t i v s o b ě ž i v o t a."[4]) A moc sytiti věřící Tělem a Krví svou udělil ss. apoštolům při poslední večeři, když jim přikázal, aby podobně jako on sám podal jim k požívání Tělo své a k pití Krev svou, i oni na jeho památku tak činili, proměňujíce chléb v Tělo a víno v Krev jeho a podávajíce je věřícím k životu věčnému. — A moc klíčů, kterou jim přislíbil slovy: „C o k o l i s v á ž e t e n a z e m i, b u d e s v á z á n o i n a n e b i a c o k o l i r o z v á ž e t e n a z e m i, b u d e r o z v á z á n o i n a n e b i,"[5]) udělil jim po svém vzkříšení, když k nim pravil: „P ř i j m ě t e D u c h a S v. K t e r ý m o d p u s t í t e h ř í c h y, o d p o u š t ě j í s e j i m, a k t e r ý m z a d r ž í t e, z a d r ž e n y j s o u."[6])

ad b) Po svém vzkříšení se zjevoval Božský Spasitel ss. apoštolům ještě po 40 dní, mluvě s nimi o království Božím.[7])

[1]) Cf. Hettinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie II. Teil S. 136 ff. Herder 1879.
[2]) Jan 3, 5.
[3]) Mat. 28, 19. 20.
[4]) Jan 6, 54.
[5]) Mat. 18, 18.
[6]) Jan 20, 22.
[7]) Skut. 1, 3.

O čem s nimi mluvil, jest poznati z j e d n á n í ss. apoštolů, kteří nejen že hlásali jeho nebeskou nauku a různými zákony život věřících na cestě k spáse věčné řídili, nýbrž jim také posvátnými vnějšími obřady milost posvěcující udělovali. Tak očišťovali věřící k ř t e m sv. od hříchu dědičného a všech osobních hříchů a positivně je posvěcovali, v z k l á d á n í m r u k o u křesťany ve svátosti biřmování v životě milosti posvěcující utvrzovali,[1]) b i s k u p y světili, jak píše sv. P a v e l k T i m o t h e o v i: „Z t é t o p ř í č i n y p ř i p o m í n á m t i, a b y s o p ě t r o z n ě c o v a l m i l o s t B o ž í, k t e r á j e s t v t o b ě v z k l á d á n í m r u k o u m ý c h.“[2]) A co přikázal Božský Spasitel ss. apoštolům při poslední večeři: „to čiňte na mou památku“, činili ss. apoštolové, jak sv. Pavel, jenž ve svém listu ke Korintským píše: „K a l i c h p o ž e h n á n í, k t e r ý ž ž e h n á m e, n e n í - l i ž s p o l e č e n s t v í m k r v e K r i s t o v y? A c h l é b, k t e r ý l á m e m e, n e n í - l i s p o l e č e n s t v í m t ě l a K r i s t o v a?“[3]) A tak dosvědčují ss. apoštolové slovy a skutky, že byli posláni k posvěcování věřících, „a b y z a ú č e l e m z d o k o n a l e n í s v a t ý c h k o n a l i s l u ž b u a v z d ě l á v a l i t ě l o K r i s t o v o, a ž b y c h o m s e s e š l i v š i c k n i v j e d n o t u v í r y a p o z n á n í S y n a B o ž í h o, v m u ž e d o s p ě l é h o, v m í r u (in mensuram) p l n o s t i K r i s t o v y.“)

6. Ve svatovládě zvané „ordinis“ jest rozeznávati tři stupně či řády (ordines), které jsou Božského původu, a to jsou 1. biskupové, 2. kněží a 3. jáhnové. O poměru mezi biskupy a kněžími byly na sněmu Tridentském prohlášeny tyto věročlánky:

a) Biskupové jsou vyšší, než kněží (presbyteris superiores).

b) Biskupové mají moc biřmovati a světiti.

c) Tato dvojí moc není jim s kněžím společna, nýbrž jest jen jim vlastní.

d) Svěcení od biskupů udělená jsou i bez souhlasu neb volby lidu neb moci světské platná.

e) Sluhové, kteří nejsou církevní mocí ani řádně vysvěceni, ani posláni, nýbrž přicházejí odjinud, nejsou legitimními sluhy slova Božího a přisluhovateli sv. svátostí.[5])

[1]) Skut. 8, 17.
[2]) II. Tim. 1, 6.
[3]) I. Kor. 10, 16.
[4]) I. Kor. 4, 12 sl.
[5]) Trid. Sess. XXIII. can. 7.

f) Mimo to ještě sv. synod prohlásil, že mimo ostatní řády církevní k hierarchii „ordinis“ především náleží biskupové, kteří nastoupili na místo apoštolů a kteří jsou Duchem sv. ustanoveni, jak praví apoštol, říditi Církev Boží.[1])

7. Že vrcholem „hierarchie ordinis“ jsou biskupové, o tom nemůže býti již z Písma sv. — o Božské Tradici zde prozatím ještě nemluvíme — nejmenší pochybnosti. Oni jsou představenými Církve, ustanovenými k jejímu řízení,[2]) jim přísluší hlásati slovo Boží, vykládati a věřícím vštěpovati pravý smysl nauky nebeské,[3]) říditi veřejnou bohoslužbu,[4]) přisluhovati sv. svátostmi,[5]) slovem jsou ve všech věcech církevních „προεστῶτες“, (představenými) pracujícími ve slově a službě Boží,[6]) a kdykoliv potřeba káže, mají věřící také napomínati, kárati a souditi.[7]) Vykonávají takto všecky úřady sv. apoštolů, kterými z rozkazu Kristova v jeho vykupitelském díle pokračovali.

Že k hierarchii „ordinis“ mimo biskupy náleží ještě kněží a jáhni, jest rovněž „de fide“, jak sněm tridentský prohlásil:

„K d o b y t v r d i l, ž e v C í r k v i k a t o l i c k é n e n í s v a t o v l á d y (hierarchie) B o ž s k ý m z ř í z e n í m u s t a n o v e n é, k t e r á s e s k l á d á z b i s k u p ů, k n ě ž í a s l u h ů (j á h n ů), b u d i ž z C í r k v e v y o b c o v á n.[8])

Že ustanovení církevních sluhů na nejnižším stupni Božské hierarchie stojících, které podle řeckého textu „διάκονοι“ jáhny nazýváme, se zakládá n a p r á v u B o ž s k é m, vysvítá zcela jasně ze Skutků apoštolských, které uvádějí jednak bližší příčinu, která dala sv. apoštolům podnět k vyvolení z ostatních věřících sedmi jáhnů, jednak také vysvětlují povinnosti, které jim ss. apoštolové svátostným vzkládáním rukou svých na ně uložili. O Božském původu třetího stupně hierarchického nebylo nikdy v Církvi ani nejmenší pochybnosti.

9. Jisté obtíže působí d r u h ý s t u p e ň h i e r a r c h i e, který nyní zpravidla řádem kněžským ve vlastním smyslu (ordo sacerdotii vel presbyteratus) sluje. Obtíže tyto mají svou příčinu v tom, že nikde v Písmě sv. Nového zákona není obsaženo místo,

[1]) ibid. cap. 4.
[2]) Skut. 20, 28.
[3]) I. Tim. 4, 16; II. Tim. 4, 2 sld.; Tit. 5, 22.
[4]) I. Tim. 2.
[5]) I. Tim. 5, 22.
[6]) I. Tim. 5, 17.
[7]) I. Tim.
[8]) Sess. XXIII. can. 6.

z něhož se vší jistotou dalo by se dokázati, v čem záleží rozdíl mezi biskupy a jednoduchými kněžími, což lze vysvětliti tím, že terminy: „episcopus" a „presbyteros" nebyly v nejstarší Církvi za časů apoštolských tak ustáleny, aby jako nyní: „episcopus" znamenal výhradně jen hierarchu prvého, „presbyteros" však teprve druhého řádu.

Etymologicky nevyjadřuje ani slovo: „ἐπίσκοπος" ani „πρεσβύτερος" dogmatického pojmu, jaký Církev podle nauky zjevené spojuje s osobou biskupa a s osobou kněze.

Ve staré Církvi zřizovali ss. apoštolové a jejich nástupcové v každé náboženské obci, kterou zřídili, zvláštní kollegia představených, a těmto kollegiím svěřovali řízení a spravování založených obcí v ohledu hierarchickém jak co do svěcení tak i co do pravomoci (et quoad ordinem et quoad jurisdictionem). Kollegia tato neskládala se však z členů sobě úplně rovných, nýbrž měla členy co do moci různé. Měla, jako samé kollegium Petro-apoštolské, jehož byla nápodobou a obrazem, jednoho muže v čele, jenž byl opatřen plnou řádnou mocí apoštolskou nejen naproti jednoduchým věřícím, nýbrž také naproti ostatním členům kollegia jim k pomoci a podpoře přiděleným. A poněvadž do těchto kollegií byli voleni zpravidla muži starší, tedy: „πρεσβύτεροι", slula také „πρεσβυτέρια". A poněvadž k těmto presbyteriím náleželi právě tak jejich představení, tedy nynější biskupové, jako jednodušší jejich členové, kteří nyní výhradně presbytery (jednoduchými kněžími) nazýváme, mohli vším právem tehdejší nástupci ss. apoštolů v plné jejich řádné moci, tedy nynější biskupové, slouti „presbytery". A jelikož tehdejším sborům představených, složeným z jednoho biskupa a zpravidla z několika kněží, příslušela povinnost, míti dozor, dozírati (ἐπισκοπεῖν) k mravnímu životu obce sobě svěřené, mohli se i jednoduší kněží nazývati rovněž tak „ἐπίσκοποι" dozorci (inspektory), biskupy jako jejich představený, nynější biskup. Jasný doklad této záměny slova: „presbyteros" (starší, kněz druhého řádu) a „episkopos" podává sv. Lukáš ve Skutcích apoštolských. Když byl sv. Pavel v Miletě, tak vypravuje, poslal do Efesu a povolal k sobě starší Církve, ke kterým, louče se s nimi, pravil: „Mějte pozor na sebe i na všecko stádce, ve kterém Duch Sv. ustanovil vás biskupy, abyste spravovali Církev Boží."[1]) Tedy tytéž

[1]) Skut. 20, 17. 28.

představené Církve, které nazývá starší Církev, nazývá rovněž biskupy, kterým jest spravovati Církev Boží. Podstatná různost tohoto dvojího řádu zcela jasně vysvítá z listů sv. Pavla k Timotheovi a k Titovi. Napomíná-li sv. Pavel Timothea, aby proti duchovní osobě žaloby nepřijímal, leč na základě dvou neb tří svědků, pak zajisté Timotheus jako soudce duchovních osob musí náležeti k vyššímu hierarchickému řádu než duchovní osoby, které měl souditi. Tím jest také vyjádřen podstatný rozdíl mezi církevními představenými prvého a druhého řádu, mezi biskupy a jednoduchými kněžími.

Ještě jasněji rozdíl tento vyjadřuje sv. Pavel ve svém listě k Titovi, jemuž píše: „K tomu jsem tě nechal na Krétě, abys spravil nedostatky a ustanovil po městech duchovní (πρεσβυτέρους)."[1]) Představený, který má v jednotlivých obcích nejen všecky nepořádky odklízeti, nýbrž také, a to zde hlavně na váhu padá, po městech, kde toho jest potřebí, ustanovovati presbytery (kněze), má zajisté vyšší hierarchickou důstojnost, než mají kněží, které jest mu světiti a v jednotlivých obcích ustanovovati.

Tak již sv. Klement římský ve svém I. listu ke Korintským na označení rozdílu mezi biskupy a kněžími neužívá názvů: „ἐπίσκοπος" a „πρεσβύτερος", nýbrž nazývá biskupy velekněžími (ἀρχιερεύς) a presbytery kněžími (ἱερεύς). Píše: „Kdož v určité doby přinášejí oběti, jsou příjemní a blažení (accepti et beati). Řídíce se zákonem Božím, nebloudí. Neboť velekněži jsou přiděleny jeho (velekněžské) výkony, kněžím jest jejich vlastní místo určeno a levitům (jáhnům) jejich služba, a laikové jsou vázáni přikázáními laickými."[2])

Ačkoliv v nejstarší době biskupové a jednoduší kněží zvláštními jmény se od sebe namnoze nelišili, přece jim připisovány podstatně různé úřady jakož i různé úkony těchto úřadů. Tak na př. připisuje sv. Cyprián moc přisluhovati svátostí biřmování výhradně jen biskupům, když praví: „Což nyní také u nás se děje, že ti, kdož byli v Církvi pokřtěni, se předvádějí před představené Církve, aby skrze naši modlitbu a vzkládání rukou při-

[1]) Ti. 1, 5.
[2]) Cf. Caillau e Guillon. op. cit. Tom. I. p. 46.

jali Ducha Sv. a Božským (nezrušitelným) znamením dostoupili vrcholu (svátosti křtu)[1]). A sv. Jeroným, jenž ostatně hleděl moc kněžskou naproti biskupům co nejvíce rozšířiti a zveličiti, přece zcela určitě prohlašuje, že moc svěcení kněžstva náleží výhradně jen biskupům. Znám jest jeho výrok: „Co činí biskup, mimo svěcení, čeho by také kněz nečinil?“[2]) Podobně píše sv. Jan Zlatoústý: „Toliko vzkládáním rukou vynikají (biskupové) nad kněze.“[3]) A sv. Athanáš praví, že „Ischyras byv svěcen od kněze Collutha není pravým knězem.“[4])

10. Ačkoliv jest z Písma sv. jisto, že biskupové nazýváni také presbytery (kněžími), nevysvítá z něho s touž jistotou, že naopak nazýváni také presbyteři (kněží) také biskupy. Pochybnost v této příčině vzniká hlavně ze dvou míst Písma sv.: ze Skutků apoštolských 20, 17, kde sv. Lukáš vypravuje, že sv. Pavel povolal k sobě z Efesu do Miletu starší Církve, které pak později biskupy nazývá, a z listu sv. Pavla k Filippenským, 1 sl., kde s Timotheem vzkazuje všem věřícím zároveň s biskupy a jáhny milost a pokoj od Boha, Otce našeho, a od Pána Ježíše Krista. Z těchto dvou výroků dovozují někteří interpretové, že v jedné a téže částečné Církvi bylo několik představených, kteří sluli biskupy. Jsou to skutečně jen biskupové, aneb se jimi rozumějí též presbyteři (kněží)?

11. V této otázce není mezi bohoslovci úplné jednoty. Názor jejich jest trojí:

a) Petavius míní, že jednoduší kněží (presbyteři) ve staré Církvi nikdy se nejmenovali biskupy, nýbrž že v každé jednotlivé křesťanské obci bylo ustanoveno a vysvěceno několik biskupů, jimž byl jeden z nich za představeného ustanoven. Z těchto biskupů byli pak jednotliví posíláni za představené do obcí, které v sousedství byly zřizovány. — Než tuto domněnku nelze připustiti. V Písmě sv. nemá nejen žádné opory, nýbrž vše svědčí proti ní. Tak píše sv. Jan, jak Apokalypse svědčí, jednotlivým představeným Církve efeské, smyrnenské, pergamské atd., které anděly nazývá, a nikoliv celému

[1]) Epiest. 73, 9.
[2]) Ep. 145 ad Evang.
[3]) Hom. in I. Tim. 11, 1.
[4]) Apol. c. Arian. cap. 12.

sboru jejich, z čehož patrno, že každá Církev měla jen jednoho biskupa, i když mu na jeho podporu bylo několik presbyterů (kněží) přiděleno. To také zcela jasně plyne z listu sv. Ignáce k Filadelfským,[1]) jenž jim píše: „Přičiňte se, abyste jednu příčast (Eucharistii) přijímali. Jen jedno jest tělo Ježíše Krista, jen jeden kalich..., jako jest jen jeden biskup s presbyteriem a s jáhny společnými služebníky mými, abyste to, co činíte, činili podle vůle Páně.“

b) Druhý názor popírá vůbec, že by byl kdy jednoduchý kněz se nazýval také biskupem, a následovně že každá jednotlivá Církev měla vždy jen jediného biskupa, který se sice také nazýval presbyterem (knězem), poněvadž náležel ke sboru presbyterů čili kněží, kdežto název biskupa jediné přednostovi presbyteria náležel jako „terminus technicus“, jímž jen jeho řád a úřad, nikoliv však také řád a úřad jednoduchých presbyterů vyjadřován. Na řešení otázky, jak potom lze vysvětliti výrok Skutků apoštolských,[2]) že sv. Pavel z Miletu poslal do Efesu a povolal k sobě starší Církve, odpovídají stoupenci této nauky, že neposlal jen do Efesu, nýbrž do všech sousedních měst, kde zvláštní Církve byly zřízeny, a že povolal biskupy všech těchto Církví k sobě do Miletu, aby se s nimi rozloučil. — A množný počet biskupů, které sv. Pavel s Timotheem pozdravuje na počátku svého listu k Filippenským, vysvětlují tak, že sv. Pavel neposlal listu tohoto výhradně jen k Filippenským, nýbrž také ke všem ostatním sousedním církvím v Macedonii, podobně jako poslal II. list ke Korintským, také ostatním Církvím v Achaji[3]) a list ke Koloským určil také pro Církev laodicejskou.[4])

c) Třetí názor konečně praví, že jednoduší presbyteři nazýváni také biskupy, jelikož náleželi ke sboru, jemuž příslušel dozor nad Církví. Tohoto mínění jest sv. Jan Zlatoústý[5]), Theodoret v komentáři k témuž místu (Phil. 111.), sv. Jeroným[6]) a jiní. Z toho však neplyne, že všichni presbyteři náležejí k jed-

[1]) Collect. ss. Eccl. Patrum, edit. cit. tom. I. p. 79.
[2]) 20, 17.
[3]) II. Kor. 1, 1.
[4]) Kolos. 4, 16. Cf. Christ. Pesch. Praelect dogm. Tom. I. p. 197 sq. Freiburg; Brisg.
[5]) In Phil. 1, 1. M. 62, 163.
[6]) Id Tit. 1, 5. (M. 26, 562.)

nému presbyteriu, měli stejnou moc a důstojnost. Vždy byl v tomto sboru jeden, jenž měl moc a vládu nad ostatními členy. To dokazuje zcela jasně sv. Pavel ve svém listu k Filippenským, v němž na počátku pozdravuje biskupy v množném čísle, později však se obrací jen na jednoho z nich, jehož nazývá svým upřímným soudruhem (σύζυγε γνήσιε). Z toho patrno, že jen tohoto pokládal za svého kollegu, obdařeného plnou apoštolskou mocí, tedy za biskupa v plném smyslu slova. — Názor tento jest asi pravdě nejpodobnější a jak se zdá, odstraňuje také nejsnazším způsobem všechny obtíže, které působí neurčitost terminologie, kterou ve staré Církvi řád biskupský a kněžský vyjadřován.

Ačkoliv z Písma sv. lze se vší jistotou dokázati, že již za časů apoštolských mimo jáhny byly ještě dva hieratické, podstatně od sebe se lišící řády: biskupové a kněží, přece terminy, vyjadřující různé tyto dva řády, se teprve později ustálily. Ale již sv. Ignác jedná ve svých listech o třech hierarchických řádech nejen co do věci, nýbrž i co do názvů s takovou určitostí, že někteří protestantští theologové právě z této příčiny pochybovali ovšem zcela bezdůvodně o pravosti a věrohodnosti listů samých. Tak píše tento Otec apoštolský v listu „ad Magnesios“: Za předsednictví biskupa na místě Božím a kněží (presbyterů) na místě senátu apoštolského a mně přemilých jáhnů, jimž jest svěřena služba Pána našeho Ježíše Krista.[1]) A na jiném místě v témž listu chválí Fotiona jáhna, že jest poddán biskupu jako dobrotě Boží a presbyteriu jako zákonu Božímu“.[2]) A ke konci tohoto listu praví: „Hleďte se utvrditi v nauce Krista Pána a apoštolů, aby vše, co činíte, se potkalo se zdarem... s veledůstojným (vaším) biskupem a s duchovní důstojně s ním spojenou korunou našeho presbyteria a bohumilých vašich jáhnů.“[3]) A s touže jasností uvádí stupnici tří hieratických řádů: biskupů, kněží a jáhnů také v listu „ad Trallianos“, kde píše: „Ať všichni ctí jáhny jako rozkaz Ježíše Krista a biskupa jako obraz Otcův a kněze jako senát

[1]) Magn. 6, 1. edit. cit. Tom. I. p. 68.
[2]) l. c. p. 67.
[3]) l. c. p. 69.

Božský a sbor apoštolský.“[1]) A na jiném místě praví: „Před těmi (kacíři) se chraňte, čehož dosáhnete, nebudete-li se pyšniti a neodvrátíte-li se od Pána Ježíše Krista a od biskupa a od přikázaní apoštolů... Kdo cokoli činí bez biskupa, bez presbyteria a jáhnů, nemá čistého svědomí.“[2]) A v listu „ad Smyrnaeos“ píše: „Všichni následujte biskupa jako Ježíš Kristus Otce svého, a presbyterium jako apoštoly a jáhny jako přikázání Boží. Ať bez biskupa nikdo nic nepodniká, co se Církve týká... Bez biskupa není dovoleno ani křtíti ani agapy slaviti. Jen co biskup schválí, jest Bohu milé.“[3]) Poměru mezi biskupem a ostatním duchovenstvem nemohl sv. Ignác dáti jasnější a určitější výraz, než tímto výrokem. Podle ustanovení samého Krista jest biskup jediným učitelem, velekněžem a pastýřem ve své obci, čili co totéž jest, ve své diecesi. Všichni ostatní kněží mohou úkony tohoto trojího úřadu vykonávati jen zplnomocněním biskupovým jako jeho podřízení spolupracovníci. Proto každý jednoduchý kněz hlásá slovo Boží, koná oběť novozákonnou, přisluhuje lidu věřícímu ss. svátostmi a řídí jej na cestě k věčné spáse jen autoritou biskupovou. O tom byla a jest celá Církev přesvědčena. Tomuto přesvědčení dávali již ss. Otcové výraz větou: „in dioecesi nihil sine episcopo“. Jen biskup pokládán za nástupce ss. apoštolů v jejich řádné moci se vztahující k určité dioecesi. Jednoduší kněží a jáhni jsou sice také nástupci ss. apoštolů, ale jen v části jejich moci. A tuto moc, kterou jim Církev sv. svěcením na kněžství, resp. na jáhenství uděluje, mohou jen potud vykonávati, pokud jim biskup k tomu uděluje jurisdikci, pokud se týče, kanonickou missi. A poněvadž již ve staré Církvi byl apoštolský původ každého biskupa pokládán za Božský zdroj vší jeho moci, proto byl v každé jednotlivé Církvi na důkaz apoštolské posloupnosti každého jejího biskupa založen zvláštní katalog, do něhož byla zapisována jména všech jednotlivých biskupů, jak v ní po sobě následovali. Proto vyzývá Tertullián kacíře své doby,

[1]) l. c. p. 71.
[2]) l. c. p. 72.
[3]) l. c. p. 84.

aby „dokázali původ svých církví, aby rozvinuli pořad svých biskupů, svou posloupností sahající od počátku až na poslední dobu, na důkaz, že první onen biskup měl buď některého z apoštolů nebo z mužů apoštolských, setrvavších v jednotě s apoštoly, za svého původce (auctorem) a předchůdce.“[1])

Také Klement alexandrijský uznává trojí stupeň Božské hierarchie. Ve svém spise: „Paedagogus“ praví: „Přemnohé předpisy týkající se osob vyvolených se uvádějí v Písmě sv. Některé se týkají kněží (presbyterů), jiné biskupů, jiné jáhnů, jiné vdov.“[2])

Trojí stupeň hierarchický uznává také Origenes, jenž dí: „Více se ode mne (kněze) žádá, než od jáhna, a od jáhna více než od osoby světské, Ten však, jenž má moc nad veškerou Církví (biskup), bude skládati účet za celou Církev.“[3])

Ustanovení jednotlivých biskupů i při větším neb menším počtu kněží (presbyterů), pokládáno v Církvi vždy za naprosto nutnou podmínku k zachování potřebné jednoty v každé jednotlivé Církvi. Tak píše sv. Cyprián: „Ikdyby větší počet členů Církev vzdorovitě a hrdě opustil, Církev přece Krista neopustí... Věz tedy, že biskup jest v Církvi a Církev v biskupu, a kdo není s biskupem, není v Církvi, a marně sobě namlouvají ti, kdož nežijíce v míru s kněžstvem... se domnívají, že přece aspoň skrytě jsou s některými věřícími ve spojení, neboť Církev, jež jest všeobecná a jen jedna, není ani roztržena ani rozdělena, nýbrž jest sjednocena a tmelem kněží mezi sebou spojených sloučena.“[4])

Dalších dokladů pro tříčlennou církevní hierarchii „ordinis“ z pozdější doby netřeba již uváděti. Neboť všichni ss. Otcové a církevní spisovatelé předpokládají konstituci jednotlivých

[1]) De praescript c. 32. (M. 2. 44.)
[2]) Paed. l. 3. cap. 12. (M. 8, 675.)
[3]) In Jer. Hom. 11. n. 3. (M. 13, 376.)
[4]) Epist. 55. n. 24. (edit. Hartel 2, 643).

církví na tomto trojím hierarchickém řádě založenou jakožto děj historicky všeobecně známý, na němž veškeré ústrojí Církve a veškeren její náboženský a mravní život závisí. A proto také Církev každý pokus popříti buď Božský původ těchto tří hierarchických (resp. hieratických) řádů, nebo podstatnou různost jejich zamítala vždy se vší rozhodností nejen jako kacířství, nýbrž zároveň také jako nauku vyvracející ze základů veškeru Kristem jí danou Božskou konstituci.[1])

b) Hierarchie „jurisdictionis“.

13. ad b) Mimo hierarchii „ordinis“ ustanovil Kristus v Církvi své také hierarchii „jurisdictionis“.

Kristus opatřil ss. apoštoly se sv. Petrem v čele nejen nejvyšší mocí „ordinis“, vysvětiv je při poslední večeři na biskupy, nýbrž také nejvyšší mocí jurisdikční. Obojí tuto moc měli podle rozkazu Spasitelova přenášeti na své nástupce. V apoštolské řádné moci jsou oba nižší hieratické řády: kněžský a jáhenský obsaženy. Proto mají ss. apoštolové nástupce trojího řádu: nástupce opatřené plnou apoštolskou mocí jejich, a to jsou biskupové, pak nástupce, opatřené jen částí moci apoštolské, a to jsou jednoduší kněží, a konečně jsou jejich nástupci v moci apoštolské také ještě jáhni, kterým přísluší pouhá přísluha při oběti mše sv. a při udělování ss. svátostí. A tuto trojí moc udělovali ss. apoštolové a udělují dosud jejich nástupcové trojím různým svěcením: na biskupství, na kněžství a na jáhenství.

Aby se však nositelé této trojí moci: biskupové, kněží a jáhni vykonávajíce tuto trojí moc navzájem nerušili, nýbrž ji podle vůle Kristovy řádně k blahu věřících vykonávali, opatřil Kristus ss. apoštoly ještě druhou mocí, mocí jurisdikční...

Moc jurisdikční, kterou Kristus ss. apoštolům a v nich také jejich nástupcům svěřil, jest dvojí: „fori externi“ a „fori interni“. První směřuje k udržování pořádku a kázně ve vnějším a veřejném životě Církve, druhá má za přímý účel pořádek a kázeň ve svědomí každého jednotlivého věřícího. Ona udržuje veřejné blaho Církve, tato směřuje k sou-

[1]) Cf. Časopis kat. duch. roč. 1905 článek Dr. Frant. Bully: O zřízení Církve Kristovy za prvých dob str. 826 sld. G. Wilmers, De Christi Eccl. Ratisb. 1879 p. 291 sqq.

kromému blahu jednotlivých věřících podporujíc pokrok v jejich duchovním životě.[1])

Touto mocí obdrželi ss. apoštolové od Krista Pána nejen právo, nýbrž i povinnost, hlásati jeho nebeskou nauku všem národům, ale nejen hlásati, nýbrž je pod ztrátou věčné spásy ve svědomí také zavazovati, v tuto nauku věřiti a podle ní svůj život ve všech jeho projevech a směrech zařizovati. To zcela jasně plyne ze slov Božského Spasitele k sv. apoštolům, jimž poroučí: „Jdouce do veškerého světa kažte evangelium všemu stvoření.“ A že jim udělil zároveň moc zavazovati ve svědomí k víře v jejich kázaní, plyne z dalších jeho slov: „Kdo uvěří a bude pokřtěn, bude spasen; kdo však neuvěří, bude zavržen.“[2])

A moci této byli si ss. apoštolové vědomi a proto také podle příkladu Kristova, jenž učil jako moc maje a ne jako zákonníci a fariseové,[3]) zavazovali ve svědomí své posluchače v jejich učení věřiti, jak píše sv. Pavel ve svém II. listu k Tessalonickým: „Jestli však někdo neposlouchá slova našeho (daného) tímto listem, toho poznamenejte a neobcujte s ním, aby byl zahanben.“[4])

Moc kázati slovo Boží zahrnuje v sobě dvojí moment: Předně vnitřní schopnost, které kazatel nabývá řádným způsobem přijetím příslušného svěcení, a pak zevnější oprávněnost k používání této vnitřní schopnosti svěcením nabyté, které nabývá církevním poslánímse strany legitimního představeného. Poněvadž však naprosto řečeno k hlásání slova Božího není zapotřebí zvláštního svěcení, proto mohou i laikové obdržeti od biskupů církevní poslání, které je opravňuje hlásati slovo Boží.

14. Avšak pravomoc (jurisdikce) udělená Kristem ss. apoštolům nebyla omezena pouhým autoritativním hlásáním slova Božího, nýbrž se vztahovala hlavně k správě a řízení Církve vůbec. A jurisdikce tato zahrnuje v sobě moc zákonodárnou, soudcovskou a kárnou.

Moc zákonodárnou v plné její neomezenosti slíbil Božský Spasitel sv. Petru slovy: „Tobě dám klíče království nebeského a cokoli svážeš na zemi, bude svázáno i na nebi; a cokoli rozvážeš na zemi, bude rozvázáno i na nebi,“[1]) a udělil ji pak jemu u jezera tiberiadského, když k němu pravil: „Pasiž beránky, pasiž beránky, pasiž ovce mé.“[2]) A tuto moc zákonodárnou udělil Kristus Pán v podřízenosti pod sv. Petrem také ostatním apoštolům slovy: „Cožkoli svážete na zemi, bude svázáno i na nebi, a cožkoli rozvážete na zemi, bude rozvázáno i na nebi.“[3]) Vázati a rozvazovati neznamená nic jiného, než moc zákonodárnou, která sice neváže fysicky, nýbrž mravně svědomí věřících, a poněvadž tohoto vázání a rozvazování nevykonávají apoštolové mocí svou, nýbrž vykonává ji skrze ně sám Ježíš Kristus, proto účinky této dvojí moci svazovací a rozvazovací platí nejen pro tento život, nýbrž i pro život věčný.

Že Kristus dal ss. apoštolům s mocí zákonodárnou také moc soudcovskou a kárnou, plyne zcela patrně z návodu jeho, kterého jest při bratrském napomínání (in fraterna correctione) šetřiti. „Zhřeší-li proti tobě bratr tvůj,“ tak praví Božský Spasitel, „jdi a pokárej ho mezi sebou a jím samým. Poslechne-li tě, získal jsi bratra svého. Pakli neposlechne, přiber si ještě dva neb tři, aby v ústech dvou neb tří svědků stálo pevně veškeré slovo. Nebude-li jich dbáti, pověz Církvi, pakli však ani Církve neposlechne, budiž tobě jako pohan a publikán.“[4])

A tuto trojí moc, kterou Kristus před svou smrtí apoštolům slíbil, po svém vzkříšení jim také udělil, když k nim pravil: „Jako mne poslal Otec, i já posílám vás.“[5]) A tato moc nesměřuje toliko k zevnější kázni, nýbrž také k vnitřnímu náboženskému a mravnímu životu jednotlivých věřících, což plyne z dalších slov Spasitelových: „Přijměte Ducha Sv. Kterým odpustíte hříchy, odpouštějí se jim, a kterým zadržíte, zadržány jsou.“[6]) A ss. apošto-

[1]) Cf. Van Noort, De Eccl. Christi edit. 3. p. 43. Amster. 1913.
[2]) Marek 16, 15. sl.
[3]) Mat. 7, 29.
[4]) 3, 14.

[1]) Mat. 16, 19.
[2]) 21, 15 sld.
[3]) Mat. 18, 18.
[4]) Mat. 18, 15. 17.
[5]) Jan 20, 21.
[6]) Jan 20, 23.

lové, kdykoliv potřeba kázala, také této trojí moci používali. Tak na př. uložili křesťanům z pohanstva obráceným a mezi Židy žijícím, aby se zdržovali od věcí obětovaných modlám, a od krve a oduduávenin."[1]) K zdržování tomuto nebyli křesťané zavázáni ani přirozeným, ani positivním zákonem Božským. Povinnost tuto jim tedy ss. apoštolové uložili zákonem církevním. A o sv. Pavlu a Timotheovi poznamenávají Skutky apoštolské: „Když pak chodili po městech, odevzdávali jim ustanovení, vydaná od apoštolů a starších, kteří byli v Jerusalemě, aby je zachovávali."[2]) A sv. Pavel byl si této moci zcela jasně vědom, jak patrno ze slov jeho v listu ke Korintským: „Chválím vás, bratří, že ve všem na mne pamatujete a zachováváte přikázání, jak jsem je vám podal."[3]) Jakého druhu byla tato přikázání, vysvítá z dalších jeho slov, kterými poroučí, aby muži se modlili s hlavou odkrytou, ženy však s hlavou přikrytou, a aby ti, kteří lačnějí, doma se nasytili."[4]) A tyto rozkazy končí slovy: „Ostatní věci uspořádám, jakmile přijdu."[5]) Mimo to týž apoštol potrestal krvesmilníka,[6]) Hymenea a Alexandra vyloučením z Církve.[7]) A o Korintských samých v tomto listu píše: „S metlou-li mám přijíti k vám, čili s láskou v duchu mírnosti?"[8]) A touto mocí apoštolskou hrozí jim: „Předpověděl jsem," tak jim píše, „a předpovídám, jako bych byl přítomen po druhé, ač nyní jsem ještě nepřítomen těm, kteří prve zhřešili, i všem ostatním, že přijdu-li opět, šetřiti nebudu ..." „Proto píši toto jsa nepřítomen, abych, až budu přítomen, nemusil si počínati příkře podle moci, kterou mi dal Pán, abych vzdělával a nikoliv abych kazil."[9])

[1]) Skut. 15, 29.
[2]) 16, 4.
[3]) I. Kor. 11, 2.
[4]) l. c. v. 34.
[5]) l. c. v. 4 sld.
[6]) I. Kor. 5, 3 sld.
[7]) I. Tim. 1, 19 sl.
[8]) I. Kor. 4, 21.
[9]) II. Kor. 13, 2.

15. Ke konci jest se ještě zmíniti, zdali kárná moc apoštolů obsahovala v sobě mimo tresty duchovní také tresty hmotné.

Odpověď na tuto otázku závisí na povaze této kárné moci. Jelikož Kristus Pán touž moc, kterou byl opatřen jako Vykupitel od Otce nebeského, přenesl na sv. apoštoly, a poněvadž moc jeho byla v každém směru neomezena, zahrnovala moc nejen tresty duchovní, nýbrž i všechny ostatní tresty, jejichž použití duševní blaho věřících žádá. A proto nemůže býti pochybnosti, že moc Kristem apoštolům daná nevylučovala používání ani trestů hmotných. —

16. Nyní nastává předůležitá otázka, zdali také moc jurisdikční, Kristem v apoštolech k zachování jednoty a pořádku v Církvi založená, má nějaké stupně a kolik jest těchto stupňů Zde běží nám o určení těch stupňů, které sám Kristus ustanovil a které proto jsou Božského původu.

Nemůže býti nejmenší pochybnosti, že hierarchické stupně Božského práva jsou jen dva a to jest primát a episkopát. Mezi tyto dva stupně vsunula Církev po časech apoštolských ještě jiné hierarchické důstojnosti, kterými se římský papež o různé výkony své Kristem sobě svěřené moci s biskupy a s kněžími dělí. K těmto Církví ustanoveným hierarchickým stupňům jest počítati kardinály, patriarchy, exarchy, primasy, arcibiskupy a pod biskupy různé prelatury. Než tyto různé prelatury, jak časem z potřeby jeho vznikly, tak mohou býti zase zrušeny aneb proměněny v pouhé tituly beze vší pravomoci. Jen primát římský a episkopat náleží k podstati Církve a proto trvá tato dvojí instituce v Církvi od časů apoštolských a potrvá až do skonání světa. Neboť tuto dvojí instituci založil ve sv. Petru a ss. apoštolech sám Kristus. Jako v nich ustanovil hierarchii „ordinis" a tuto hierarchii rozčlenil v biskupství, kněžství a jáhenství, podobným způsobem zřídil v nich moc jurisdikční primátu a episkopátu. Sv. Petru odevzdal plnost jurisdikční moci nad veškerou Církví, jak slyšící tak i učící, tedy i nad apoštoly a jejich nástupci, nad biskupy.

17. V jurisdikční moci, kterou Kristus opatřil ss. apoštoly, jest zase rozeznávati dvojí moc, mimořádnou čili osobní, která nepřešla na jejich nástupce, a řádnou

čili biskupskou, která, podobně jako moc primaciální v římském papeži, v biskupech dále trvá.

Mimořádná čili osobní moc apoštolská obsahovala v sobě hlavně čtyři výsady apoštolů, které s nich na jejich nástupce, biskupy, nepřešly. K těmto výsadám jest počítati: 1. neprostřední jejich volbu a poslání od Krista, jak sv. Pavel o sobě výslovně praví: „Pavel apoštol (poslaný) nikoliv od lidí, ani skrze člověka, nýbrž skrze Ježíše Krista Boha Otce.“[1])

2. Moc jednotlivých apoštolů nebyla omezena ani určitým územím, nýbrž vztahovala se k celé Církvi, ani nebyla omezena jen některými jurisdikčními výkony, nýbrž obsahovala v sobě plnost této moci, jako moc sv. Petra, od něhož se jen tím lišili, že tuto svou plnou apoštolskou moc vykonávali jen v podřízenosti v dorozumění a v dohodě se sv. Petrem.

3. Mimo to byli jednotliví apoštolové obdařeni darem Božské inspirace a následovně také darem osobní neomylnosti, takže nauku Kristovu podobně jako sv. Petr nejen od Krista neprostředně přijali, nýbrž jí také ve veškerém jejich rozsahu a dosahu bez omylu chápali a veškerému světu hlásali. A konečně

4. jejich osobní výsada záležela v různých zázračných charismatech (milodarech), kterými potvrzovali své Božské poslání a Božskou povahu nebeské nauky, kterou z rozkazu Kristova světu hlásali. K těmto milodarům jest počítati hlavně moc zázraků, jak aspoň o některých apoštolech Skutky apoštolské dosvědčují.

18. Mimo tuto mimořádnou moc byli sv. apoštolové obdařeni také řádnou mocí jurisdikční, která náleží k podstatě úřadu apoštolského a proto přešla na jejich nástupce, biskupy. Tato biskupská moc jest trojím směrem omezena. Předně uděluje ji, třeba jest sama o sobě Božského původu, jednotlivým biskupům římský papež, pak jest omezena co do jednotlivých výkonů čili co jest totéž, jest omezena svrchovanou pravomocí římského papeže, jenž sféru pravomoci jednotlivých biskupů určuje. Tato sféra byla ve staré Církvi a ve středověku širší, v době novější jest užší. Dokud celý křesťanský svět lnul živou vírou k římskému papeži jako k náměstku Kristovu, jenž plnou mocí jeho v díle vykupitelském k věčné a časné spáse člověčenstva pokračuje, nebylo potřebí

[1]) Gal. 1, 1.

moc biskupů až na její naprosto nutnou míru omezovati. Když však nevěra nabývala pořád větší moci a počala ohrožovati i samu jednotu Církve, nezbývalo, než aby Apoštolská Stolice pevnějším svazkem jednotlivé biskupy ke skále Petrově připoutala. — A konečně mohou biskupové svou moc vykonávati jen v určitých territoriích čili diecesích. A tak poskytuje Církev sv. obzvláště v nynější době podivanou, která vynucuje každému myslícímu duchu úctu a obdiv. Každá diecese tvoří se svým biskupem a jemu „reventia“ et „obedientia“ podřízeným klerem těsně sčlánkovaný organismus. Biskup soustřeďuje v sobě veškeru apoštolskou moc, které má k správě své diecese potřebí. A poněvadž tuto moc nemůže sám v celé diecesi osobně vykonávati, stojí mu po boku dobře spořádaný šik vyššího a nižšího kleru, jenž jeho jménem, jeho autoritou a jeho mocí ho v jeho trojím apoštolském úřadě: učitelském, kněžském a pastýřském podporuje s tím nezvratným přesvědčením, že podporou, kterou poskytuje svému biskupovi, podporuje samého Krista, jenž římským papežem a biskupy po celém světě až do skonání světa pokračuje ve svém díle vykupitelském. A jako klerus se svým biskupem jest takořka jedním údem mystického těla Krista Pána, tak jsou všichni biskupové s římským papežem tímto mystickým tělem samým, jehož neviditelnou hlavou jest sám Kristus. A poněvadž Kristus v Církvi jako její hlava stále skrze papeže a biskupy svou Božskou nauku hlásá, obět novozákonnou koná, sv. svátostmi věřícím přisluhuje a je zákony svými k jejich věčné spáse řídí, proto jsou a zůstanou vždy všechny útoky nepřátel usilující všemi možnými způsoby o zničení Církve naprosto marny. Proti dílu Božskému zůstane všecko úsilí lidské úplně bezmocným. Lidská zloba dovede sice jednotlivé věřící a snad i větší počet jejich od Církve odtrhnouti. Ale Církev jako Církev ve svém trvání a ve své působnosti zůstane tímto odtržením nedotknuta. Snad nikdy nezářila takovým nebeským jasem pravda slov Božského Spasitele řkoucího k sv. Petru: „A já pravím tobě: Ty jsi Petr (t. j. skála), a na té skále vzdělám Církev sv. a brány pekelné jí nepřemohou,“[1]) jako právě v době nynější. Snad nikdy, co Církev existuje, nebylo tak upřímné a srdečné shody mezi klerem a biskupy a mezi biskupy a římským papežem,

[1]) Mat. 16, 18.

jako v době nynější, v níž není na celém světě ani jedné katolické říše, ani jednoho národu, jehož intelligence by stála po boku Apoštolské Stolice. Ano, právě tato intelligence usiluje všemi možnými prostředky o zničení Církve a na jejím místě založiti a po veškerém světě rozšířiti církev tak zvané zednářské humanity. Ačkoliv tato zednářská církev zásadně popírá každé náboženství založené na positivním nadpřirozeném zjevení, tedy náboženství nejen katolické, nýbrž i židovské, jakož i náboženství všech protestantských sekt, přece všechna její infernální zloba jest namířena hlavně proti Církvi katolické, poněvadž zednářstvo takořka instinktivně cítí a tuší, kdyby se jí podařilo vyhladiti se světa Církev katolickou, že by s ostatními náboženskými společnostmi byla brzo hotova. Ale čím jsou její útoky na Církev katolickou mocnější a prudší a co do konečného vítězství po lidsku řečeno slibnější, tím více Církev tato roste, mohutní a nabývá ve všech projevech lidského života na veškeren život, soukromý i veřejný pořád většího vlivu. Tento zjev podává nezvratný důkaz, že v Církvi se neuplatňují jen lidské síly, nýbrž že v ní působí stále svou Božskou mocí ten, jenž pravil k apoštolům a jejich nástupcům: „a aj, já jsem s vámi po všecky dni až do skonání světa.“[1])

§ 8. Církev jest podle ustanovení Kristova společností dokonalou.

1. Společnost nazývá se dokonalou, která jest tak zřízena, že má sama v sobě dostatečné prostředky k dosažení účelu, ke kterému jest určena. Proto nesmí býti částí jiné společnosti. Neb část jako část jest něčím nedokonalým a proto již svou přirozeností směřuje ke spojení s jinou, resp. s jinými částmi, se kterými se stává teprv dokonalým celkem. Společnost dokonalá nesmí míti účelu, jenž by byl „in eodem genere“ podřízen jinému a to vyššímu účelu. „Jako člověk,“ praví sv. Tomáš, „jest součástí domu (v tom smyslu, že dům jest za příbytek pro člověka určen), tak jest dům součástí města, město jest však obcí dokonalou . . . A jako dobro jednoho člověka není posledním cílem obce, nýbrž směřuje jen k jejímu společnému dobru, tak i dobro jednoho domu

[1]) Mat. 28, 19. Möhler, Symbolik. 6. Aufl. S. 388 ff. Mainz 1843. Cf. Wilmers, l. c. p. 83; G. Van Noort, Tract. de Eccl. edit. 3. p. 23. sqq. Amsterodami 1913.

má za účel dobro celého města, které jest společností dokonalou.“[1]) Dále musí dokonalá společnost sebe samu udržovati a účelu svého dosahovati svými vlastními účelu svému přiměřenými prostředky. A konečně musí býti „in suo genere“ společností neodvislou, která má účel, jenž již není účelu jiné společnosti podřízen.[2]) A takovou dokonalou společností jest Církev.

2. Kristus sám nazývá Církev sv. královstvím, které přišel na světě založit a které chtěl rozšířiti po veškerém světě, aby mohlo v sebe pojati všecky národy světa a svými prostředky milosti jim zjednati spásu věčnou i časnou. A poněvadž toto království má za svého zakladatele samého Krista, Boha a člověka, má také povahu nejen lidskou, nýbrž i Božskou. A proto již svým božským založením vyniká nade všecka království a nade všecky říše celého světa, které, ačkoliv jsou požadavkem samé rozumné přirozenosti lidské a v tomto smyslu jsou rovněž dílem Božským, přece nejsou jím přímě a neprostředně. Ačkoliv každá říše světská jest neprostředně dílem lidským, přece nebude nikdo popírati, že jest ve svém druhu společností dokonalou, jež má svůj vlastní účel a také prostředky vlastními snaží se ho dosíci. A platí-li to o každé světské říši, co teprve říci o říši založené samým Kristem, Bohem a člověkem? A je-li Církev společností dokonalou, jest také společností samostatnou, na žádné jiné společnosti nezávislou, což jest samozřejmo. Neboť dílo Božské nemůže záviseti a se říditi dílem pouhého tvora, pouhého člověka. A proto názor, že Církev existuje jen jako kollegium ve světských říších, majíc jen práva, kterých jí tyto říše udělí, příčí se samé podstatě Církve a obsahuje v sobě kacířství, které ničí nejen Církev, nýbrž křesťanství vůbec. Jako má Církev svou podstatnou konstituci od samého Krista, tak má od něho také všecka svá práva, a proto každé popírání těchto Božských práv, ano již každé zkracování a ztenčování jejich jest zřejmé „sacrilegium“, jímž si pouhý tvor osobuje oprávněnost zasahovati a tímto zasahováním ničiti dílo Božské. Církev nemá svých práv spojených se svým učitelským, kněžským a pastýřským úřadem od žádné světské moci, nýbrž

[1]) I.—II. qu 90. art. 3. ad 3.

[2]) F. Wilmers l. c. p. 133 sqq. Hurter S. J. Theol. fundam. edit. 5. p. 218 sqq. Oenip. 1885.

od toho, jenž pravil k apoštolům: „Dána jest mi veškerá moc na nebi i na zemi. Jdouce tedy, učte všecky národy, křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha Sv., učíce je zachovávati všecko, co jsem přikázal vám.“[1]) Církev Kristova jest tedy na každé světské moci úplně nezávislá. A proto může nebeské požehnání, které ve svém lůně pro všecky národy a jeho jednotlivé stavy chová, na ně jen tenkráte vylévati, není-li při tom na žádné jiné moci závislá. Neboť Církev, kterou světská moc nutí místo cti a chvály Boží a spásy duší jí svěřených obstarávati její světské a hmotné zájmy, není již Církví Kristovou a proto nemůže již plniti úkolu Kristem jí vytknutého. A že si ss. apoštolové byli zcela jasně vědomi, že žádná světská moc nemá práva zasahovati jakýmkoli způsobem do jejich působnosti, o tom podávají patrný doklad Skutky apoštolské. Když sv. Petr s ostatními apoštoly po uzdravení chromého od narození byli předvoláni před vysokou radu židovskou a když jim od této rady bylo zakázáno, že nesmějí mluviti na základě jména Ježíšova, odpověděl jim sv. Petr a sv. Jan: „Suďte (sami), zdali jest spravedlivo před Bohem, abychom více poslouchali vás než Boha; neboť my nemůžeme nemluviti toho, co jsme viděli a slyšeli.“[2])

A proto jen o Církvi svobodné a na státní moci nezávislé platí přípověď Krista Pána: „A brány pekelné jí nepřemohou.“

3. A jako ss. apoštolové byli si jasně vědomi, že svou trojí moc obdrželi neprostředně od Krista a že mají nejen právo, nýbrž i svatou povinnost, tuto moc vykonávati toliko mocí a autoritou Kristovou a nikoliv mocí a autoritou světské moci, tak pokládala Církev sama po celou dobu svého trvání svou svobodu a nezávislost na státní moci za zřítelnici svého oka a hájila jí, kdykoliv ji světští mocnáři ohrožovali, můžeme směle říci, až do těch statků a hrdel. Církev za svou svobodu hned na počátku své existence přes tři sta roků krvácela a milliony a milliony svých nejlepších synů a dcer obětovala. A když později ve středověku světští panovníci se snažili, Církev sv. snížiti na

[1]) Mat. 28, 18. sl.

[2]) Skut. 4, 19.

stupeň služky ve všem státu podrobené, jest každému z církevních dějin známo, jaké boje podnikal a jaké oběti přinášel za svobodu Církve na př. papež sv. Řehoř VII. A i v pozdější době stáli římští papežové vždy dnem i nocí na hlásné věži a jakmile pozorovali, že se blíží nepřítel, jenž chce Církev sv. sobě podrobiti, ihned seřadili šiky svých duchovních vojínů a hájili s napětím všech sil, nešetříce žádných obětí, nejdůležitější výsady Kristem sobě dané, své zlaté svobody. Tuto historickou pravdu můžeme zde jen naznačiti. Obšírnější důkaz, jak Církev hájila vždy své svobody, jest předmětem církevních dějin, na které své čtenáře odkazujeme.

Svoboda Církve hlavně záleží ve volbě biskupů beze všeho vlivu a nátlaku se strany moci světské. Kde Apoštolská Stolice obsazuje biskupské stolce, tam všude život církevní utěšeně se vyvíjí a prospívá.

4. Doklad této pravdy takřka do očí bijící podává na př. Severní Amerika. Pokrok, který tam Církev katolická v posledních letech učinila, jest tak velkolepý, že budí podiv a úžas celého světa. Co tam v této době založeno nových diecesí, co vystavěno nádherných chrámů, co zřízeno nejrůznějších klášterů mužských i ženských, jejichž členové zasvětili svůj život výchově mládeže obojího pohlaví, ošetřování nemocných a t. p., co utvořeno katolických škol obecných, středních a vysokých odborných, to opravňuje k odůvodněné naději, že Církev katolická snad v blízké již době bude svou nebeskou naukou a svými prostředky milosti utvářeti veškeren soukromý i veřejný život všech národů v tomto novém díle světa bydlících.

5. A jak smutný obraz podávají namnoze říše, ve kterých měly světské vlády rozhodný vliv na jmenování biskupů pro jednotlivé diecese! Pohlédněme na př. jen na Francii před rozlukou. Podle „Code Napoleon“ byla Apoštolská Stolice na uvarování nebezpečí, které od revolučních vlád její existenci hrozilo, nucena dáti souhlas k udělení výsady světské vládě, dle které při každém obsazování uprázdněné biskupské stolice předkládala tato Apoštolské Stolici terno kandidátů. Před rozlukou měl v ministerstvu kultu a vyučování referát v této záležitosti asi dvacet roků svobodný zednář, který zcela pravidelně do tohoto terna zařazoval dva kněze pokrokářského smýšlení a jednoho kandidáta slabého ducha, a Apoštolské Stolici nezbývalo, než jmenovati buď kandidáta pokrokáře nebo hoto-

vého slabocha. Z toho lze také vysvětliti, že biskupové francouzští, když vláda před rozlukou vypuzovala mužské i ženské kongregace ze škol, z nemocnic a jiných charitativních ústavů, celkem se chovali k řádění zednářské vlády více méně passivně. Jak to tenkrát vypadalo s výchovou dorostu kleru francouzského, lze z toho souditi, že ve dvou diecesích na theologických ústavech se nepřednášela ani dogmatika, nýbrž místo ní konány přednášky z dějin dogmat. Po rozluce obsazuje jednotlivá biskupství Apoštolská Stolice, a již nyní raduje se celý katolický svět, jak ve Francii nábožensko-mravní život utěšeně se rozvíjí a zkvétá.

6. A co říci o dřívějším Rakousku? Kdyby v letech sedmdesátých byly měly všecky jeho diecese biskupy apoštolské, jakými byli Rudigier v Linci, Zwerger ve Štyrském Hradci, Fürstenberg v Olomouci, školní zákony, tyto „leges abominabiles", jak je nazval Pius IX. svaté paměti, by se byly nikdy neprovedly a odvrat rakouských národů od Církve katolické byl by nikdy nenabyl tak velikých rozměrů, jak se po převratu stalo, což jmenovitě o našem národě platí. Jak známo, měl císař rakouský od Apoštolské Stolice konkordátem zaručené právo, v celé říši až na malé výjimky pro všecky diecese jmenovati biskupy. Bohužel toto právo vykonávaly ve skutečnosti rakouské vlády, které v jednotlivých diecesích jmenovaly biskupy, kteří v národnostních i sebe spravedlivějších otázkách se svými diecesány často se necítili za jedno. Tak se stalo, že na jednotlivých biskupských stolicích namnoze zasedali biskupové, kteří se cítili hlavně a popředně býti c. k. úředníky a teprve potom duchovními pastýři stádci sobě svěřených. A poněvadž biskupové zcela přirozeně representují v každém katolickém národě Apoštolskou Stolici, přenesla intelligence naše svou nevoli a nepřízeň k biskupům jako k mužům, kteří nemají pro naše národní zcela spravedlivé požadavky nejen žádné blahovůle, ale ani patřičného porozumění, na Apoštolskou Stolici a nevole a nepřízeň tato vyvrcholila v hesle vrženém i v nejširší lidové vrstvy, že národ náš musí nyní po dobyté svobodě a samostatnosti také zúčtovati s Římem, jak zúčtoval s Rakouskem. Při tom ve své slepé vášni nepováží, že Církev sama není a nemůže býti zodpovědna za skutky těch neb oněch biskupů. Kdyby byli v národě našem po bitvě na Bílé Hoře a obzvláště od počátku jeho národního probuzení na

stolicích biskupských zasedali biskupové ducha Jirsíkova a Brynychova, kteří by byli stáli v čele svého vlasteneckého kněžstva a všech národně uvědomělých laiků v boji proti vládám vídeňským soustavně usilujícím o poněmčení našeho národa, jsem přesvědčen, že naše intelligence by nyní neviděla v Církvi katolické nepřítelkyni našeho národa. Bohudíky nyní má národ náš biskupy, kteří stojí na výši svého apoštolského povolání. A proto se můžeme kojiti pevnou nadějí, že budou za jedno s národem naším ve všech jeho spravedlivých požadavcích se týkajících nejen jeho nadpřirozeného nábožensko-mravního, nýbrž i národního života, který Církvi sv. ve všem, co jest v něm přirozeně dobrého a proto oprávněného, jest nejen uznávati, nýbrž i pěstovati, šlechtiti a do sféry nadpřirozené povznášeti, tak jak již sv. Tomáš Akvinský tento úkol Církve vyjádřil krátkou sice, ale velevýznamnou větou: „Gratia non destruit naturam, sed eam perficit, elevat et nobilitat." (Milost neničí přirozenosti (lidské), nýbrž ji zdokonaluje, povznáší a zušlechťuje.) Při této příležitosti upozorňujeme na nesprávný názor, který častěji i věřící katolíci mají o Církvi. Církev katolická není náboženskou společností ve smyslu abstraktním, která by se nad jednotlivými národy v jakési nebeské výši vznášela a s této výše na ně působila a k sobě do této výše je zase povznášela. To jest zcela bludný názor o Církvi, která není ničím abstraktním, nýbrž jest od svého počátku až na naše doby a bude až do skonání světa společností per eminentiam konkretní, čili jinými slovy: ačkoliv jest původu nadpřirozeného, má nadpřirozený cíl a své členy k tomuto cíli vede a řídí nadpřirozenými prostředky, přece se skládá z jednotlivých konkretních lidí, kteří žijí zde na světě životem přirozeným, jak ho lidská přirozenost složená nejen z duchové části, nýbrž také z hmotného těla, žádá, i když tento přirozený život milostmi nadpřirozenými povznáší do sféry nadpřirozené k samé účasti v přirozenosti Božské. A je-li Církev společností konkretní žijící na tomto světě, pak žije také jen konkretně v jednotlivých národech zaštípených křtem sv. v její mystické tělo, jehož hlavou jest Kristus. A poněvadž žije jen v jednotlivých národech, musí se také jejich národnímu životu přizpůsobiti, t. j. co jest v tomto životě přirozeně dobrého, to jest Církvi uznati, blahovolně šetřiti, pěstovati, zušlechťovati. To platí

zejména o národním jazyku, o literatuře, o národním umění, o národní osvětě, vůbec o národní rázovitosti atd. Co činí nás Čechy národem českým, Němce národem německým, Francouze národem francouzským atd., to jest Církvi respektovati. A v tomto smyslu musí Církev v národě našem v jistém smyslu býti Církví českou, v národě německém Církví německou, v národě francouzském Církví francouzskou atd. Ale poněvadž Církev jako náboženská společnost všeobecná (katolická) jest určena pro všecky národy všech časů a všech dílů světa, nemůže se s jednotlivými národy ztotožňovati. A proto nemůže býti ani výhradně česká, ani výhradně německá, ani výhradně francouzská atd. A poněvadž všecky národy zaštěpuje v sebe jako údy ve své tělo, proto musí všecky národní výstřelky, jako jest přeceňování národních předností a výtečností jednotlivých národů, mírniti a uváděti na pravou míru a tak umožniti přátelské spolužití všech národů ve svém lůně. Proto Církev uvádí stále křesťanským národům na paměť, že jsou všichni údové v jednom mystickém těle Krista Pána a že proto musí se nejen všeho vystříhati, co by mezi nimi budilo spory a boje, nýbrž se navzájem podporovati, jak se podporují jednotliví údové lidského těla, v němž údové silnější, důležitější a mocnější slouží údům slabším, kteří pak zase naopak konají jim služby sice na první pohled nepatrné a méně důležité, ale ve skutečnosti právě tak potřebné a důležité, jakými se jim údové mocnější propůjčují. Tento křesťanský názor o vzájemném poměru mezi jednotlivými národy zaštípenými v mystické tělo Kristovo jest tak velebný a vznešený, že by ihned, jakmile by se jen poněkud vžil v život lidský, zažehnal na světě všechny spory a nepřátelství, učinil nemožnými všecky války a založil do jisté míry pravý ráj v životě národů.

7. Církev má také k dosažení cíle svého prostředky jediné sobě vlastní. Tyto prostředky jsou již obsaženy v trojím úřadě, který Kristus v ní zřídil. Neboť jediné Církev (a to Církev učící) zplnomocnil svou Božskou autoritou nebeskou nauku světu hlásati, oběť novozákonnou konati, sv. svátostmi věřícím přisluhovati a přiměřenými zákony je k poslednímu cíli vésti. A poněvadž mimo Církev sv. není žádná jiná společnost oprávněna

tento trojí úřad vykonávati, proto jest v pravém a vlastním smyslu společností dokonalou.[1])

8. Důkaz z Písma sv.

Dokonalost Církve sv. plyne již z jejího Božského založení. Božský Spasitel, tato vtělená Moudrost Božská, nemohl Církev k nejvyššímu účelu určiti, než k jakému ji určil, k slávě Boží a k spáse člověčenstva. A proto ji nemohl podříditi žádné jiné společnosti, která by měla jakýkoli nižší účel, než jen slávu Boží a spásu člověčenstva. To dokazují jeho vlastní slova, který slíbil sv. Petru a jeho nástupcům nejvyšší moc v Církvi: „Ty jsi Petr (t. j. Skála) a na této skále vzdělám Církev svou... A tobě dám klíče království nebeského a cokoli svážeš na zemi, bude svázáno na nebi, a cokoliv rozvážeš na zemi, bude rozvázáno na nebi.“[2]) Z těchto slov Kristových plyne nad slunce jasněji, že moc vázati a rozvazovati má jediné sv. Petr a jeho nástupci, a ve spojení se sv. Petrem také sv. apoštolové a jejich nástupcové, biskupové. Neboť Kristus podobně jako k sv. Petru, pravil ke všem apoštolům (i se sv. Petrem): „Cokoli svážete na zemi, bude svázáno i na nebi, a cokoli rozvážete na zemi, bude rozvázáno i na nebi.“[3]) A poněvadž moc svazovati a rozvazovati na zemi s nebeskou platností tohoto svazování a rozvazování dal Kristus jediné Církvi katolické a žádné jiné společnosti, proto Církev nemůže býti žádné jiné moci na zemi podřízena, jest tedy společností dokonalou. Podobně pravil jediné k sv. Petru a jeho nástupcům: „Pasiž beránky, pasiž beránky, pasiž ovce mé.“ A proto jen hlavě Církve a žádnému jinému představenému dal Kristus moc říditi na cestě k věčné spáse Církev a všechny členy její, nejen jednoduché věřící, nýbrž i biskupy. Z této moci jest samým Kristem vyloučen představený každé jiné společnosti světské. Podobně pravil jen k apoštolům při poslední večeři: „To čiňte na mou památku.“ A také jen sv. apoštolům přikázal, aby jdouce do celého světa učili všecky národy a je křtili ve jménu Otce i Syna i Ducha Sv. a také jen k nim a jejich nástupcům pravil: „Přijměte Ducha

[1]) Cf. Camill-Mazzella, l. c. p. 438 sqq.
[2]) Mat. 16, 18.
[3]) Mat. 18, 18.

Sv., kterým odpustíte hříchy, odpouštějí se jim, a kterým zadržíte, zadrženy jsou.“[1])

9. Již z duchovní povahy moci, kterou Kristus Církev svou opatřil, jde na jevo, že nemůže býti druhé společnosti na světě, která by podobnou mocí byla opatřena, jako Církev sv., kterou Kristus k účelu nadpřirozenému, ke cti a slávě Boží a ku věčné spáse člověčenstva zřídil nejen podle její vnitřní podstaty a přirozenosti, nýbrž také podle jejích mohutností a jejích činností. V této příčině nerovná se Církvi žádná jiná světská společnost a proto také nemůže Církev záviseti jak ve své existenci, tak i ve své působnosti na žádné jiné moci.

10. Důkaz z Tradice.

S jakým důrazem Církev sv. kladla vždy věřícím na srdce nauku týkající se její samostatnosti a nezávislosti na každé státní moci, na důkaz stačí uvésti jen některé doklady ze spisů ss. Otců: Tak píše sv. Řehoř Naziánský císaři Theodosiovi: „Také tebe, císaři, křesťanský zákon podrobuje mé vládě a mému trůnu. Neboť i my biskupové vládneme a podotýkám, že vládneme výborněji a dokonaleji“ (než světští vladaři).[2]) Je-li tedy i moc císařů podřízena vládě biskupské, pak jest vláda tato vládou svrchovanou a nemůže býti žádné jiné vládě podrobena. A sv. Jan Damašský píše v obraně úcty k obrazům samému císaři: „Nepokoušej se, císaři, rušiti zřízení církevní. Neboť praví apoštol: On dal jedny za apoštoly, jiné za proroky, jiné za evangelisty, jiné za pastýře a učitele, ale nikde nepraví: za krále.“[3])

Tedy ze správy a vlády církevní jsou světští vladaři zcela vyloučeni a nemají proto práva do církevních záležitostí jakýmkoli způsobem zasahovati. A ještě zřejměji píše sv. Athanasius: „Přikáží-li něco biskupové, co jest císaři po tom? A hrozí-li nějakým trestem císařové, což se jich potřebují báti ti, kteří se nazývají biskupy? Kdopak o takové věci kdy slyšel? Kdy nabyl zákon církevní teprv

[1]) Jan 26, 23.
[2]) Orat. I. contra Julian.
[3]) Or. I. et 2. de Imag.

stvrzením císařovým své platnosti a byl teprv pokládán za zákon? Až dosud byly mnohé synody slaveny, na nichž byly různé zákony prohlášeny a nikdy Otcové nežádali na císaři souhlasu a císař také všetečně nezasahoval do záležitostí církevních.“[1]) A sv. Ambrož píše podobně: „Daň náleží císaři, proto se mu nesmí odpírati. Církev jest Boží, proto se nesmí císaři v moc vydávati, poněvadž nemá práva na chrám Boží . . . Císař jest v Církvi, nikoliv nad Církví.“[2])

Vyvýšenost Církve nade všecky státy světské také uznávali sami katoličtí panovníci, dokud řídila živá víra v Božské poslání Církve sv. nejen jejich soukromý život, nýbrž i jejich veřejnou vladařskou činnost. Tak píše král francouzský Ludvík VII. o císaři Bedřichu I., jenž se zprotivil moci Církve: „Což neví jmenovaný císař, že Pán Ježíš Kristus, dokud byl na světě, přikázal sv. Petru a všem jeho nástupcům, aby pásli ovce jeho? Což neslyšel v evangeliu, že týž Syn Boží témuž knížeti apoštolskému na otázku: Šimone, miluješ mne?, odpověděl: pasiž beránky mé? Což jsou z této moci snad vyňati němečtí králové aneb někteří preláti?“[3])

Ale tento poměr světských panovníků k moci Církve vyslovili již také dřívější panovníci. O tom podává svědectví císař Konstantin,[4]) Valentinián I.[5]), Honorius,[6]) Valentinián III.[7])

11. Nedá se však upírati, že často panovníci světští zasahovali do záležitostí čiře církevních. Tu jest rozeznávati: Někdy Církev se zasahováním světských panovníků do oboru svého souhlasila, což tenkráte se dělo, když světští panovníci, proniknuti živou vírou v Božské poslání Církve sv. jí a její působnost svou mocí všemožně podporovali. Tak se na př. dělo za pa-

[1]) Hist. Arian n. 53.
[2]) C. Clement n. 3.
[3]) V. Baronum Ann. 1162. n. 16.
[4]) Apud s. Optat.
[5]) Apud Sozomenum.
[6]) In epistola ad Arcad. fratrem in causa S. Jo. Chrysostomi.
[7]) In Novella de Episcop. Ordinationibus in Codice Theodosiano. C. F. Camill. Mazella S. J. de Relig. et Eccl. edit. 3. p. 444 sq. Romae 1880.

nování Karla Velikého. Na sněmech jím svolaných zasedali nejen jeho vysocí úředníci a velmoži světští, nýbrž i biskupové a preláti, a zákony těmito sněmy vydané, tak zvaná „Capitularia", obsahovaly nařízení nejen prostát, nýbrž i pro Církev určená a závazná. Církev uznávala „Capitularia", směřující k státnímu životu, a stát zase naopak prováděl za součinnosti Církve dekreta, týkající se církevních záležitostí. Tento poměr byl však pro Církev výhodný a prospěšný jen potud, pokud panovníci světští pokládali vezdejší život lidský jen za prostředek a průpravu k životu věčnému, dokud tedy podřizovali zájmy života státního zájmům církevním a jejich poslednímu cíli, věčné spáse člověčenstva. Jakmile však panovníci tento poměr zvrátili a počali zájmy Církve podrobovati svým hmotným zájmům, pak přátelský poměr mezi státem a Církví musil se proměniti ve zjevný boj, z něhož pravidelně Církev pomocí Kristem jí slíbenou, vyšla jako vítězkyně. Neboť v každé době jevilo svou pravdu známé úsloví: „Ecclesia pressa Ecclesia victrix".

Mnohé doklady tohoto neoprávněného, ba i násilného vměšování světských panovníků do života církevního podávají dějiny světské i církevní. Často zneužívali své moci vladaři světští, kteří jsouce opojeni mocí své světské vlády se domnívali, že jsou oprávněni této své moci podrobovati i Církev sv., která byla často na odvrácení většího zla nucena tento jinak nepřirozený stav aspoň nějaký čas trpěti. Zpravidla však Církev proti každému neoprávněnému zasahování světských vladařů do života církevního ihned protestovala a hájila všemi dovolenými prostředky své Kristem samým jí zaručené svobody.

§ 9. Poměr mezi civilními mocnostmi a Církví.

1. Již jsme v předešlých úvahách se zmínili, že vnitřní povaha, význam, cena a důstojnost každé společnosti závisí na jejím účelu, ke kterému byla založena a ke kterému veškerou svou činností směřuje. Tento účel může býti jen dvojí: věčný a časný a obojí tento účel jest zase buď nadpřirozený neb přirozený. Jaký jest účel, ke kterému jest každé stvořené bytosti celým jejím životem spěti, nezávisí na ní, nýbrž na Bohu, jenž jest prvním původcem, ale také posledním cílem všeho tvorstva. Poněvadž Bůh, jak ze Zjevení Božího nade vší pochybnost možno dokázati, stvořil člověka k cíli nadpřirozenému a jej k dosažení tohoto cíle také potřebnými schopnostmi a prostředky opatřil, má člověčenstvo jen tento cíl a žádný jiný. A právě za tím účelem založil Kristus Církev. Církev má tedy cíl nejen věčný, nýbrž zároveň nadpřirozený, který zde na světě zakládá v srdcích lidských milosti posvěcující a dovršuje jej na věčnosti ve světle slávy (in lumine gloriae), v němž duše blažené patří neprostředně na Boha poznávajíce jej tak, jak v sobě jest.

2. Nad cíl nadpřirozený záležící v nebeské blaženosti není vyššího cíle. A proto také není nad Církví sv. vyšší společnosti. Všecky státní společnosti mohou míti za účel jen dočasné blaho a štěstí svých poddaných. A poněvadž toto blaho není věčným cílem člověka, nýbrž toliko prostředkem k dosažení tohoto věčného cíle, není žádná státní společnost i sebe mocnější společností Církvi rovnou. A poněvadž dočasné blaho jest zcela přirozeně podřízeno blahu věčnému, proto musí všecky státní společnosti v tomto smyslu býti podřízeny Církvi, i když jsou ve svém oboru, v němž jest jim obstarávati dočasné blaho jejich poddaných, společnostmi dokonalými, na Církvi nezávislými. Jejich podřízenost jen v tom záleží, že obstarávajíce pozemské blaho a štěstí svých poddaných nesmějí žádného prostředku užiti, jenž by jakýmkoli způsobem se příčil poslednímu účelu Církve, věčnému blahu člověčenstva. A proto jest státním společnostem na veškerém jejich zákonodárství a v jeho praktickém provádění všeho se vystříhati, co by odporovalo nauce Božské Kristem jí svěřené, co by dále odporovalo jejímu kněžskému úřadu, jevícímu se v konání oběti novozákonné a přisluhování sv. svátostmi a jejímu pastýřskému úřadu, kterým Církev věřící k věčné spáse vede.

3. Člověk nemůže míti dva poslední účely, nýbrž má jen účel jeden, věčnou svou spásu, a proto každý nižší účel může býti jen prostředkem k dosažení jeho věčné spásy. A proto jest každá světská moc Bohem samým zavázána ve své vládě všeho se vystříhati, co by jejím poddaným jakýmkoli způsobem buď ztěžovalo aneb úplně znemožňovalo dosažení jejich posledního cíle, věčné blaženosti. Toť tak

jasno, že nutnost této pravdy musí každý logicky myslící člověk uznati.[1])

Tato pravda plyne již také ze samé přirozenosti lidské. Její konstitutivní součásti těla a duše nejsou sobě rovnocenné, a proto nejsou také mezi sebou sourodné a souřadné, nýbrž tělo hmotné jest jen nástrojem, jehož duše ke svým činnostem, nejen vegetativně animálním, nýbrž i duchovým, nezbytně potřebuje. A proto poslední cíl člověka, k němuž jest svou přirozeností určen, není obsažen v jeho těle, nýbrž v jeho duši. A podobný poměr jest mezi lidskými společnostmi. Společnosti, které mají člověčenstvu dopomáhati k opatření vezdejšího blaha, musí sloužiti Církvi, která pečuje o věčnou spásu člověčenstva. Vždyť sám zdravý rozum káže, že řád nižší musí sloužiti řádu vyššímu. Na tomto zákoně jest založen samým Tvůrcem veškeren pořádek ve vnější přírodě. Říše neorganická slouží říši organické, rostlinné a živočišné, a obě tyto říše i s říší neorganickou slouží pak člověku, v němž veškeren život přírodní vrcholí. A podobně vrcholí všecky společnosti lidské, ať soukromé ať veřejné, ať zvláštní ať všeobecné čistátní v Církvi, jež vše, co jest v nich dobrého a oprávněného, řídí konečně k cíli nejvyššímu a poslednímu, k němuž Tvůrce člověčenstvo určil, k spáse věčné.[2])

4. Jest však rozdíl činiti mezi poměrem, v jakém Církev stojí k civilní moci států katolických, protestantských, schismatických a konečně států pohanských. Každý katolický křesťan jest poddaným obojí společnosti jak civilní tak i církevní. Poddaným oné stává se svým narozením, této svým obrozením, kterého dochází na křtu sv. A poněvadž se člověk nemůže rozděliti, aby jednou částí náležel státu a druhou Církvi, náležící celý podletělaidušejakstátu,takiCírkvi. Státu však náleží jen potud, pokud jím a skrze něj dochází pozemského blaha. Církvi náleží, poněvadž tato jej vede k jeho blahu věčnému. Ale poněvadž člověk musí napřed přirozeně žíti, potřebuje do jisté míry pozemských prostředků, aby mohl pečovati o své věčné blaho. Pozemské blaho jest takto prostředkem, či lépe řečeno

[1]) CF. Bougaud (Matka) Církev. str. 43.
[2]) CF. Camill. Mazzella l. c. p. 447 sqq.

podmínkou k dosažení věčného blaha, jako tělesný život jest podmínkou duchového čili intellektuálního života. A jako není člověku dovoleno, přirozenou pásku mezi tělem a duší trhati, tak se příčí nejvniternější povaze a bytnosti každého státu, jehož obyvatelstvo jest buď výhradně aneb většinou vyznání katolického, svazek mezi sebou a Církví tak zvanou rozlukou trhati. Oprávněnost a dovolenost rozluky prohlásil papež Pius IX. v thesi ss. Syllabu za blud.

Moc civilní ve státech katolických jest tedy moci církevní podřízena. To plyne již z cíle obou společností, kterého podle vůle Boží mají dojíti.[1])

5. Ale abychom o této podřízenosti nabyli správného pojmu, jest o ní ještě místněji uvažovati.

Podřízenost jedné společnosti pod společností druhou jest buď přímá neb nepřímá. Je-li nižší společnost ve všech svých úkonech směřujících k dosažení jejího cíle na společnosti nadřízené tak závislá, že tato může její úkony prohlásiti buď za platné neb neplatné, pak jest podřízenost její přímá. Jest však nepřímá, má-li nadřízená společnost právo do moci společnosti nižší zasahovati jen tenkráte, když toho její vlastní existence a dosažení jejího posledního cíle nezbytně žádá.

6. A tato nepřímá podřízenost může býti zase buď negativní (záporná) neb positivní (kladná). Podřízenost záporná ukládá společnosti nižší povinnost, aby ve svém vlastním oboru všeho se vystříhala, co by bylo na škodu společnosti vyšší, jejímž soudem v této příčině jest se jí říditi. Podřízenost kladná ukládá nižší moci povinnost opatřovati společnosti vyšší všechny prostředky, kterých má k dosažení svého posledního cíle, věčné spásy svých věřících, nezbytně zapotřebí.

Tu jest připomenouti, že Církev jest sice co do posledního cíle svého, ke kterému ji Kristus založil, společností duchovní, ale poněvadž její členové jsou lidé, kteří mají nejen duši, nýbrž také tělo, potřebuje nezbytně k dosažení svého cíle také prostředků hmotných. Ale poněvadž těchto prostředků potřebuje také moc civilní k opatření vezdejšího blaha svým poddaným, může v této příčině nastati mezi ní a Církví spor. Tak na př. má Církev právo, přijímati k duchovnímu

[1]) CF. Hurler S. J. Theol. fundam. edit. 5, p. 221 sqq. Oenip. 1883.

stavu kandidáty ze všech společenských tříd a stavů, kdežto stát často členům některých stavů, jako na př. stavu vojenského, nedovoluje, pokud vojenské povinnosti nevyhověli, vstupovati do stavu duchovního. Církev zapovídá smíšená manželství bez jistých záruk, kdežto je stát, maje na zřeteli jen moment fysického rozmnožení svých poddaných, beze všeho dovoluje. Církev klade všecku školní výchovu na základ náboženský, kdežto stát často má na zřeteli výchovou touto opatřiti žactvu jen vědomosti pro vezdejší život mu nezbytně potřebné. Ale poněvadž Církev na tyto společné předměty má vyšší a důležitější právo, právo, které plyne z její vlastní vnitřní povahy, směřující k cíli nadpřirozenému, k věčné spáse věřících, proto musí civilní moc se v těchto smíšených otázkách podříditi požadavkům Církve. Ale i když tak činí, nepoškozuje svých vezdejších zájmů, které jí Církev prohloubením náboženskо-mravního života státních občanů, ke kterému své výsady ve smíšených těchto otázkách používá, bohatě nahrazuje.

Tohoto práva Církve naproti státní moci podle slovutného kanonisty Bouixe hájilo se vší rozhodností již před Řehořem VII. šest papežů a po něm až do jeho doby († 1870) dva a dvacet. V tomto smyslu zavrhl také Pius IX. za blud větu 24. Syllabu, která zní: „Církev nemá práva používati moci donucovací a nemá také žádné hmotné moci přímé neb nepřímé."[1])

§ 10. Bulla papeže Bonifáce VIII. Unam sanctam.

1. Zde nemůžeme pominouti mlčením bullu papeže Bonifacia VIII. „Unam sanctam", vydanou proti bezprávnému zasahování francouzského krále Filipa Krásného do pravomoci církevní. Bulla tato jest dosud předmětem bezměrných útoků na Církev se strany jejích nepřátel, ačkoliv naprosto ničeho neobsahuje, co by nutně již z cíle Církve a jejího poměru ke státní moci neplynulo. Bohužel nezůstal zásadní odpor nepřátel Církve proti této bulle u samých katolických theologů a kanonistů beze všeho souhlasného ohlasu. Obzvláště nechtějí někteří připustiti nauku o dvojím meči Kristem Církvi odevzdaném, jako nauku Bohem zjevenou a v této bulle za článek víry

[1]) Deuzinger 1724.; Franz Hettinger Lehrbuch der Fundamentaltheologie II. Teil. z. 47.

prohlášenou, ba ani za nauku v „depositum fidei" obsaženou. Míní totiž, že naukou o moci dvou mečů papežové si připisují moc, světské panovníky dosazovati a sesazovati. Nelze popírati, že papežové ve středověku tuto moc častěji vykonávali. Ale nečinili tak Božským právem, Kristem sobě uděleným, nýbrž následkem moci historického vývoje veřejného státního života křesťanských národů. Přesvědčení, že papež jako náměstek Kristův má moc, světské panovníky souditi i v otázce, zdali své světské moci užívají k věčné spáse svých poddaných, tak hluboko se vrylo v mysl a srdce křesťanských národů, že pokládali tuto moc takořka za nutný následek svrchované moci papežské. Avšak bulla: „Unam sanctam" nečiní o této moci papežů, světské vladaře dosazovati a sesazovati, ani jediné přímé nebo nepřímé zmínky. Také nelze připustiti mínění některých katolických theologů a kanonistů, kteří tvrdí, že dogmatickou povahu mají jen závěrečná slova bully: „Porro subesse Romano Pontifici omnem humanam creaturam declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus esse de necessitate salutis." (Potvrzujeme, pravíme, definujeme a prohlašujeme, že jest ke spáse zapotřebí, aby každá stvořená bytost byla římskému papeži podrobena.)[1]) Podle tohoto mínění prohlásil Bonifacius VIII. za článek víry jen nauku, že uznání papeže za viditelnou hlavu Církve jest podmínkou věčné spásy. Co v bulle předchází, není prý pravdou zjevenou a proto také není a nemůže býti předmětem dogmatického prohlášení, nýbrž obsahuje prý jen vysvětlení a odůvodnění oné jediné definované věty a má jen tolik pravdy do sebe, kolik jí ono vysvětlení a odůvodnění přirozeně v sobě obsahuje. Mimo to slova: „omnem humanam creaturam" neznamenají prý „každé stvořené bytosti" podle těla i duše, nýbrž jen podle duše, takže římští papežové mají moc jen na duše věřících, nikoliv také na jejich těla čili jinými slovy: že římským papežům přísluší jen duchovní, nikoliv však také *světská moc* nad věřícími.

Než toto mínění jest rozhodně zamítnouti, poněvadž obsahuje nesprávný názor o poměru mezi církevní a státní mocí.

Že bulla: „Unam sanctam" obsahuje dogmatickou definici

[1]) Deuzinger 469. Dr. Fr. Ehrmann, Die Bulle Unam Sanctam. München 1896.

o poměru mezi státní a církevní mocí, o tom není a nemůže býti ani nejmenší pochybnosti.

2. Bulla tato neobsahuje naprosto nic nového. O poměru Církve k státní moci tak Církev vždy učila a tak věřící vždy také věřili. Ale aby král francouzský, jenž bez souhlasu Apoštolské Stolice chtěl skonfiskovati část církevního jmění a z tohoto jmění nabyti hmotných prostředků na válku proti anglickému králi Eduardu I., byl s nejkompetentnějšího místa upozorněn na své nesprávné a nespravedlivé počínání naproti Církvi, proto mu Bonifacius VIII. v této bulle jako v zářném zrcadle před zraky předvedl pravdu samým Kristem zjevenou, v jakém poměru stojí každá katolická říše k Církvi, a aby z tohoto poměru odvodil povinnosti, které sám Kristus světským panovníkům ukládá.

3. Že bulla „Unam sanctam" jest definicí „ex cathedra" a má proto ráz dogmatický, plyne nejen ze samých jejích slov a ze všech okolností, za kterých byla vydána, nýbrž také z dekretu sněmu lateranského V. za papeže Lva X. (od r. 1513 do 1517) slaveného, který mimo jiné praví: „Jelikož ke spáse (věčné) jest nezbytně potřebí, aby všichni věřící římskému papeži byli poddáni, jak nás Písmo sv. a svědectví Otců sv. a konstituce blažené paměti papeže Boniface VIII., našeho předchůdce, která počíná slovy: „Una sanctam" poučuje, proto tuto konstituci ke spáse duší, ke cti římského papeže a této Apoštolské Stolice a na utvrzení jednoty a moci Církve, Kristovy nevěsty, za úchvaly tohoto sněmu obnovujeme a schvalujeme."[1]) Také není pravda, že prý papež Klement V. dosah této bully opravil a na pravou míru uvedl. Papež tento hájil ji jenom proti nesprávným výkladům těch, kteří v ní četli, čeho v ní nebylo. Také ve svém dekretu, jenž byl přijat do sbírky církevních zákonů, nikde nepraví, že římskému papeži nejsou podrobeni králové, nýbrž jen podotýká, že nejsou mu více poddáni, než byli dříve, dokud bulla tato nebyla Bonifaciem VIII. vydána. Obsah této bully jest:

4. Napřed uvádí dvoje dogma, které s poměrem mezi Církví a státem co nejtěsněji souvisí, a to dogma: „Extra Ecclesiam non dari salutem" a dogma o primátě římského papeže čili o nejvyšší jeho moci nad veškerou Církví. A na důkaz této svrchované moci praví, že Kristus (Mat. 26, 52, Luk. 22, 38) odevzdal ve sv. Petru a jeho nástupcích Církvi sv. dva meče, jeden duchovní, druhý světský. Církev tasí jen meč duchovní pro spásu duší nesmrtelných, kdežto státní moc tasí svůj světský meč nejen pro sebe, nýbrž také pro Církev. Onen (duchovní meč) tasí ruka kněze, tento ruka králů a vojínů, avšak činí tak jen podle pokynů a připuštění kněze (ad nutum et patientiam sacerdotis).

[1]) CF. Mazzella l. c. p. 454.

Přednost moci duchovní nad mocí světskou plyne nutně již z povýšení ducha nad hmotou (spiritualia temporalia antecellunt). Duchovní moc má svou nebeskou pravdou moc světskou poučovati (instituere) a říditi, a nekoná-li svých povinností, ji souditi. Poněvadž moc duchovní sama o sobě se řídí řádem hierarchickým samým Kristem ustanoveným, nemůže nad sebou uznávati žádné světské moci. Ačkoliv tato moc (hierarchická) byla Kristem svěřena člověku (papeži) a člověk ji vykonává, přece není mocí lidskou, nýbrž jest mocí Božskou podle slov Božského Spasitele k sv. Petru: „Cokoli svážeš na zemi, bude svázáno i na nebi, a cokoli rozvážeš na zemi, bude rozvázáno i na nebi."[1]) Kdo se tedy protiví moci, kterou sám Kristus ustanovil, protiví se samému nařízení Božímu. A celá bulla pak vyznívá definicí svrchované moci primatu, jemuž musí býti podrobena každá bytost stvořená, která chce býti věčně spasena.

5. Není pochybnosti, že Bonifacius VIII., poněvadž touto bullou prohlašuje každou bytost stvořenou za bytost papeži poddanou, do této poddanosti zahrnuje i každého křesťanského panovníka. A proto má křesťanský panovník povinnost, ve své vládě nejen všeho se vystříhati, co by účelu Církve, vésti věřící k věčné spáse, mohlo býti na překážku, nýbrž jest zavázán Církev i positivně podporovati ve všem, co by k dosažení jejího nadpřirozeného cíle mohlo jí býti na prospěch. Tato povinnost světských panovníků plyne s naprostou nutností ze samé bytnosti Církve a cíle, k němuž má člověčenstvo vésti. Když jednou Kristus chtěl, aby Církev celé lidské pokolení všech míst a všech časů až do skonání světa vedla k jeho věčné

[1]) Mat. 16, 19.

spáse, k němuž jest Bohem určena, pak na této vůli Kristově se nedá naprosto nic měniti. A jako jednotlivý člověk jest vůlí Boží zavázán, aby k svému nadpřirozenému účelu řídil přímo neb nepřímo všecky svoje myšlenky, city, žádosti a skutky, tak má také každý panovník křesťanského státu povinnost, všechen život veřejný svých poddaných tak říditi, aby si byli vědomi, že jejich vezdejší život jest jen průpravou k životu druhému, životu záhrobnímu, jenž bude trvati na věky, i když jejich prvním a přímým úkolem jest, aby se starali o vezdejší a dočasné blaho svých poddaných.

6. Tento poměr mezi státní a církevní mocí jest ovšem jen ideálem, kterého zde na světě nebylo a nebude ve veškeré jeho dokonalosti nikdy úplně dosaženo. Jen tenkráte mohli by národové zakoušeti blaživého požehnání tohoto ideálního poměru mezi Církví a státem, kdyby světští vladaři a jejich rádcové byli proniknuti živou vírou v Božské založení a poslání Církve a podle této živé víry také nad svými poddanými vládli. A jako pravda, i když jí člověk neuznává a podle ní ve svém životě se neřídí, zůstává na věky pravdou, kterou jest, tak zůstane podřízenost světské moci pod mocí církevní ve smyslu vysvětleném poměrem Bohem jediné zřízeným a proto také jediné správným a pravdivým, jenž také jediné člověčenstvu zabezpečuje jeho věčné a vezdejší blaho. Křesťanský stát, který jest si vědom, že podle vůle Boží má podporovati Církev v její snaze, vésti člověčenstvo k cíli nadpřirozenému, k věčné jeho spáse, bývá touto sám povznášen do stavu nadpřirozeného, v němž Bůh svou milostí zdokonaluje a šlechtí nadpřirozeně všecky skutky jeho, i když mají za neprostředný předmět nabytí a použití statků hmotných. Stát, který zaujal zásadně stanovisko Církvi nepřátelské a vypověděl jí válku, sám se snížil „ex statu naturae per Christum reparatae" ke stavu „naturae per Adamum lapsae" se vší hmotnou a mravní bídou jeho.

7. Že zvrácení poměru a řádu Bohem samým v životě lidském založeného přináší člověčenstvu jen kletbu a záhubu, o tom podávají dějiny všech národů hlavně v poslední době tak úžasné doklady, že každý člověk, jenž s otevřeným zrakem jak poměry mezi jednotlivými národy, tak i poměry v životě těchto národů pozoruje, musí se nad nimi hluboce zamysliti.

Bůh přikázal prvním našim rodičům a všem jejich potomkům, „aby rostli a se množili a naplnili zemi a ji sobě podmanili a panovali nad rybami mořskými a nad ptactvem nebeským, i nade všemi živočichy kteří, se hýbají na zemi."[1]) Člověk byl od Boha ustanoven pánem přírody a nadán tělesnými i duševními schopnostmi, kterými ji má svému blahu podrobovati a tak svůj vezdejší život stále zdokonalovati a zpříjemňovati.

8. V žádné době neslavil člověk nad hmotnou přírodou tak skvělých a pro praktický život tak důležitých vítězství, jako v době poslední. Směrodatnými vynálezy ve všech oborech věd přírodních, které podstatně změnily veškeren průmysl, dopravu atd., nabyl vezdejší život zcela nového tvaru. Práci, kterou dříve konal sám člověk svýma mozolnýma rukama, konají za něho nyní nejrozmanitější stroje, které člověk více svým duchem než tělesnou prací řídí. Nikdy člověk svého panství nad vnější přírodou tak skvěle nejevil, jako právě v době nynější. A přece můžeme směle tvrditi, že člověčenstvo nebylo snad nikdy tak rozervánо, nespokojeno a nešťastno, jako právě nyní. Národ stojí proti národu a v každém národě nikdy proti sobě nebojovaly na život a na smrt jednotlivé společenské stavy a vrstvy, jako v době nynější. Snad nebude jednoho již člověka, který by se společenským a politickým stavem státu svého, k němuž náleží, byl spokojen. A jinak býti nemůže. Státy, které vypověděly buď zjevně nebo tajně válku Církvi, vypověděly zároveň tuto válku samému Kristu, který Církev ke spáse věčné i časné člověčenstva založil a jemu poručil, aby jí poslouchalo. Podle vůle Boží má člověk vnější přírody a jejích sil používati sice ke své službě a ke svému pozemskému blahu, ale při tom se vděčně povznášeti ke svému Tvůrci a jeho jak jménem svým, tak i jménem vnější přírody ctíti, chváliti a velebiti. Ale poněvadž člověčenstvo v poslední době na Boha zapomíná, přináší mu všecka jeho vláda nad vnější přírodou jen kletbu a záhubu. Řád Bohem samým ke spáse člověčenstva založený nedá se člověkem bez trestu měniti. Bojem státní moci proti Církvi prohlášeným ztratili národové katoličtí namnoze živou víru v Božskou autoritu její, a odvrat od Církve měl za následek odvrat od Krista a ztráta víry v Krista, Boha a člověka, vedla zcela přirozeně k popření samého Boha, bytosti nadsvětové, vševědoucí a všemohoucí, která z ničeho svět tento učinila a k poslednímu cíli, ke své slávě a ke spáse naší, svou Božskou prozřetelností

[1]) Gen. 1, 28.

řídí. Každý zásadní odvrat od Církve končí zcela důsledně v naprostém atheismu. Kommunisté a ostatní sociální strany s nimi v hlavních zásadách spojené podávají o této pravdě tak patrný doklad, že jen nemyslící dav může o ní pochybovati.

9. Odvrat od Církve uvedl zcela důsledně stálé revoluce v život evropských národů. Má-li člověk právo popírati Božskou autoritu Církve, proč by neměl míti právo se opříti lidské autoritě a světské moci?

A proto žádá vlastní zájem každého státu, aby nejen v ničem nejednal proti Církvi, nýbrž aby ve veškerém svém zákonodárství se řídil její nebeskou naukou, která člověčenstvu nejen ukazuje pravou cestu k věčné jeho spáse, nýbrž která mu při tom nejbezpečněji zajišťuje také jeho pozemské blaho. A poněvadž Církev činí z lidí hříchem prvých rodičů do otroctví ďáblova upadlých syny Boží, kteří po tomto vezdejším životě mají se spojiti s Bohem samým v nebeské blaženosti, proto svou součinností s mocí státní zdokonaluje, povznáší, šlechtí veškeren život lidský. Nedbá-li státní moc této nadpřirozené směrnice k životu věčnému a hledá-li jediného cíle svých poddaných jenom v dobrech tohoto pozemského života, pak je snižuje s jejich nebeské důstojnosti na stupeň němé tváře, která jedinou slast a jedinou rozkoš cítí v ukojení pudu obživného a pohlavního. Podle nauky Kristovy jest každý národ a každý stát údem jeho mystického těla, s nímž se Kristus sdílí o svůj boholidský život se vším jeho nebeským blahem a štěstím. Každý křesťanský stát jest částí království Božího, Kristem založeného k věčné i časné spáse veškerého člověčenstva. Praví-li Kristus: „Hledejte nejprve království Božího a spravedlnosti jeho a toto všecko bude vám přidáno,“[1]) neníní tím jen jednotlivců, nýbrž má na zřeteli veškeré lidské pokolení a proto také všecky národy a říše. Každá státní moc jest Kristem samým vázána, aby, jak Církev se modlí, při své snaze opatřiti svým členům potřebné statky pozemské, nezbavovala jich statků nebeských.[2]) — Kdyby nynější světské mocnosti na své úkoly ve světle této pravdy patřily, brzo by uklidnily veškeru lidskou společnost nyní v nejhlubších svých útrobách rozvířenou a rozervanou a spojily by různé společenské a politické strany až na

[1]) Mat. 6, 33.

[2]) In Missa Dom. III. post Pent.

smrt se nyní potírající a ničící v jeden harmonický celek, v mystické tělo Kristovo a učinily by konec všem revolučním choutkám záhubou všemu společenskému řádu hrozícím. Kdyby Církev mohla spravedlností a láskou Kristovou účinně zasáhnouti v život nynější od Krista odvrácené společnosti a ve veškeren vývoj jeho, brzo by jednotliví národové, kteří nyní nemohou se ani dočkati vhodné chvíle, aby se na sebe opět vrhli a aby se ještě více rozsápali, než se za poslední hrůzyplné války stalo, podali sobě bratrské ruce, jsouce přesvědčeni, že jsou od jednoho a téhož Boha stvořeni k jednomu a témuž cíli nadpřirozenému určeni, týmž Kristem z poroby hříchu vykoupeni a v jeho duchovní tělo, jímž jest Církev sv., zaštípeni. Tato víra ovinula by kolem veškerého života člověčenstva pásku Kristovy spravedlnosti a hlavně Kristovy lásky, bez které si lidské pokolení ze své nynější hmotné a mravní bídy nepomůže.

Z toho, co jsme o poměru mezi státní mocí a Církví pravili, plyne, že nelze připustiti zásadní oprávněnost rozluky mezi nimi, ale také ani takové podřízenosti státu pod moc církevní, aby stát i v otázkách časných, týkajících se výhradně jen časného cíle svých poddaných, byl na Církvi závislý. Stát jest Církvi podřízen jen ve věcech vezdejších, které těsně souvisí s cílem člověka nadpřirozeným.

Tuto pravdu, kterou jsme dovodili a dokázali ze samé podstaty státu a Církve a jejich cíle, dokazuje také jak a) Písmo svaté, tak b) i Božská Tradice. Na tento důkaz uvedeme jen několik dokladů.

10. ad a) Z Písma sv.:

Poněvadž podřízenost státní moci pod mocí duchovní vzhledem k poslednímu cíli člověka plyne již z různých cílů, jakož i z různé povahy obojí této moci, proto Písmo sv. aspoň zřejmě a přímě se o poměru jejich nezmiňuje. Nepřímo však tento poměr podřízenosti ve smyslu vytknutém sám Kristus Pán na mnohých místech naznačuje, jako když praví: „Co prospěje člověku, kdyby celý svět získal, na duši však škodu trpěl?“[1]) Tento Božský výrok zní zcela všeobecně a proto platí nejen o jednotlivém člověku, nýbrž i o celých státech z lidí složených. Co pomůže státu, — tak můžeme z tohoto výroku usuzovati, — kdyby svým poddaným opatřil vezdejší statky veškerého

[1]) Mat. 16, 26.

světa, ale při tom protikřesťanským a protináboženským zákonodárstvím připravil je o víru v Božskou autoritu Církve, v Krista, Bohočlověka, a tím je oloupil o věčné jejich blaho, k němuž každý člověk Bohem samým jest určen? Také ze slov Kristových: „Dávejte, co jest císařovo, císaři, a co jest Božího, Bohu,“[1] lze tuto pravdu dovoditi. Poněvadž Kristus stále v Církvi sv. žije a působí, jest ona jeho representantkou a náměstkyní, a jak se kdo k ní chová, chová se k samému Kristu. Sentire cum Ecclesia est sentire cum Christo, říkávali již ss. Otcové. A poněvadž Kristus vede člověčenstvo jen skrze Církev k jeho poslednímu cíli, k spáse věčné, proto již tím zavazuje všecky státní společnosti, aby Církvi v tomto úkolu nejen nekladly překážek, nýbrž ji pokud třeba podporovaly a tak dávaly, co jest Božího, Bohu.

O světských katolických mocnostech, které, ačkoliv znají Božskou autoritu Církve a její Božské poslání, přece o ni vůbec nedbají, aneb i nepřátelsky se k ní chovají, platí v plné míře slova sv. Pavla, která napsal k Římanům: „Zjevuje se zajisté s nebe hněv Boží proti každé bezbožnosti a nespravedlnosti těch lidí, kteří pravdu Boží zdržují nespravedlností... Neboť ač poznali Boha, neoslavovali ho jako Boha, ani mu nepoděkovali, nýbrž zmarněli ve svých myšlenkách a zatemnilo se nemoudré srdce jejich, říkajíce, že jsou moudří, stali se bláznv.“[2])

Písmo sv. tuto pravdu potvrzuje také chválami, které ve Starém zákoně vzdává zbožným králům židovským, řídícím, nejen svůj soukromý život, nýbrž i svou vládu zákonem mojžíšovým, jakými byli David, Ezechiáš, Josafat, Asa a Joziaš. Mimo to krále, kteří nedbali zákona Mojžíšova, Bůh nejen kárá, nýbrž je stíhá mimořádnými tresty, jako: Jeroboama, Achaba, Achaze, Amona.[3])

II. ad b) Důkaz z Božské Tradice.

Poněvadž zde běží o otázku, která jest sama o sobě zcela zřejma, není třeba, doklady ze sv. Otců hromaditi. Uvedeme

[1]) Mat. 22, 21.
[2]) Řím. 1, 18. sld.
[3]) Cf. Mazella l. c. p. 457 sq.

proto jen některé autority. Tak píše sv. Augustin: „Jinak slouží člověk Bohu jako (soukromý) člověk a jinak jako panovník. Jako (soukromý) člověk slouží Bohu životem zbožným (vivendo fideliter), je-li však při tom panovníkem, slouží Bohu zákony, kterými spravedlivé skutky přikazuje a opačné zakazuje, a které potvrzuje přiměřenou sankcí. Tak sloužil Bohu Ezechiáš, když dal háje vysekati a chrámy bůžků a kopce jim zasvěcené zbořiti... Tak sloužil Bohu také král ninivetský, když obyvatele celého města přiměl, aby pokáním usmířili Boha... Tak sloužil Bohu Nabuchodonosor, když všem poddaným své říše nejpřísnějším trestem zapověděl se rouhati Bohu.“[1]) A na jiném místě píše: „Králové jako králové jen tak Bohu podle jeho vůle slouží, když ve svém království poroučejí, jen co jest dobrého, a zakazují, co jest špatného, a to nejen pokud se to týká lidské společnosti, nýbrž také, pokud jde o Božské náboženství. A proto marně praviš: To ponechávám svobodné vůli jednoho každého. Proč pak neponechávás také úplné volnosti vraždám, prznění a jiným ještě zločinům a nepravostem? A všecky tyto neřesti spravedlivými zákony zameziti jest zajisté skutek na výsost prospěšný a spasitelný.“[2]) V podobném smyslu praví také sv. Řehoř Velký: „Našim zbožným panovníkům byla Bohem dána moc nade všemi lidmi, aby ty, kteří touží po vyšších statcích, podporovali, a tak jim cestu k nebeské blaženosti usnadnili. Jen tak slouží království pozemské království nebeskému.“[3])

Ostatně o poměru katolických panovníků k Církvi prohlásil autoritativně sněm tridentský: „Posvátná Synoda uznala za dobré, připomenouti světským panovníkům povinnost jejich úřadu, kojíc se nadějí, že jako katolíci, které Bůh ustanovil

[1]) Ep. 183, alius 50. Bonifac.
[2]) Cont. Crescon. l. 3. c. 57.
[3]) Lib 2. ep. 11.

za ochránce víry a Církve sv., budou nejen souhlasiti, aby Církvi práva její byla vrácena, nýbrž aby také všecky své poddané k tomu přiměli, aby kleru, farářům a vyšším řádům povinnou úctu vzdávali... A proto prohlašuje a přikazuje, že jest všem zachovávati posvátné kanony všeobecných sněmů a všecky ostatní apoštolské konstituce k prospěchu církevních osob a svobody Církve proti jejich rušitelům vydané, a které všecky tímto dekretem sněm obnovuje. A proto napomíná císaře, krále, republiky, knížata, jak všechny dohromady, tak jednotlivce zvlášť, ať jsou jakéhokoli řádu a důstojnosti, aby čím štědřeji jim Bůh statků pozemských naděli a čím větší mocí naproti jiným je opatřil, tím svědomitěji práv církevních jako výsad Božských a Božskou ochranou zajištěných šetřili.“[1])

Z výroků římských papežů o tomto thematě stačí uvésti jen encykliku Lva XIII. „Arcanum“, ve které tento Svatý Otec praví: „Nikdo nepochybuje, že zakladatel Církve Ježíš Kristus chtěl posvátnou moc míti od moci civilní oddělenou a obojí ve vyřizování svých vlastních záležitostí svobodnou a nezávislou. Při tom jest však poznamenati, že jest oběma mocím k prospěchu a že všem lidem musí na tom záležeti, aby mezi nimi panovala vzájemná shoda a svornost, a aby ve věcech, které náleží, ačkoliv z různého důvodu, oběma oborům (státnímu i církevnímu) moc, které jsou svěřeny záležitosti lidské, byla vhodným a přiměřeným způsobem podřízena moci druhé, která pečuje o nebeské statky člověka... Je-li přátelská shoda mezi mocí světskou a církevní, pak tato shoda jest obojí moci k prospěchu. Moc světská nabývá z ní stále větší důstojnosti a vláda její řízená zásadami náboženskými není nikdy nespravedliva, a moc duchovní dochází od vlády

[1]) Sess XXV. ep. 20 de Reform.

světské k obecnému blahu věřících potřebné ochrany a obrany.“

12. O poměru mezi světskou a církevní mocí nemůže býti mezi katolíky nejmenší pochybnosti. Záleží tedy jen na dobré vůli representantů světské moci, aby se tato přátelská shoda mezi nimi k blahu obojí moci stala skutkem. A této dobré vůle se jim bohužel často nedostává. Poněvadž Kristus sám podstatné zásady této vzájemné shody určil, nemůže Církev na nich nic měniti. Církev jest v této příčině samým Božským zákonem vázána. Kdykoliv v této otázce vzniká mezi ní a státem spor, není vina na ní, nýbrž na zástupcích světské moci, kteří nedbajíce zákona Božího ani přirozeného ani kladného, chtějí podle svých subjektivních Církvi více méně nepřátelských názorů poměr mezi Církví a státem upraviti. Poměr tento upravil na vždy Kristus, a žádná stvořená bytost nemá práva na úpravě této něco měniti.



Kniha II.

Hlava I.

§ 1. O členech Církve sv.

1. Jelikož Bůh věčným svým úradkem chce všecky lidi spasiti, a proto také Kristus, který na sebe přijal vyplnění této všeobecné spasivé vůle Otce nebeského, pro všecky lidi zemřel a všem lidem ovoce své smrti chce skrze Církev přivlastniti, proto jsou všichni lidé bez výjimky určeni a zavázáni, státi se údy Církve a skrze ni dojíti věčné spásy. V tomto všeobecném smyslu náleží všichni lidé k Církvi. Než nám tu neběží o tuto všeobecnou příslušnost všech lidí k Církvi, nýbrž o rozřešení otázky, kteří lidé jsou skutečnými členy Církve sv.

Jest však i mezi skutečnými členy činiti rozdíl. Jest sice pravda, že všem členům se dostává v Církvi potřebných milostí k dosažení věčné spásy. Než míra těchto milostí jest různá. A proto také různým způsobem jsou jednotliví lidé s Kristem jako hlavou Církve spojeni a následovně také různým způsobem jsou údy Církve, jak již sv. Tomáš praví: „Kristus jest sice hlavou všech lidí, ale podle různých stupňů. Popředně a hlavně jest hlavou těch, kteří jsou s ním spojeni slávou věčnou; pak těch, kteří jsou s ním sloučeni láskou a konečně těch, kteří jsou s ním spojeni vírou.[1]) Sv. Tomáš rozeznává takto trojí druh členů Církve, předně členy Církve vítězné na nebi. Údové této Církve jsou s Kristem jako hlavou spojeni světlem slávy věčné. Jest to nejvyšší a nejdokonalejší způsob, kterým věřící s Kristem jako s hlavou Církve mohou býti spojeni. Druhý stupeň záleží v theologické ctnosti lásky, se kterou jest vždy spojena nejen milost posvěcující, nýbrž i ostatní theologické a mravní ctnosti. Posvěcující milosti a theologických ctností může každý člověk nabyti

[1]) Tom. III. qu. 8. art. 3.

dokonalou lítostí nad hříchy spáchanými i ten, jenž bez své viny není členem viditelné Církve a nemůže proto svátostí křtu skrze milost posvěcující odpuštění hříchů a ospravedlnění nabyti.

2. V tomto smyslu nejsou členy Církve toliko katolíci, nýbrž i příslušníci všech náboženských vyznání, tedy schismatikové, protestanté, Židé, Mohamedáni, ano i pohané, kteří žijí podle hlasu svého svědomí a hříchů svých dokonale litují. Sv. Tomáš praví, že k takovým pohanům, je-li toho třeba, Bůh i anděla pošle, jenž by je o článcích víry nutných k dosažení věčné spásy „necessitate medii" poučil. Všichni tedy spravedliví, ať náleží k jakékoli náboženské společnosti, i když nejsou členy Církve viditelné, nicméně jsou členy Církve neviditelné a v tomto smyslu jsou katolíci. Církev neviditelná se neomezuje jen spravedlivými členy Církve viditelné, nýbrž zahrnuje v sobě všechny spravedlivé, ať jsou příslušníky kterékoli jiné náboženské společnosti.

3. Na třetím stupni příslušenství k Církvi stojí podle sv. Tomáše konečně ti, kteří s Kristem jako s hlavou Církve jsou spojeni toliko vírou. Sv. Tomáš rozumí tou vírou víru mrtvou, kterou katolický křesťan si zachoval, i když těžkým hříchem se zbavil posvěcující milosti a Božské lásky a tím také života nadpřirozeného. Podle nauky zjevené jest dvojí cesta vedoucí k spáse věčné: řádná a mimořádná. Řádnou cestu k věčné spáse Kristus založil a upravil člověčenstvu výlučně jen v Církvi viditelné, jíž svěřil všecky nadpřirozené prostředky a již svou Božskou autoritou zplnomocnil, aby těmito prostředky, jmenovitě svou nebeskou naukou, sv. svátostmi, mší sv. a prostředky disciplinárními každého člověka, jenž chce věčné spásy dojíti, ospravedlňovala a posvěcovala a tak jej uschopňovala, nadpřirozeně dobrými skutky si zasloužiti života věčného a blaženosti jeho. V tomto smyslu můžeme Církev katolickou přirovnati k úrodné nivě, kterou sám Bůh osévá a ušlechtilým ovocným stromovím vysazuje a při tom stále vznik, vzrůst a zralost všeho jejího rostlinstva světlem a teplem slunečním a vydatnými dešti umožňuje. Církev katolická vylévá na každého svého člena od okamžiku, kdy ho sv. křtem přijala do svého lůna, po celý život až do posledního jeho dechu nepřeberný pramen milostí Božích, takže za všech okolností života svého a i za nejprudších pokušení,

kterými jeho vlastní zkažená přirozenost, svět a ďábel jej stále od Boha odvracejí, může podle přikázání sv. víry, naděje a lásky a ostatních ctností již na křtu sv. duši jeho vlitých žíti a tak spásy věčné si zasloužiti. Nebeského štěstí, kterého se každému člověku zrozenému z katolických rodičů křtem sv., katolickou výchovou a ostatními prostředky milosti Boží dostává, nemůžeme věru pochopiti. V Církvi katolické otevřel Kristus všechny zdroje svého nekonečného milosrdenství a nepřeje si ničeho tak vroucně, než abychom k těmto zdrojům se vší důvěrou přistupovali a z nich mírou co nejhojnější čerpali pomoc a útěchu ve všech strastných okolnostech života svého. A proto který katolík při této nekonečné štědrosti Božského Spasitele, jenž v Církvi katolické, jak směle můžeme říci, až plýtvá svými nebeskými dary, upadá v těžké hříchy, v těchto hříších až do konce života bez pokání setrvá, o tom vším právem můžeme říci, že si své věčné záhuby sám svou vinou zasloužil. Co mohl dobrotivý Spasitel pro nás ještě více učiniti?[1])

4. Kdežto Církev katol. podobá se úrodné nivě, na níž jest o vzrůst, rozvoj a plody jejího rostlinstva Bohem samým až nadbytečně štědře postaráno, můžeme ostatní svět přirovnati ke krajům skalnatým a neúrodným, bez potřebné vláhy, na něž slunce stále praží a ničí každý vzrůst rostlinného života. Ale i za těchto nepříznivých podmínek přece se sem a tam nějaká rostlina zachytí, vzroste a i plod ze sebe vydá. A tak je to i s nekatolickými a nekřesťanskými náboženskými společnostmi. I v nich vyvolilo sobě nekonečné milosrdenství Božské některé duše, které mimořádnými milostmi stále doprovází, že žijí podle přirozeného řádu mravního, jak jim jej svědomí ohlašuje. A poněvadž Kristus všem lidem bez výjimky svou smrtí milostí k spáse věčné potřebných zasloužil, neopouští ani těchto po spáse věčné toužících duší a svými nadpřirozenými mimořádnými milostmi je ospravedlňuje a tak jim bránu spásy nebeské otvírá.

5. Toť jest katolické dogma. Kdo však místo spásy upadá ve věčnou záhubu, jest touto záhubou sám vinen, poněvadž nespolupůsobil s milostmi Božími, kterých Bůh pro zásluhy Kristovy každému člověku, tedy i každému schismatiku, protestantu, Židu, Mohamedánu, ano i každému pohanu v dostatečné míře uděluje. I tato pravda jest de fide. Ale také jest de fide, že Bůh každému katolickému křesťanu milostí k dosažení života věčného potřebných měrou hojnější uděluje, než příslušníkům církví a náboženských společností jiných. Proto ve viditelné Církvi katolické může člověk věčné spásy mnohem snáze a jistěji dosíci, než ten, jenž bez své viny k ní zevně nenáleží.

[1]) Wilmers. l. c. p. 619 sqq.

6. K viditelné Církvi katolické náleží členové dvojího druhu. Buď jsou postaveni v posvěcující milosti, aneb žijí ve stavu těžkého hříchu. Členové prví jsou členy Církve viditelné i neviditelné, náleží zároveň jak jejímu tělu, tak i její duši; členové žijící v těžkém hříchu, dokud sami z Církve nevystoupili, neb nebyli z ní pro kacířství, neposlušnost aneb z jiné důležité příčiny formálně vyloučeni, nepřestávají býti členy viditelné Církve, i když jako členové duševně mrtví k Církvi neviditelné čili k duši její nepříslušejí.

Členové, kteří žijí bez své viny mimo Církev viditelnou, jsou-li ve stavu milosti posvěcující, náleží k neviditelné stránce její, k duši její.

7. Tu nelze obejíti otázky, zdali náleží k viditelné Církvi, a) katechumeni, b) osoby exkommunikované c) a zdali k ní náleží jen spravedliví a d) Bohem k spáse věčné předurčení.

ad a) Co se týká katechumenů, nemůže býti nejmenší pochybnosti, dokud nepřijali křtu svátostného, křtu vody, že nejsou a nemohou býti členy Církve viditelné. Jsou-li však v hříchu smrtelném, pak ovšem nejsou ani členy Církve neviditelné, duše Církve. V tomto případě jsou tedy úplně mimo Církev. Může se však státi, že ještě před přijetím svátosti křtu byli již posvěceni křtem touhy spojené s dokonalou lítostí nad hříchy spáchanými. V tomto případě náleží již před přijetím křtu vody k duši Církve, k Církvi neviditelné. Poněvadž však katechumeni chtějí křest sv. přijati a křtem sv. státi se nejen členy Církve viditelné, nýbrž nabyti zároveň ospravedlnění a posvěcení, pakli ho křtem touhy ještě nedosáhli, a tak se státi členy Církve neviditelné, náleží „secundum intentionem" k obojí Církvi, viditelné i neviditelné.

ad b) Codex Juris Canonici (c. 2258 § 1.) rozeznává dvojí druh exkommunikovaných: excomunicatos alios toleratos, alios vitandos". Již ze slov: tolerati" a „vitandi" patrno, že jest rozdíl mezi katolíky z Církve sice vyobcovanými, ale nicméně v ní trpěnými a mezi těmi, s nimiž jest katolíkům až na jisté případy v právu blíže určené všecky styky přerušiti. „Excommunicatus vitandus" jest však jen ten, koho Apoštolská Stolice za takového zvláštním dekretem veřejně prohlásila a v tomto dekretě zvláště podotkla, že věřícím jest všechny styky s ním přerušiti.

Ačkoliv Církev všechny členy excommunikované jak „toleratos" tak i „vitandos" zbavuje všech duchovních práv a dober, které svým členům poskytuje, přece svazku mezi sebou a mezi „excommunicatos toleratos" úplně neruší. Pokládá je takořka za suché větve na vinné révě, o nichž doufá, že viny, pro kterou je všech svých darů a milostí zbavila, budou litovati a přiměřeným pokáním se s ní zase smíří.

O těchto exkommunikovaných učí theologové obecně, že nepřestávají i v exkommunikaci býti členy Církve viditelné.

Poněvadž Církev sv. nikoho pro lehký a všední přestupek nevylučuje ze své společnosti, nýbrž vždy tak činí pro hrubé a těžké přestupky svých odbojných členů, jest s mravní jistotou předpokládati, že se každý katolík z Církve vyobcovaný ať „toleratus" aneb „vitandus" svým přestupkem, pro který byl vyobcován, zbavuje milosti posvěcující a sám ruší svazek, kterým byl spojen s Církví neviditelnou. O tom však Církev zřejmě nesoudí, poněvadž nepoznává neomylně ledví a srdce žádného člověka. Nastává však otázka, trvá-li také ještě nějakým způsobem svazek mezi Církví viditelnou a mezi jejími členy, které prohlašuje za „excommunicatos vitandos".[1])

8. Ačkoliv někteří bohoslovci, jako na př. Suarez, tvrdí, že i tito vyobcovaní členové zůstávají členy viditelné Církve, přece jest přednost dáti nauce opačné, podle které Církev sv. svazek mezi nimi a sebou docela ruší a je úplně ze svého lůna vylučuje a vypuzuje.

Není nejmenší pochybnosti, že Církev sv. má moc samým Kristem jí danou, nehodné údy, kteří svým životem jsou jen na pohoršení ostatním věřícím, ze svého středu vylučovati. A za takové údy pokládala vždy nejen kacíře a schismatiky, nýbrž

[1]) Cf. Franz Hettinger Fundamentaltheologie II. Teil f. 23 Cf. Camillo Mazzella, l. c. p. 466 sqq.

také všechny, kteří nějakým veřejným hříchem, jehož nechtějí litovati, se stali nehodnými jejího příslušenství a milostí z tohoto příslušenství pro každého jejího úda plynoucích. Toť obecné přesvědčení, kterému Církev při každé dané příležitosti dávala vždy patřičný výraz. Tak na př. již synoda arausikánská praví: „Autoritou Boží a soudem Ducha sv. vylučujeme hanobitele (violatores) Církve Boží z jejího lůna a z účasti veškerého křesťanství, dokud nebudou činiti pokání a Církvi neučiní zadost."[1]) Synoda tato nemohla jasněji a určitěji se vyjádřiti, že ruší všecky svazky s hanobiteli Církve tím, že je ze svého středu úplně vylučuje. Tím je staví úplně mimo Církev nejen neviditelnou, nýbrž i viditelnou. Ostatně sám Kristus praví, kdo Církve neslyší, že jest jej pokládati za pohana a publikána.[2]) Poněvadž pohané a publikáni čili veřejní hříšníci, jak nelze pochybovati, k viditelné Církvi žádným způsobem nenáleží, tak také ti, kteří nechtějí Církve poslechnouti, mají býti z Církve vyobcováni a tak postaveni mimo Církev, podobně jako pohané a publikáni.[3])

Také sv. Pavel kárá Korintany, že mezi sebou trpí smilníka, jenž žije ve smilstvu, jakého není ani mezi pohany. A poněvadž člověk ten byl na pohoršení a na hanbu celé Církvi, proto sv. Pavel, ačkoliv byl vzdálen od nich tělem, duchem však byl mezi nimi, usoudil ve jménu Pána našeho Ježíše Krista a mocí jeho vydati jej satanu v záhubu těla, aby duch jeho byl spasen v den Pána našeho Ježíše Krista.[4]) čili jinými slovy: vyobcoval jej z Církve, aby pokáním napravil zločin svůj a tak si zasloužil opětného přijetí do Církve sv.

Že jest zde řeč jen o Církvi viditelné, jest samozřejmo. Neboť svým hříchem tak těžkým, že i mezi pohany byl zcela něčím neslýchaným, vyloučil se onen hříšník sám z Církve neviditelné, ke které náleží jen členové v milosti posvěcující postavení.

Ze sv. Otců stačí uvésti na doklad této pravdy jen sv. Cypriána a sv. Jeronýma. Onen praví: „Církev vylučujíc pyšné a zatvrzelé ze svého lůna je takořka duchovním mečem usmrcuje. Ale ani

[1]) Cf. Mazzella l. c. p. 475.
[2]) Mat. 18, 17.
[3]) Cf. Hurter S. J. l. c. p. 239 sqq.
[4]) I. Kor. 5., 1. sld.

vně (mimo Církev) nemohou duševně žíti, poněvadž není pro nikoho spásy, kdo není členem Církve."[1]) A podobně píše sv. Jeroným: „Smilníky, cizoložníky, vrahy a ostatní podobné hříšníky kněží z Církve vypuzují. Kacíři však sami vynášejí nad sebou ortel, kterým se z Církve vylučují."[2])

§ 2. O vlastnostech a známkách Církve sv.

(De proprietatibus et notis Ecclesiae.)

1. Vysvětlivše vnitřní povahu Církve a její poměr ke Kristu jako její hlavě, jež v ní stále jako Bůh a člověk působí a ve svém vykupitelském díle až do skonání světa pokračuje, přikročme již k úvaze o jejích vlastnostech a známkách, které jsou již ve vnitřní její bytnosti obsaženy a které nás proto také k hlubšímu poznání její bytnosti vedou. Mezi vlastnostmi a známkami Církve jest činiti rozdíl. Ačkoliv jak vlastnosti, tak i známky Církve nejsou Církvi ničím nahodilým a případným, nýbrž náleží k její bytnosti, z níž takořka nutně vyvírají, přece jest mezi nimi rozdíl ten, že vlastnosti Církve se nejeví na venek tak jasně a zřejmě, abychom z nich s logickou nutností musili souditi na vnitřní povahu Církve, kdežto Církev ve svých známkách tak jasně září, že každý, kdo nepředpojatě o nich uvažuje, musí nabyti přesvědčení, že Církev těmito známkami opatřená musí býti ta, kterou Kristus sám na sv. Petru a ostatních apoštolech založil. Poněvadž jak vlastnosti tak i známky Církve náleží k podstatě Církve sv., proto jsou i známky také zároveň vlastnostmi jejími, nikoliv však také naopak, vlastnosti nejsou známkami Církve, a to proto, že se nejeví na venek tak zřejmě, jako známka.

2. Co se týká počtu vlastností a jejich povahy, není mezi bohoslovci úplné shody. Někteří nazývají vlastnostmi Církve její viditelnost, její hierarchické a monarchické (petroapoštolské) zřízení, její dokonalost, nerovnost a vyvýšenost nad všecky světské společnosti, její vlastnost, podle které jest mystickým

[1]) Ep. 62 ad Pompon.
[2]) In cap. 2. epist. ad Titum.

tělem Krista Pána, její nutnost k věčné spáse veškerého člověčenstva, její Božskou autoritu, nepomíjejicnost (indefectibilitatem) a neomylnost. Jiní bohoslovci počet vlastností Církve značně omezují a počítají k nim toliko 1. nepomíjejicnost (indefectibilitatem), 2. autoritu, 3. neomylnost a 4. nutnost (samospasitelnost). V práci této přidržíme se tohoto druhého názoru, poněvadž ostatní vlastnosti jsou vlastně bytností Církve samé, kdežto čtyři zde uvedené vlastnosti plynou sice, podobně jako známky, z bytnosti Církve, ale její bytností samou ve vlastním smyslu nejsou.[1])

4. Co se týká známek Církve, tu není různosti v názorech mezi bohoslovci, poněvadž Církev sama, jak prohlásila na sněmě cařihradském, připisuje sobě jen čtyři známky: 1. jednotu, 2. svatost, 3. všeobecnost (katoličnost) a 4. apostoličnost.

§ 3. O vlastnostech Církve sv.

O nepomíjejicnosti. (De indefectibilitate Ecclesiae.)

1. K vlastnostem Církve náleží na prvém místě její nepomíjivost (indefectibilitas), kterou někteří bohoslovci nazývají také stálým jejím trváním (perpetuitatem). Jest však rozdíl mezi touto dvojí vlastností a to rozdíl podstatný. Může býti aneb aspoň se mysliti věc, která trvá až do skonání světa, ale při tom se stále mění, podobně jako člověk, dokud žije, nejen zevně, nýbrž i ve vnitřním svém tělesném ústrojí stále se mění. Můžeme však také mysliti věc, která, ačkoliv nepřetržitě trvá, při tom aspoň podstatně se neměnì (non deficit, est indefectibilis). Trvání věci (perpetuitas rei) nepřihlíží k její pomíjejicnosti neb nepomíjejicnosti. Věc trvající stává se nepomíjející teprve tím, že vylučuje ze sebe v době svého trvání každou podstatnou změnu. Proto jest pojem trvání věci širší, než pojem nepomíjejicnosti. Nepomíjejicnost Církve jest tedy vlastností, kterou Církev trvá a bude trvati až do skonání světa, ale při tom zůstává stále od svého založení až do svého konce ve své podstatě jedna a táž beze vší bytné změny. Podle

[1]) Cf. Hurter S. J. l. c. p. 284; Hettinger l. c. j. 164 H.; Cf. Wilmers. l. c. p. 493 sq.

této vlastnosti Církev ve své podstatě trvá stále a bude trvati právě taková, jaká byla od Krista Pána založena. Vždy bude v ní rozdíl mezi Církví učící a slyšící, a Církev učící bude míti vždy dvojí moc „ordinis" (moc hieratickou) obsahující v sobě trojí řád či svěcení: biskupy, kněze a jáhny, a moc „jurisdictionis" (moc hierarchickou), kterou bude vykonávati římský papež a jemu podřízení biskupové. Poněvadž toto zřízení Církve jest Božského původu, proto se v něm nemůže nic měniti. Ale poněvadž jest Božského původu též nauka Církve, sv. svátosti, obět novozákonná, jakož i moc pastýřská, proto i v těchto věcech jest nepomíjejiva. Dále jest nepomíjejiva i ve všech svých zevnějších známkách, v jednotě, svatosti, všeobecnosti a apostoličnosti,.

2. Podle toho můžeme nepomíjejivost místněji určiti jako vlastnost, kterou Církev ve své podstatě stále trvá v témž tvaru a v témž stavu, ve kterém byla Kristem založena.

Nepomíjejivost náleží rovněž Církvi jak viditelné, tak i neviditelné. Jako se nemůže státi, aby Církev viditelná kdy se světa zmizela, tak nelze pomysliti, aby Církev viditelná se kdy oddělila od své duše a měla ve svém středu jen samé hříšníky.

3. Co se týká Církve viditelné, tu náleží nepomíjejivost nejen Církvi učící, nýbrž i slyšící. Jako Církev slyšící se nemůže nikdy odloučiti od Církve učící: od římského papeže, biskupů a kněží, tak zase naopak nelze mysliti, že by papež, biskupové a kněží neměli věřících, kterým by nauku nebeskou hlásali, sv. svátostmi přisluhovali, obět mše za ně obětovali a k věčné spáse spasitelnými zákony a nařízeními je vedli.

4. Ačkoliv nepomíjejivost jest vlastností jak Církve učící, tak i slyšící, přece náleží hlavně Církvi slyšící, kdežto Církev učící opatřil Kristus vyšší vlastností, totiž neomylností, ve které jest nepomíjejicnost již eo ipso obsažena. Jako Církev učící pro dar neomylnosti nemůže nic, co jest v Církvi původu Božského, měniti, tak se nemůže také Církev slyšící mýliti v žádné nauce a v žádném zákoně, který od Církve učící pro její neomylnost jako nauku a zákon Božský přijímá. Dar neomylnosti Církve učící jest posledním důvodem indefektibility nejen Církve učící

samé, nýbrž i Církve slyšící, tedy Církve celé.[1]) Tu jest však míti na zřeteli, že tato vlastnost náleží Církvi jen v její všeobecnosti, tedy Církvi jako celku, a nikoliv také jednotlivým částem Církve, jak je representují jednotliví katoličtí národové. Neboť Kristus svým Božským slovem zabezpečil trvání Církve jako Církve až do skonání světa, ale nezabezpečil také trvání jednotlivých jejích částí. Jako jednotlivé ratolesti na vinné révě mohou uschnouti a od vinného kmene se odříznouti, a při tom réva sama na svém životě a své plodnosti škody netrpí, tak se může státi i jednotlivým národům katolickým. I ti mohou víru katolickou ztratiti a od Církve se odštěpiti.

5. Ve víře katolické, kterou Kristus vlévá člověku na křtu sv., jest obsažen jako v zárodku soubor všech křesťanských ctností. Z víry jako ze semene vyrůstá veškeren křesťanský život se vším nebeským požehnáním pro život věčný i časný. Za každý dar má býti člověk dárci vděčen a čím jest větší a dražší dar, tím vroucnější a srdečnější mají býti jeho díky. A proto jest svatou povinností každého křesťana, aby si sv. víry jako největšího a nejcennějšího daru od Boha přijatého na výsost vážil a podle něho veškeren svůj život řídil. Pakli tak nečiní, stává se tohoto daru positivně nehodným a Bůh mu ho za trest jeho nevážnosti k němu odnímá. To platí jak o jednotlivých křesťanech, tak i o celých národech. Národové, kteří na počátku Církve stáli na Východě v popředí katolické Církve a jejího života, později zmizeli s jeviště světového a to jedině z té příčiny, že jejich život neodpovídal povinnostem, které Kristus svým mravním zákonem člověčenstvu ukládá. Kde jsou ony kvetoucí Církve v Malé Asii, Palestýně, v severní Africe? Ani nejmenší trosky z nich nezbyly a nyní víme o nich jen tolik, kolik vědomostí nám o jejich osudech všeobecné a církevní dějiny zachovaly. Proč podlehla slavná říše řecká nárazu mohamedánskému? Poněvadž tehdejší obyvatelé řecké říše pro dlouhé předchozí spory náboženské, hlavně však po odštěpení od Církve katolické nečerpali již z víry té mravní síly, jaké měli potřebí, aby vojska mohamedánská silou elementární na křesťanskou Evropu se valící od hlavního svého města vítězně odrazili a na hlavu porazili. A co se stalo mnohým národům ve starověku, může se státi i národu našemu. Budou-li jeho

[1]) Cf. Camillus Mazzella S. J. l. c. p. 572.

representanti stále zjevně a skrytě útočiti na Církev katolickou, která jediná ve svém lůně chová prostředky spásy věčné i časné jak pro každý národ, tak i pro náš národ, pak znenáhla podkopají základy jeho nábožensko-mravního života a první náraz našich vnějších mocných nepřátel na naši státní samostatnost bude se podobati vichoru, jenž budovu našeho národního života nejen otřese, nýbrž snad i z jejích základů úplně vyvrátí.

6. Dějiny Církve podávají nezvratné svědectví, že jednotlivé části Církve, ba celé říše od Církve odpadly, jak se stalo za doby reformace. Odpadla větší část národa německého, odpadli Dánové, Švédové, Norové, Angličané. Avšak tento odpad nezmařil, ba ani nezadržel všeobecného jejího rozvoje a pokroku. Kristus, jenž Církvi slíbil, že s ní bude až do skonání světa, nahrazuje vždy ztráty, kterých v jednom díle světa utrpí, rozšířením jejím v druhém díle světa, jak učinil v době reformace, když jí získal v Indii a na ostrovech indického moře přebohatou náhradu.

7. Že Církev viditelná i neviditelná, učící i slyšící, nejen musí až do skonání světa trvati, nýbrž že v tomto svém trvání není žádné podstatné změně podrobena, plyne nutně z poměru její konstituce k účelu, ke kterému ji Kristus založil.

Jak již řečeno, založil Kristus Církev za tím účelem, aby přivlastňovala člověčenstvu ovoce jeho vykoupení a tak až do skonání světa v jeho vykupitelském díle pokračovala. A jako každá rozumná účinkující příčina chce-li dosíci dílem svým jistého určitého účelu, musí je tomuto účelu přizpůsobiti, tak i Kristus, zakladatel Církve, jako příčina nejmoudřejší a nejmocnější, jakou lze jen pomysliti, upravil a zřídil Církev tak, aby až do skonání světa byla schopna účiny jeho spasivého díla, všemu pokolení lidskému přivlastňovati. A proto musí Církev aspoň ve své podstatě až do skonání světa v té formě a v tom stavě trvati, v jakém ji Kristus založil. Mezi účelem věci a její podstatou musí býti vždy úměrnost. A jelikož účelná příčina jest mezi všemi ostatními příčinami příčinou prvou, proto se musí podle ní říditi příčina účinkující, formální, materiální a exemplární. A jelikož Církev měla od svého původu a bude míti až do skonání světa vždy jeden a týž účel, věčnou spásu člověčenstva, nemůže býti žádné podstatné změně podrobena, ergo musí býti nepomíjející (indefectibilis). Kdyby netrvala až do skonání světa aneb se v některé podstatné věci změnila, pak by již nebyla schopna účelu, ke kterému ji Kristus založil a vina

by nepadala na ni, nýbrž na jejího zakladatele, což jen vážně pomysliti jest blasfemií. Ale poněvadž jest Církev sv. Církví všeobecnou, musí se vývoji a pokroku lidského pokolení vůbec a jednotlivých národů zvlášť, pokud ho sama rozumná přirozenost lidská žádá, stále přizpůsobovati a proto také podle potřeb tohoto pokroku se případně měniti.

Nauka tato jest „de fide". Dokazuje ji a) Písmo sv. a b) Božská Tradice.

a) Důkaz z Písma sv.

1 α) Starého zákona,

jehož knihy na mnohých místech předpovídají příští messiánské království, jehož trvání nebude míti konce. Tak praví žalmista Páně: „Jednou jsem přísahal skrze svatost svou: zajisté nesklamu Davida: (totiž, že) símě jeho na věky bude trvati a trůn jeho bude jako slunce předobličejem mým a jako měsíc bude utvrzen na věky."[1]) A prorok Isaiáš dí: „Nebo maličký narodil se nám a Syn jest nám dán a vloženo jest knížectví na rameno jeho a nazváno bude jméno: Podivuhodný, Rádce, Bůh, Silný, Otec budoucího věku, Kníže pokoje. Rozšířeno bude panování jeho a pokoje nebude konec; na stolici Davidově a na království jeho seděti bude, aby je utvrdil a upevnil soudem a spravedlností od tohoto času až na věky."[2]) Podobně předpovídá věčné trvání říše messiánské prorok Daniel, když píše: „Za dnů pak království těch vzbudí Bůh nebeský království, které že na věky nebude zrušeno... i setře a zahladí všecka ta království: a ono zůstane na věky."[3]) Tyto doklady dostačí. Neboť Židé, jak známo, vysvětlujíce sobě tuto a podobná proroctví o světském židovském království, jež Messiáš založí a rozšíří po celém světě, a jehož panství podrobí všecky národy světa, vžili se v tuto myšlenku tak, že odmítli Spasitele světa, jenž se jejich všeobecnému předsudku se vší rozhodností opřel, uče, že království jeho, které přišel založit, jest duchovní, jež má za

[1]) Žalm 88, 36 rid.
[2]) 9, 6. sld.
[3]) 2, 44.

účel věčnou spásu duší, nikoliv však světskou slávu a moc Židů nad Římany a ostatními národy.

Že se toto proroctví v Církvi skutečně vyplnilo a ustavičně ještě dále vyplňuje, o tom podávají její dějiny nezvratný důkaz.

Mimo to stavějí častěji knihy Starého zákona Nový zákon Církve Kristovy proti Starému zákonu a synagoze, která jednou vezme konec, kdežto Nová úmluva, kterou Bůh mezi sebou a veškerým člověčenstvem uzavře, bude trvati na věky. Tak praví prorok Jeremiáš: „Aj! přijdou dnové, dí Hospodin, a učiním domu israelskému a judskému smlouvu novou: nepodle úmluvy, kterou jsem učinil s otci jejich v den, v který jsem ujal ruku jejich, abych je vyvedl ze země egyptské, smlouvu, kterou zrušili.“[1])

2. β) Nového zákona.

Že Církev, kterou Kristus založil, nikdy nezahyne, nýbrž bude trvati na věky, sám Kristus svým Božským slovem zaručil, když pravil k sv. Petrovi: „Ty jsi Petr, t. j. skála, a na té skále vzdělám Církev svou a brány pekelné jí nepřemohou,“[2]) a jak ji mohou brány pekelné přemoci a vyvrátiti, když Kristus, Bůh a člověk, který ji založil, sám jest v ní přítomen, jak sv. apoštolům a v nich jejich nástupcům slíbil slovy: „a aj, já jsem s vámi po všecky dni až do skonání světa.“[3]) Táž pravda plyne také ze slov, kterými Božský Spasitel slíbil sv. apoštolům, že bude prositi Otce a že jiného Utěšitele dá jim, aby s nimi zůstal na věky.[4]) Zůstává-li Duch sv. se sv. apoštoly a jejich nástupci na věky, nelze mysliti, že by Církev jsouc stále chráněna Duchem sv. mohla buď zcela zaniknouti, aneb pobloudit v něčem, co náleží k její Kristem jí dané ústavě, aneb co jest obsaženo v Božské nauce Kristově, kterou má lidskému pokolení až do skonání světa hlásati. Každá takováto možnost jest naprosto vyloučena, poněvadž se příčí samým vlastnostem Božským. Neboť Bůh jest ve svých slibech naprosto věrný a svou všemocností také ví, jak má tyto sliby splniti, a má také neomezenou moc, přese všecku zlobu ďábelskou a lidskou je splniti. Každý blud

[1]) 31, 31 sl.
[2]) Mat. 16, 18.
[3]) Mat. 28, 20.
[4]) Jan 19, 16.

popírající jakýmkoli způsobem nepomíjejicnost Církve, již tím také popírá vše, co jest v ní nadpřirozeného a neprostředně Božského, a staví ji na roveň s pouhou společností lidskou, která jak působností lidskou vzniká, tak může jí také zaniknouti.

Důkaz, že Církev Kristova musí trvati až do skonání světa a to taková, jakou Kristus založil beze vší změny toho, co jest v ní Božského, podává sv. Pavel ve svých listech, hlavně ve svém listu k Židům, kde staví Starý zákon proti Novému zákonu jako instituci časovou proti instituci trvalé, jako instituci nedokonalou proti instituci dokonalé, jako instituci měnitelnou proti instituci neměnitelné. Rozdíl mezi Starým a Novým zákonem znázorňuje hlavně povahou a působností kněžstva levitického a novozákonného. Ono nemělo moci člověka obětmi a obřady levitickými vpravdě ospravedlniti a posvětiti, nýbrž znázorňovalo jen typicky a symbolicky nejvyššího kněze Nového zákona, Krista, a jeho oběť, kterou člověčenstvu získal milost posvěcující a všechny ostatní milosti jemu potřebné k dosažení života věčného.

Tyto antithese mezi synagogou a Církví, které sv. apoštol Pavel ve zmíněném listu tak jasně a rozhodně hlásá, neměly by rozumného smyslu, kdyby Církev sv. mohla kdy zaniknouti aneb se ve své podstatě změniti. — Proti nepomíjejicnosti Církve namítáno, že sliby Božské tuto vlastnost jí zaručující jsou prý jen podmínečné, dokud totiž Církev svému Božskému povolání zůstane věrna. Než o takovéto podmínce není nikde v Písmě sv. ani nejmenší zmínky. Námitka toto vychází z lichého předpokladu, jakoby trvání a nezměnitelnost Církve závisela výhradně jen na lidské vůli jejích členů. Než Božský zakladatel povznesl její existenci nad veškeru zlobu lidskou, opřev její nezměnitelné trvání o neprostřední nadpřirozenou působnost Božskou, proti které jest každá činnost lidská usilující o vyvrácení a zničení její naprosto bezmocna. A proto Duch sv. podle slibu Kristova stále v Církvi působící nejen znemožňuje každou nevěrnost Církve naproti jejímu Božskému povolání, nýbrž svou nadpřirozenou účinnou milostí působí za spolupůsobení jejího, že se nikdy tomuto svému povolání nezpronevěřila, ale také nikdy nezpronevěří.

3. b) Důkaz z Božské Tradice.

Nepomíjejicnost Církve dokazují všecka Symbola, která předpisují víru v „jednu Církev katolickou" (symb. apost.), aneb v „jednu, svatou obecnou a apoštolskou Církev" (symb. cařihr.) jako podmínku k dosažení spásy věčné, podobně jako předpisují víru v Boha Otce, Syna a Ducha sv. Božská víra může míti za předmět jen pravdu Božskou. Kdyby však Církev mohla někdy pominouti, aneb různými bludy nebeskou nauku poskvrniti, pak bychom Božskou vírou musili také věřiti, že víra v Církev, ačkoliv může blouditi, jest podmínkou k dosažení spásy věčné. Rozumně můžeme v Církev věřiti jen tenkrát, když jest stále taková, jakou Kristus založil, když jest tedy jedna, svatá, obecná a apoštolská.

Nepomíjejícnosti bájí zejména ss. Otcové proti Donatitům a Novatiánům. Tak píše sv. Ambrož: „Církev má své časy, časy pronásledování a časy míru, zdá se, že jako měsíc se mění, a přece se nemění. Může býti zastíněna, ale nemůže býti zničena. Počet jejích vyznavačů může se v době pronásledování zmenšiti, aby se vyznáním mučedníků zase zvýšil. Kdykoliv bývá krví vylitou pro Krista oslavena, vždy rozlévápo okršku země plnější záři své zbožnosti a víry."[1]) A na jiném místě: „Petr jest to, jemuž (Kristus) pravil: Ty jsi Petr, to jest skála, a na té skále vzdělám Církev svou. Kde jest tedy Petr, tam jest Církev, kde jest však Církev, tam není smrti, nýbrž tam jest život věčný. A proto připojil (Kristus): A brány pekelné jí nepřemohou."[2])

A se stejnou jasností učí také sv. Augustin nepomíjejícnosti Církve. Tak na př. píše: „(Pohané) se domnívají, že náboženství křesťanské bude na tomto světě po nějaký čas vítěziti a pak že zmizí. Avšak ono potrvá se sluncem, pokud bude vycházeti a zapadati, t. j. pokud tento čas potrvá, nepomine Církev Boží, toto tělo Kristovo na zemi."[1]) A snad ještě zřetelněji píše: „Jsou lidé, kteří praví..., že Církev, k níž náleží všichni národové, již neexistuje, nýbrž že zahynula. To však praví ti, kteří nejsou jejími údy. Než toto tvrzení jest nestoudné. Proto snad není Církev tou, kterou jest, poněvadž ty k ní nenáležíš?... Tento výrok však opovrženíhodný, plný opovážlivosti a falše, prostý vší pravdy, žádnou moudrostí neosvícený, žádnou solí nepřipravený, marný, opovážlivý, nerozvážný, záhubný nedovoluje Duch Sv. ani vysloviti."[2]) Nemůžeme si odepříti ještě jeden výrok sv. Augustina uvésti, v němž nejen tuto pravdu jasně vyslovuje, nýbrž také udává důvod, pro který Církev beze vší vnitřní změny musí trvati až do skonání světa.

„Jaký má základ Církev? Kdo jiný jest základem Církve, než... Ježíš Kristus. A založená na tomto základě, co zasloužila slyšeti? Nenakloní se na věky věkův. Kolísala by však, kdyby se kolísal základ. A jak může kolísati Kristus, skrze něhož dříve, než přijal na sebe naše tělo a přišel k nám, bylo všecko učiněno a bez něhož nebylo nic učiněno, jenž vše udržuje svou velebností a nás svou dobrotou? Ale poněvadž Kristus nekolísá, také Církev se nenakloní na věky."[3]) Jak z těchto slov patrno, dovozuje sv. Augustin nemožnost, aby Církev v něčem poklesla, z všemohoucnosti svého zakladatele, na němž jako na svém základě jest zbudována. A Kristus právě proto ji na sobě jako na jejím základě zbudoval, aby v ničem nemohla poklesnouti, nýbrž až do konce světa trvala tak, jak ji založil. A proto Církev nemá svého trvání a své neměnitelnosti sama ze sebe, ze svých pouhých sil lidských, nýbrž má vše z Krista, jenž ji svým boholidským životem stále oživuje, v existenci udržuje a chrání všech poklesků, vší nákazy a záhuby.

[1]) Hexaem. 4, 7.
[2]) In ps. 40, 30.

[1]) In ps. 71.
[2]) In ps. 11. srm. 2. n. 8.
[3]) Enarr. in ps. 163. Serm. 2. n. 5.

Má-li Církev Krista za svého zakladatele, — a kdo jiný mohl ji založiti? — pak musí trvati až do skonání světa a plniti svůj Božský úkol, který jí Kristus vytkl, — musí býti nepomíjitelná.

§ 4. Nepomíjejícnost Církve, protestanté a modernisté.

1. V nauce o nepomíjejícnosti stojí Církev katolická v příkrém odporu se sektami protestantskými, z nichž některé, jako Anabaptisté, Swedenborgiáni a Irvingiáni jí této vlastnosti zásadně upírají, tvrdíce, že podobně jako Starý zákon, dílo to Boha Otce a jeho přísné spravedlnosti, musil ustoupiti Zákonu novému, dílu moudrosti Boha Syna, tak prý ustoupí zase tento zákon zákonu třetí Božské osoby, Ducha Sv., zákonu lásky. A proto prý nemůže býti v Církvi o nějaké neměnitelnosti v jejím zřízení, v nauce, ve svátostech atd. a následovně také o její nepomíjejícnosti ani řeči. Jiné sekty, jako Sociniáni a Arminiáni zase se domnívají, že Církev může aspoň na čas poblouditi a tak k dosažení účelu, k němuž byla od Krista založena, státi se neschopnou.

2. Jiní opět tvrdí, že jen Církev neviditelná, ať se skládá z členů předurčených aneb spravedlivých, nemůže pominouti, kdežto Církev viditelná, která jest jen nahodilým dílem lidským, může právě tak, jak nahodile vznikla, zase pominouti. A le i když Církev viditelná ve svém celku zanikne, přece prý Církev neviditelná aspoň v některých osobách aneb i některých větších neb menších částech může v původní své ryzosti dále trvati.

3. Co se týká doby, kdy původní Církev od svého Kristem sobě daného zřízení, jeho Božské nauky atd. odpadla a tak se zpronevěřila úkolu svému, nesouhlasí nepřátelé Církve katolické. Někteří tvrdí, že Církev hned po časech apoštolských poblouditla v nauce Kristově a odpadla od ideálu svého, tak jak jí jej Kristus vytkl, prohlásivši za nauku a vůli Kristovu, co bylo pouhým výmyslem lidským. Toť také hlavně názor nynějších modernistů, kteří ostatně hlásají o Církvi nauku popírající vše, co jest v ní nadpřirozeného a proto zabíhají v tomto bludu ještě dále, než sami protestanté. Podle nich jest Kristus pouhým člověkem, z něhož teprv pozdější doba učinila Boha. A proto také Církev nemá na sobě nic Božského, a připisuje-li sobě Božské založení, Božskou autoritu atd., pak prý se mýlí právě

tak, jak se mýlili křesťané původní Církve, připisujíce Kristu, pouhému člověku, vlastnosti Božské. Podle modernistů nemá Církev na sobě nejen nic Božského, nýbrž klame prý sebe a celý svět, když si připisuje ráz nadpřirozený, ačkoliv jest jen resultátem historického vývoje života křesťanských národů, do něhož Bůh žádným mimořádným a řádným způsobem nadpřirozeně nezasahuje.

Blud tento, jak známo, co nejrozhodněji odsoudil Sv. Otec Pius X. encyklikou: „Pascendi dominici gregis".

4. Nepomíjejícnost jak Církve neviditelné, tak i viditelné a její trvání až do skonání světa v témž stavu, ve kterém ji Kristus založil, plyne nutně z celé její vnitřní povahy a přirozenosti. Církev jako dílo samého Krista, Boha a člověka, jest jak ve své existenci, tak i ve své působnosti povznesena nad zvůli všech svých nepřátel. Kristus jí slíbil, že s ní bude až do skonání světa. A poněvadž jest v ní přítomen nejen jako člověk, nýbrž i jako Bůh svou všemoudrou a všemocnou prozřetelností, a jeho přítomnost nemůže býti nečinná, jest její existence pojištěna působností samého Krista, bohočlověka. Kdyby Církev mohla se úkolu svému zpronevěřiti, pak by bylo vinu přičítati samému Kristu, který ji sice založil, ale nedovedl jí uchrániti bludů, kterými se stává neschopna přivlastňovati člověčenstvu ovoce vykoupení Kristem dokonaného a tak je vésti po cestě k věčné jeho spáse.

§ 5. O autoritě či moci Církve sv.

1. Již svrchu jsme dokázali, že moc, kterou Kristus svěřil apoštolům a jejich nástupcům, jest dvojí: „potestas ordinis" a „potestas jurisdictionis". Zde nám běží hlavně o moc, kterou theologové nazývají jurisdikcí či mocí vládní a o udání jejího rozsahu.

Kristus neudělil sv. apoštolům toliko pouhé moci hlásati evangelium, jak protestanté tvrdí, nýbrž opatřil je také mocí, jeho jménem a jeho autoritou přiměřenými zákony říditi Církev.

A i úřad učitelský, který Kristus jim a jejich nástupcům svěřil, není pouhou vnější oprávněností, hlásati slovo Boží, jakou konečně mohou míti i osoby soukromé,

když jim tento úřad svěří kterákoliv náboženská společnost, která dovozuje všecku moc, jak státní, také podobně církevní jen ze sebe jako původního zdroje veškeré moci a veškerého práva.

Kristus však odevzdal sv. apoštolům úřad učitelský jako úřad veřejný, kterým nenabyli toliko pouhé oprávněnosti hlásati slovo Boží, nýbrž kterým nabyli i práva i povinnosti, nauku nebeskou hlásati veškerému světu. Z Božského práva, které jim Kristus udělil, a z povinnosti, kterou jim uložil, plyne pro posluchače povinnost zavazující je pod trestem ztráty věčné spásy v kázání apoštolů a jejich nástupců Božskou vírou věřiti. A v hlásání slova Božího nezáviseli na žádné moci světské. Proto, když jim vysoká rada židovská v Jerusalemě zakázala učiti ve jménu Ježíšově, neposlechli tohoto zákazu a odpověděli jí ústy Petrovými a Janovými: „Suďte (sami), zdali jest spravedlivo před Bohem, abychom poslouchali více vás než Boha.“[1]) A všecky ty, kteří uvěřili v slovo jejich a dali se pokřtíti, připojovali k počtu věřících, které ve svědomí zavazovali se říditi všemi jejich příkazy, které uznali buď za nutné, neb aspoň za prospěšné a užitečné k dosažení jejich věčné spásy. A poněvadž měli moc samým Kristem sobě danou, věřící ve svědomí zavazovati k plnění všech svých rozkazů, měli také moc neposlušné trestati, jak sv. Pavel výslovně učí, když píše ke Korintským: „Jímáme všelikou mysl v poslušenství Kristovo, a jsme hotovi potrestati každou neposlušnost.“[2]) A k Thessalonickým píše: „Jestli však někdo neposlouchá slova našeho (daného) tímto listem, toho poznamenávejte a neobcujte s ním, aby byl zahanben.“[3])

2. Učitelský úřad svěřený Kristem sv. apoštolům a jejich nástupcům obsahuje v sobě dva momenty: předně neomylně předkládati věřícím nauku Kristovu. Tuto moc nazývají bohoslovci: „clavem scientiae“ a za druhé při tomto předkládání je ve svědomí zavazovati v pravdy jim hlásané Božskou

[1]) Skut. 4., 19.
[2]) II. Kor. 10, 5 sl.
[3]) II. Thess. 3, 14. sl.

vírou věřiti. Tento moment v úřadě učitelském sluje u bohoslovců: „clavis potestatis“. První moment záleží ve vnitřním úkonu Božské víry, druhý moment není než zevnitřním úkonem církevní poslušnosti.

Než „clavis potestatis“ nezahrnuje v sobě toliko učitelský úřad Kristem apoštolům a jejich legitimním nástupcům svěřený, nýbrž také úřad kněžský a hlavně úřad pastýřský. A poněvadž všecka moc, kterou Církev pokračuje ve vykupitelském díle Kristově, jest „originaliter“ a „radicaliter“ obsažena v Kristu jako „gratia capitis“, která z něho jako ze svého původu a pramene vychází a na jeho náměstky třeba různým způsobem přechází, proto papež, biskupové, kněží a jáhni, kdykoliv vykonávají nějaký úkon moci kněžské, které příslušným svěcením nabyli, zastupují vždy Krista samého nejen v jeho moci „ordinis“, nýbrž i „jurisdictionis“. A toho si má býti každý kněz jasně vědom, že při každém výkonu církevním směřujícím buď přímě neb nepřímě k věčné spáse věřících zastupuje samého Krista. Vystoupí-li na kazatelnu, aby hlásal slovo Boží lidu před ním shromážděnému, kdykoliv nějakou svátost uděluje, kdykoliv maličkým ve škole Božské pravdy vysvětluje, především kdykoliv koná oběť novozákonnou, má si býti vždy jasně vědom, že všecky tyto úkony koná jako zástupce Kristův a že proto jest povznesen nade vši přirozenou slabost a křehkost lidskou do sféry nadpřirozené, v níž jest opatřen nejen mocí, nýbrž i důstojností samého Krista. A je li kněz této své moci a důstojnosti sobě vědom, a ví-li, že vše, co jako kněz koná, koná skrze něho sám Kristus, a že proto všecky jeho kněžské úkony jsou prvotně úkony Kristovými a teprv druhotně úkony jeho, pak bude se všemožně snažiti, aby ve všech těchto úkonech důstojně Krista representoval. Kněz, jenž jest vědomím této své důstojnosti v nejhlubší své duši proniknut, nezapomíná ani v soukromém životě, že jest náměstkem Kristovým a maje stále Krista před očima, zhlíží se v něm jako ve svém zrcadle a hledí život svůj životu jeho pořád více přizpůsobovati a připodobňovati. Kněz tento jest takořka „alter Christus“, a jako „alter Christus“ jest zdrojem nebeského požehnání nejen pro celou farnost, ve které v duchovní správě působí, nýbrž pro všechny, s nimiž se ve svém kněžském životě jakýmkoli způsobem buď veřejně neb soukromě stýká.

3. Že členové Církve učící: papež a biskupové a v jistém smyslu i jejich spolupracovníci: kněží a jáhnové zastupují samého Krista a jeho mocí a autoritou povinnosti svého úřadu konají, jest pravda v Písmě sv. na mnohých místech zcela jasně a určitě vyjádřená.

Tak svěřil Kristus svůj a) úřad učitelský apoštolům a jejich nástupcům slovy: „Jdouce tedy učte všecky národy, křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha sv., učíce je zachovávati všecko, co jsem přikázal vám.“[1])

b) Úřadem kněžským pověřil Božský Spasitel sv. apoštoly při poslední večeři slovy: „To čiňte na mou památku,“[2]) a pak když po svém zmrtvýchvstání se jim zjevil ve večeřadle zavřenými dveřmi a pravil k nim: „Přijměte Ducha sv., kterým odpustíte hříchy, odpouštějí se jim, a kterým zadržíte, zadrženy jsou.“[3])

c) Konečně úřad pastýřský, jevící se hlavně v zevnější církevní vládě odevzdal Božský Spasitel sv. apoštolům a jejich nástupcům slovy, která předeslal slovům, jimiž jim udělil moc hříchy odpouštěti: „Pokoj vám; jako mě poslal Otec, i já posílám vás.“[4]) Slovo „Jako“ má dvojí význam: jeden, jenž vyjadřuje původ moci posílací. Jak mne poslal Otec jako Vykupitele světa, podobně i já vás posílám. Druhý význam se týká moci samé, kterou Kristus apoštolům udělil. Jak mě poslal Otec, abych hříšnému člověčenstvu zjednal spásu, podobným (nikoliv úplně rovným) způsobem posílám i vás.

Jelikož po uvedených slovech Kristových: „jako mě poslal Otec, i já posílám vás,“ jak vypravuje sv. Jan, Božský Spasitel „dechl na apoštoly a řekl jim: Přijměte Ducha sv., kterým odpustíte hříchy, odpouštějí se jim, a kterým zadržíte, zadrženy jsou,“ zdá se, že slovy těmito (jako mě poslal Otec atd.) chtěl sv. apoštolům odevzdati hlavně moc hříchy odpouštěti, kterážto moc náleží podstatně k úřadu kněžskému. Ale

[1]) Mat. 28, 19.
[2]) Luk. 22, 19.
[3]) Jan 20, 22.
[4]) Jan 20, 21.

poněvadž této moci nelze vykonávati bez zvláštního zplnomocnění, proto slovy uvedenými, která znějí zcela všeobecně, Kristus Pán udělil sv. apoštolům a jejich nástupcům mimo úřad kněžský také moc úřadu pastýřského.

4. Úřad pastýřský svěřil však Božský Spasitel sv. Petru a sv. apoštolům a jejich nástupcům také ještě zcela jasnými a zřejmými slovy, když pravil k sv. Petru: „A tobě dám klíče království nebeského, a cokoli svážeš na zemi, bude svázáno i na nebi, a cokoli rozvážeš na zemi, bude rozvázáno i na nebi.“[1]) Moc klíčů jest moci jurisdikční. Komu odevzdány klíče domu, tomu dána moc dům zavírati a otevírati, tomu dána moc dům spravovati. A moc klíčů v tomto smyslu vysvětluje sám Božský Spasitel, když dále k sv. Petru pravil, že vše, co v jeho Církvi, kterou na něm jako na skálopevném základě založí, zakáže aneb rozkáže, bude také na nebi zakázáno aneb rozkázáno, čili jinými slovy, že sv. Petr a každý jeho nástupce bude Církev sv. nejen svým jménem a svou autoritou, nýbrž jménem a autoritou samého Krista říditi a spravovati, tak že všechna opatření jeho učiněná ve prospěch Církve sv. budou míti takovou platnost a účinnost, jakoby je sám Kristus učinil.

5. A tuto nejvyšší pastýřskou moc slíbil Kristus Pán také všem ostatním apoštolům ve spojení se sv. Petrem. Neboť jako k Petrovi, tak pravil také k nim: „Amen, pravím vám: Cokoli svážete na zemi, bude svázáno i na nebi, a cokoli rozvážete na zemi, bude rozvázáno i na nebi.“[2]) Tedy papež a biskupové jako nástupcové sv. Petra a ostatních apoštolů, jakož i kněží a jáhni, pokud biskupy ve správě církevní jako jejich spolupracovníci podporují, řídí církev mocí Božskou. Bůh sám vládne skrze ně nad Církví sv. A poněvadž této vlády si Kristus jako člověk zasloužil vykoupením člověčenstva, proto Kristus sám jako Bohočlověk řídí Církev sv. skrze papeže a biskupy. Kristus skrze ně stále hlásá slovo Boží v Církvi po celém světě rozšířené, nekrvavou obět mše sv. koná, sv. svátostmi věřícím přisluhuje a je k dosažení věčné spásy přiměřenými zákony řídí. A proto jsou také věřící ve svědomí zavázáni, Církve učící poslouchati, tak jakoby jim sám Kristus poroučel. Tuto pravdu sám Kristus zcela jasně vyjádřil slovy,

[1]) Mat. 16, 19.
[2]) Mat. 18, 18.

kterými prohlásil členy církevních představených neposlušné za pohany a publikány.[1])

6. Sv. apoštolové byli si také vědomi této Božské moci, kterou je Kristus jako učitele, kněze a pastýře opatřil. A proto také při každé dané příležitosti připomínali věřícím, že svůj úřad apoštolský konají mocí od samého Krista a nikoliv toliko svou mocí lidskou. Tak píše sv. Pavel ke Korintským: „Na místě Kristově tedy konáme poslání, jakoby Bůh skrze nás napomínal; prosíme na místě Kristově: Smiřte se s Bohem,“[2]) A proto mají také lidé napomínání apoštolů tak přijímati, jakoby skrze apoštoly sám Kristus je napomínal. Sv. Pavel výslovně zde věřícím v Korintu neporoučí, nýbrž je prosí, dávaje tím na jevo, že ne vezdy jest přísnosti užívati, nýbrž že často cíle lze dosíci, když napomínání se spojí s apoštolskou láskou a pokorou. A v prvém listu ke Korinťanům vystavuje všeobecné pravidlo, kterak lidé mají o sluzích Božích smýšleti, když píše: „Tak nás soudž každý, jako služebnících Kristových a správcích Božích.“[3]) Řecký text má: „ὡς ὑπηρέτας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ.‘ „Οἰκονόμος“ znamená popředně rozdavače (dispensatorem), jak Vulgata zcela správně překládá, a teprv na druhém místě správce. Ostatně smysl obou slov se podstatně od sebe neliší. Jelikož Kristus jest svrchovaným Pánem všeho tvorstva, mohou apoštolové býti jen jeho služebníci, a jelikož Kristus jest majetníkem všech Božských darů a milostí, jak přirozených, tak i nadpřirozených, mohou býti jen správci a rozdavači všech těchto darů a milostí. A pak-li ani Kristus, jak praví týž apoštol,[4]) necsobil sobě důstojnosti velekněžské, nýbrž dal mu ji ten, jenž k němu pravil: „Syn můj jsi ty; já dnes zplodil jsem tebe,“ pak mohli sv. apoštolové Krista v jeho velekněžském úřadě zastupovati jen jeho zplnomocněním, jen jeho autoritou a mocí. A statek od Krista Pána apoštolům jako jeho správcům svěřený jsou tajemství Boží, kterými rozuměti jest poklad, který Kristus svou smrtí na kříži člověčenstvu k jeho spáse získal, a to jest poklad pravdy a milosti

[1]) Mat. 18, 17. CF. Hurter S. J. l. c. p. 257 sq.
[2]) II. Kor. 5, 20.
[3]) I. Kor. 4, 1.
[4]) Žid. 5, 4.

Boží člověčenstvu k této spáse potřebný, tudy nebeská jeho nauka, nekrvavá oběť a svátosti. A tento poklad svěřil Kristus sv. apoštolům a jejich nástupcům a přikázal jim, aby z něho až de skonání světa čerpali a věřícím k jejich věčné i časné spáse rozdávali.[1])

§ 6. Církev a moc kárná.

A sv. apoštolové nebyli sobě své Božské moci toliko vědomi, nýbrž vždy, kdykoliv potřeba kázala, také jí rozhodně a rázně užívali naproti věřícím, kteří se jí jakýmkoli způsobem protivili. A poněvadž Církev sv. jest společností nejen neviditelnou, nýbrž i viditelnou, musil Kristus moc, kterou sv. apoštolům a jejich nástupcům k řízení Církve svěřil, této její viditelné povaze přizpůsobiti. Proto Kristus opatřil apoštoly nejen mocí zákonodárnou, nýbrž i soudcovskou a kárnou. A tato kárná moc obsahuje nejen tresty duchovní, nýbrž vzhledem k lidské přirozenosti složené z duše a těla také tresty hmotné. Doklad nám podává sám sv. Pavel ve svých listech ke Korinťanům. Jelikož mezi nimi byli někteří, kteří ve své pýše a nadutosti se domnívali, že k nim sv. Pavel vůbec nepřijde, poněvadž prý se obává, že jejich moudrosti a učenosti neodolá, proto píše jim v I. svém listu: „Někteří však se nadáli, jako bych k vám neměl přijíti. Ale přijduk vám brzy... Cochcete? Smetlou-li mám přijíti k vám, čili s láskou a v duchu mírnosti?“[2]) A i v II. listu jim ohlašuje, že přijda k nim přísně vystoupí proti neposlušníkům: „Předpověděl jsem,“ tak jim píše, „a předpovídám, jako bych byl přítomen, po druhé, ač nyní ještě jsem nepřítomen těm, kteří prve zhřešili, i všem ostatním, že přijdu-li opět, nebudu šetřiti. Žádáte-liž si zkusiti Krista ve mně mluvícího, který není sláb proti vám, nýbrž mocný mezi vámi?“[3]) Těmito slovy sv. Pavel výslovně hrozí Korinťanům, kteří přijavše křest brzo do předešlých svých hříchů upadli a dosud se nenapravili, že k nim přijde a promluví k nim řečí Kristovou a podle

[1]) Cf. Camill. Mazzella, l. c. p. 83 násl.; Wilmers l. c.; Hettinger. l. c. p. 42 ff.
[2]) I. Kor. 4, 18. 21.
[3]) II. Kor. 13, 2. 3.

viny jejich je také potrestá mocí Kristovou. Hrozí jim tedy, užiti prutu církevní kázně, vyobcováním z Církve, vydáním jich satanu, jak ho užil naproti krvesmilníku, aby „byl vydán satanu v záhubu těla, by duch jeho byl spasen v den Pána našeho Ježíše Krista.“[1]) Podobně „vydal Hymenea a Alexandra satanu, aby se naučili nerouhati se.“[2])

7. Církev učící byla si vždy vědoma, že pokračuje v Kristově díle vykupitelském jeho mocí a jeho autoritou. A proto také této moci vždy jménem Kristovým užívala. Tak píše sv. Jeroným: „Jest mi s podivením, že biskup, v jehož území se Vigilantius[3]) zdržuje, trpí jeho vztek a že metlou apoštolskou a metlou železnou neroztříští nádoby nepotřebné a neodevzdá ho v záhubu těla, aby duch jeho byl spasen.“[4]) Metla železná, rozbití nádoby neužitečné, odevzdání v záhubu těla, což jiného znamená, než moc kárnou, kterou podle přesvědčení sv. Jeronýma měl každý biskup, které však biskup, v jehož diecesi se Vigilantius tehdy zdržoval, proti němu nepoužil? A sv. Augustin, jenž dříve neschvaloval pronásledování schismatiků, později, byv o otázce této lépe poučen, odvolal dřívější názor svůj, jak ve svém spise: „Retractationes“ píše:[5]) „Nezamlouvalo se mi (ono pronásledování), poněvadž jsem tehdy ještě nezakusil, mnoho-li zla působí jejich beztrestnost a neb mnoho-li k jejich obrácení může přispěti přísnější kázeň.“ A týž světec praví na jiném místě, kde se zmiňuje o zákonech od císařů proti kacířům vydaných: „Zákony ony jsou vlastně vydány ve prospěch oněch, jimž, jak se zdá, se protiví. Neb mnozí byli jimi již napraveni a denně se ještě napravují, poněvadž jimi zuřivci se zastrašují a rozumní poznání pravdy docházejí.“[6])

[1]) I. Kor. 5, 2. 5. 6.

[2]) I. Tim. 1, 20.

[3]) Vigilantius vinil bezdůvodně sv. Jeronýma z bludů origenistických, upadl však sám do mnohých bludů. Popíral úctu ostatků, vzývání svatých atd.

[4]) Epist. ad Vigil.

[5]) Lib. 2, c. 5.

[6]) Epist. 48. ad Vincent; cf. epist. 30. ad Bonifac.

8. A jako sv. Otcové, tak i bohoslovci bez výjimky připisují Církvi moc kárnou. Tak praví na př. Suarez: „Moc trestati zločince jest každé státní dobře zřízené společnosti nezbytna. Neb jen tak může míti dobrou vládu a svou existenci zabezpečiti... Toť věc tak evidentní, že beze všeho zřetele k víře a Zjevení Božímu všichni lidé zdravého rozumu uznávají, že moc tato jest každé státní společnosti přirozená, poněvadž jest jí dána samým jejím Tvůrcem jižtím, že se lidé přirozeně v mravní tělo jedné státní společnosti slučují. Avšak Kristus založil Církev svou, aby byla (jeho) tajůplným tělem skrze jednu víru, jíž má býti přivedena k jednomu nadpřirozenému cíli. A proto zůstavil jí moc, aby jí trestala zločince, kteří jejímu tajůplnému tělu mohou škoditi a je od cíle, k němuž směřuje, odvrátiti.[1])

9. Tuto pravdu potvrzuje také praxe Církve. Neboť jak papežové, tak i všeobecné církevní sněmy, jako sněm Lateranský IV., Lyonský II., Viennský, Kostnický vydali mnohé konstituce a dekrety, které nařizují zločince stíhati také peněžními pokutami, žalářem, ano i tělesnými tresty. Ke zločincům (criminosi) počítala Církev také kacíře. Křesťanský středověk stíhal kacíře nejpřísnějšími tresty. Vycházel totiž ze zásady, je-li trestem smrti stíhati ty, kteří se dopustili zločinu urážky veličenstva světského panovníka, že jest a fortiori tomuto trestu podrobiti kacíře, kteří svými bludy tvrdošíjně hájenými neurážejí majestátu světských knížat, nýbrž majestát samého Boha. Tomuto přesvědčení dávaly namnoze výraz světské vlády tím, že proti kacířům pojaly do svého zákonodárství různé hrdelné tresty. I církev užívala proti nim různých trestů, jako byla exkomunikace, konfiskace majetku, odepření církevního pohřbu, při osobách duchovních zbavení církevních officií a beneficií a degradace. Ale v žádném svém zákoně nevyřkla nad nimi ortele smrti, jak o tom svědčí Dekretaly Řehoře IX.,[2]) Bonifáce,[3]) Klementiny[4]) a Extravagentes.[5]) Kdy-

[1]) De Eccl. n. 12.

[2]) Lib. V. tit. 7. cap. 1—16. — [3]) Tit. 2. cap. 20.

[4]) Tit. 3. cap. 3. — [5]) Tit. 3. cap. 3.

koliv některého kacíře ze svého lůna vyloučila, dále se o něj již nestarala, ponechávajíc jeho další osudy vládě světské, která jej pak podle svého zákonodárství často k trestu smrti odsoudila. Poněvadž však Církev na zákonodárství a na soudnictví světských vlád neměla rozhodného vlivu, nemohla také kacíře, kterého pro jeho tvrdošíjnost, s jakouž na svém bludu stál, ze svého středu vyloučila, od trestu smrti uchrániti.

10. Podle nynějšího církevního práva jsou však všecky tělesné tresty zrušeny až na trest peněžní pokuty, kterou mohou biskupové jak věřícím, tak i osobám duchovním pro různé přečiny uložiti.[1]) Mimo to mohou také kleriky z důležitých příčin za trest na jistém místě internovati.[2])

§ 7. Moc kárná, protestanté a husité.

Ostatně i mezi protestanty až do novější doby bylo obecné přesvědčení, že proti kacířům jest užiti i nejpřísnějších tělesných trestů, nevyjímaje ani trestu hrdelního. Tak na př. zakladatel sekty helvetské Calvin neustál, dokud nepřiměl městskou radu ženevskou k vydání zákona, jímž antitrinitář Michael Servet jako kacíř byl upálen. Brzo na to vydal spis: „Defensio Orthodoxae Fidei", v němž vyvracuje blud Servetův tvrdí, že kacíři mají býti mečem na hrdle trestáni. Calvinovi se opřel Šebastián Castellio (pod pseudonymem „Martin Bellius") zvláštním spisem, v němž se kacířů se vší rozhodností ujal a nespravedlnost trestu smrti proti nim dokazoval. Calvinova názoru však hájil jeho žák Theodor Beza vydav proti Castelliovi zvláštní spis,[3]) ve kterém nejen dokazoval, ze světská vrchnost má právo a povinnost, kacíře na hrdle trestati, nýbrž také uvedl Luthera, Melanchtona, Brentia, Bucera a Capitona jakožto stoupence a obhájce názoru Calvinova.

11. Že modernímu světu svoboda svědomí, jejímž jménem, útočí na Církev katolickou pro tresty, jimiž kacíře v dřívějších dobách stíhala, jest jen záminkou, aby aspoň na pohled své zásadní nepřátelství proti ní před nemyslícím davem nynější tak zvané intelligence ospravedlnil, netřeba dokazovati. Proč neútočí

[1]) Codex Jur. Can. can. 2291, 12.
[2]) Can. 2298 n. 8.
[3]) Responsio ad defensiones et responsiones Seb. Castellionis, quibus suam N. T. interpretationem adversus Bezam et ejus versionem vicissim reprehendere conatus est.

také na př. na církev anglikánskou a její zakladatele na Jindřicha VIII., na královnu Alžbětu a ostatní krále anglické, kteří ukrutností podobnou ukrutnosti pohanských římských imperatorů Církev katolickou v říši anglické pronásledovali? Ale není ani potřebí zraků do Anglie obraceti. Popatřme jen na naše Husity a na jejich vojevůdce Žižku, jak si počínali nejen proti katolíkům, nýbrž i proti svým vlastním stoupencům, kteří se odvážili v některé náboženské nauce býti jiného mínění, než byl Žižka a jeho neprostřední okolí. Bez milosrdenství byli na rozkaz jeho buď upáleni aneb stati. Kolik husitské hordy ubily katolických kněží a mnichů, kolik katolických křesťanů jen z té příčiny, že se nechtěli dopustiti zrady na své katolické víře, o tom moderní naši husité mlčí. Tak vypadá jimi tak velebená svoboda svědomí, pro niž prý Hus podstoupil smrt mučednickou! Tuto svobodu reklamují jen pro sebe, kdo však stojí při Církvi katolické a nechce zraditi víru svých otců, jak ji zradili Husité, — vždyť i otcové všech našich Husitů, původních i nynějších, byli katolíci, — proti tomu neštítí se užívati zbraní i nejpodlejších i nejhanebnějších, jen aby mu aspoň život co možná nejvíce ztrpčili, když již nemohou ho přiměti, aby zradil víru svou. Kdyby poctivě tuto svobodu myslili, pak by jí musili každému přáti, ať je jakéhokoli náboženského smýšlení, tedy i nám uvědomělým katolíkům. Jest to zajisté zjev na výsost významný, že nepřátelé Církve katol. ve všech dílech světa u všech národů a ve všech říších přejí svobody svědomí vyznavačům všech možných náboženství, jako jsou Židé, protestanté všech možnych i nemožných sekt, Mohamedáni atd., ale jen katolíky pro jejich náboženské přesvědčení pronásledují. Ale právě tento zjev jest důkazem, že jen Církev katol. jest Božského původu, že jen ona hlásá nebeskou pravdu beze všech bludných příměsků, že jen ona vede člověčenstvo pravou cestou k jeho věčné spáse. Ale poněvadž tato cesta jest s ustavičným sebezáporem spojena, a tento sebezápor zkažené lidské smyslnosti se nelíbí, proto ten odpor proti Církvi katol. Ostatně v tomto odporu uskutečňuje se jen pravda přípovědi Kristovy, jenž u sv. Jana praví k apoštolům: „Pamatujte na to slovo, které jsem já řekl vám: Není služebník větší, než pán jeho. Jest-li mě pronásledo-

vali, i vás budou pronásledovati; jest-li mé slovo zachovávali, i vaše budou zachovávati.“[1])

12. V dějinách Církve katolické jest pozorovati zjev, jehož bychom marně hledali v dějinách jiných náboženských společností. Kdežto tyto společnosti existují, se šíří a působnost svou jeví jen podporou a blahovůlí světských panovníků, a jakmile této zevnější podpory jsou zbaveny, se tříští a vlivu na své dosavadní stoupence pozbývají, jak dokazují po převratu církve protestantské v Němcích a pravoslavná církev ruská, platí o Církvi katolické právě opak, jak známé úsloví zcela vystižně praví: „Ecclesia pressa, Ecclesia victrix.“ Čím více ji různí nepřátelé pronásledují, tím slavnější slaví vítězství. Tuto pravdu nad slunce jasněji dokazuje právě doba přítomná. Pokud Církev existuje, snad nikdy ještě se její zjevní a tajní nepřátelé (k těmto náleží hlavně přívrženci přemocné sekty zednářské) tak zuřivě nespojili proti ní k všeobecnému útoku. A přece od dob středověkých nezasahovala tak mocně v kulturní vývoj všech národů, jako právě v době nynější. Jako proti Kristu, Bohu a člověku, jest veškero tvorstvo bezmocno, tak ani Církve, v níž Kristus stále žije a působí, nepřemohou brány pekelné, i kdyby se dokořán otevřely a všechny své pekelné vězně k boji proti ní vyslaly.[2])

[1]) Jan 15, 20.
[2]) Cf. Wilmers l. c. p. 38 násl.

Kniha III.

Hlava I.

Církev sv. jest neomylná. (Ecclesia est infallibilis.)

§ 1. Pojem neomylnosti.

1. Další vlastností Církve sv. jest její neomylnost.

Neomylnost záleží ve svobodě od omylu a bludu.

Neomylnost může míti různé stupně. Neomylným může slouti ten, kdo se sice může mýliti a blouditi, avšak skutečně se nikdy nemýlí a nebloudí. Vlastnost tuto nenazývají theologové „infallibilitatem“, nýbrž „inerrantiam“, po česku snad bychom mohli ji nazvati „nebludností“. Aneb vylučuje neomylnost samu možnost se mýliti a pak sluje neomylností ve vlastním smyslu.

2. A i na tuto vlastnost neomylnosti můžeme hleděti s dvojího hlediště. Buď náleží k samé přirozenosti bytosti a jest neomylností bytnou či podstatnou. Neomylnost tato jest dokonalostí jediného Boha, jenž jako bytost nekonečně dokonalá zahrnuje v sobě vši pravdu, ve které se nemůže ani sám mýliti ani své tvory klamati. O neomylnost v tomto smyslu nemůže se Bůh, jako o ostatní své vlastnosti a dokonalosti, se žádnou stvořenou bytostí sdíleti. Od této Božské neomylnosti jest však podstatně lišiti neomylnost, kterou učící Církvi připisujeme. Neomylnost tato jest nadpřirozenou účastí v neomylnosti Božské a proto jest toliko vlastností Církve účastnou a údčlnou (infallibilitas participata) v oboru nadpřirozeném, podobně jako v oboru přirozeném jsou všechny vlastnosti a dokonalosti bytostí stvořených, jako jejich síly, činnosti a účiny těchto činností, jejich krása atd. toliko konečnou účastí v přiměřených nekonečných vlastnostech Božských.

3. Neomylnost jest výsadou Církvi Kristem udělenou, pro kterou ve věcech víry a mravů nejen se nemýlí, ale ani se nemůže mýliti. Neomylnost tuto možno ještě dvojím způsobem

lišiti, buď jako neomylnost činnou anebo trpnou. Neomylnost činná (infallibilitas in docendo) jest vlastností Církve učící a vztahuje se k nauce její, kdežto neomylnost trpná (infallibilitas in credendo) náleží celé Církvi, jak slyšící, tak i učící, tedy Církvi všeobecné, která jest, jak sv. Pavel praví, sloupem a utvrzením pravdy."[1]) Tato trpná neomylnost se podstatně neliší od nepomíjejicnosti (indefektibility) Církve.

V traktátu o neomylnosti Církve jest nám jednati hlavně 1. o neomylnosti Církve učící (de infallibilitate in docendo), 2. o podmětu této neomylnosti čili o osobách, které Kristus touto výsadou opatřil, 3. o předmětu, ve kterém jest Církev neomylna, a konečně 4. o vnitřní povaze této nadpřirozené výsady, kterou Kristus Církvi své udělil.

§ 2. Církev učící jest Kristem opatřena darem neomylnosti.

1. Ačkoliv v širším smyslu jest celá Církev jak učící, tak slyšící neomylna, přece Kristus opatřil tímto darem přímě jen Církev učící, totiž sv. Petra a s Petrem ostatní apoštoly a jejich nástupce, římského papeže a biskupy, a jen nepřímě také Církev slyšící. Neboť věří-li Církev tato v Božskou pravdu, kterou jí Církev učící hlásá, pak jsou členové její ve své víře právě tak neomylni, jak neomylni jsou ve své nauce členové Církve učící. Nicméně závisí podstatně Církev slyšící v neomylnosti své víry na neomylnosti učitelského úřadu Církve učící, jako závisí následek na svém důvodu, účin na své účinkující příčině. A proto, dokážeme-li, že Kristus opatřil Církev učící darem neomylnosti, pak tím již také podáme důkaz o neomylnosti Církve slyšící, dokážeme tedy neomylnost celé Církve. Ostatně nesmíme zapomínati, ačkoliv rozdíl mezi Církví učící a slyšící jest podstatný, založený na samém Božském ustanovení, že jednotliví členové Církve učící, papež a biskupové (pokud se týče také kněží), musí v pravdy Božského zjevení právě tak „propter auctoritatem Dei revelantis" věřiti jako každý jiný jednoduchý věřící. A v tomto smyslu náleží k Církvi slyšící.

Že Kristus ustanovil v Církvi viditelný, authentický a trvalý úřad učitelský, který

[1]) I. Tim. 3, 15.

opatřil darem neomylnosti, aby se za přispění Ducha sv. v nauce se týkající víry a mravů nemohl nikdy od pravdy odvrátiti, jest pravda zjevená, Církví formálně za článek víry prohlášená. Neb II. nicejský sněm (r. 787) praví: „Sequentes divinitus inspiratum sanctorum Patrum magisterium et catholicae traditionem Ecclesiae (nam Spiritus Sancti hanc esse novimus, qui in ipsa inhabitat) definimus atd. (Následujíce učitelský úřad našich sv. Otců Bohem inspirovaný a tradici Církve katolické (neboť víme, že tato jest majetkem Ducha sv., jenž v ní bytuje) prohlašujeme,"[1]) a nyní následuje definice o úctě sv. kříže a obrazů. Nauka o neomylnosti Církve učící jest zcela jasně obsažena jak a) v Písmě, tak b) v Tradici.

ad a) Důkaz z Písma sv.

Jako Kristus opatřil učící Církev autoritou, aby na jeho místě a jeho mocí pravdu jím zjevenou všemu člověčenstvu až do skonání světa neomylně hlásala, tak zavázal člověčenstvo pod ztrátou věčné spásy, aby v nauku učitelským úřadem sobě hlásanou Božskou vírou uvěřilo a podle ní svůj život zařídilo. Tato pravda plyne zcela jasně ze samých slov Kristových, jak je ve svém evangeliu uvádí sv. Matouš. „Jedenácte pak učedníků odešlo," tak píše ve svém evangeliu, „do Galileje na horu, kamž Ježíš byl jim uložil, a uzřevše ho klaněli se jemu..." I přistoupil Ježíš a mluvil k nim řka: „Dána jest mi veškerá moc na nebi i na zemi. Jdouce tedy učte všecky národy, křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha sv., učíce je zachovávati všecko, co jsem přikázal vám; a aj, já jsem s vámi po všecky dni až do skonání světa."[2]) V tomto výroku Kristově jest neomylnost apoštolů v hlásání slova Božího a povinnost všech národů, v toto slovo Boží Božskou vírou věřiti, tak jasně vyslovena, že Kristus Pán nemohl jasněji mluviti. Kristus praví o sobě, že jest mu dána veškerá moc na nebi i na zemi. Tato moc nebyla mu dána jako Bohu, nýbrž jako člověku. Jako Bůh měl veškeru moc od věčnosti. A mocí, která mu od Boha Otce zásluhou za vykoupení člověčenstva byla dána, poslal apoštoly a jejich nástupce, aby všechny národy pravdám nebeským učili a

[1]) Cf. Denzinger 302.
[2]) Mat. 28, 16—20.

vyučíce je křtili a učili je zachovávati všecko, cokoliv jim přikázal. A k tomu připojil velevýznamná slova: „A aj, já jsem s vámi po všecky dni až do skonání světa.“ Je-li Kristus s apoštoly a jejich nástupci, tedy s Církví učící, až do skonání světa stále přítomen, nemůže dopustiti, aby se Církev ve svém úřadě učitelském mýlila. Jinak by vina jejího omylu spadala na samého Spasitele, jenž neměl buď vůle, nebo moci od tohoto omylu ji uchrániti.[1]) A podle sv. Marka pravil týž Božský Spasitel k apoštolům: „Jdouce do veškerého světa kažte evangelium všemu stvoření. Kdo uvěří a bude pokřtěn, bude spasen; kdo však neuvěří, bude zavržen.“[2]) I tento výrok Spasitelův dokazuje zcela jasně neomylnost Církve učící. Kristus uložil těmito slovy sv. apoštolům a jejich nástupcům povinnost hlásati evangelium všem národům a slíbil všem, kdož v ně uvěří a křtem sv. se k novému životu milostí posvěcující obrodí, život věčný, a kdož neuvěří, pohrozil každému věčnou záhubou. A nyní uvažujme. Kdyby Církev učící mohla se mýliti a místo pravdy zjevené hlásala blud, pak by Kristus sliboval těm, kdož v tento blud uvěří, život věčný; a těm, kdož v něj neuvěří, by hrozil věčným zavržením. Tím by již Kristus prohlásil pravdu a blud za rovnocenné a stejně oprávněné a zavázal člověčenstvo v nauku apoštolů a jejich nástupců jednoduše věřiti, ať již obsahuje pravdu nebo blud. Poněvadž však na pravdě jest založen veškeren mravní, jakož i právní život lidský, pak by v tomto případě Božský Spasitel nejen schvaloval, nýbrž pod ztrátou věčné spásy poroučel člověčenstvu se říditi ve veškerém životě soukromém i veřejném, nábožensko-mravním, právním, společenském, státním a mezinárodním i nejabsurdnějšími zásadami, jen když je Církev učící hlásá a víru v tyto zásady věřícím ukládá.

2. Že tento názor se nedá naprosto srovnati se svatostí Božského Zakladatele Církve, toť pravda samozřejmá. Neboť je-li Kristus pravý Bůh a pravý člověk, a o tom nelze ani nejmenší rozumnou pochybnost připustiti, a založil-li Církev, aby skrze ni ovoce své smrti, kterou za člověčenstvo podstoupil, jemu až do skonání světa přivlastňoval, což rovněž nad slunce jasněji

[1]) Cf. Hettinger l. c. S. 110 ff.
[2]) Mark. 16, 15.

Písmo sv. a Božská Tradice dokazuje, pak musil Církev darem neomylnosti obdařiti. Neb jinak by nebyla schopna člověčenstvu nauku a milost Kristovu zprostředkovati a tak v díle vykoupení jeho až do skonání světa pokračovati. Vykoupení člověčenstva s neomylností Církve učící stojí a padá.[1])

3. Neomylnost Církve následuje s touže jasností také z míst parallelních. Tak praví Kristus u sv. Jana: „A já budu prositi Otce a jiného Utěšitele dá vám, aby s vámi zůstával na věky, Ducha pravdy.“[2]) „Utěšitel pak Duch sv., kteréhož Otec pošle ve jménu mém, ten vás naučí všem věcem a připomene vám všecko, co jsem mluvil vám“[3]) Podle slov těchto zůstává Utěšitel, Duch pravdy s apoštoly na věky a to za tím účelem, aby je naučil všem věcem a připomenul jim všecko, co Kristus jim mluvil. Zůstává-li Duch sv. s apoštoly na věky, zůstává i s jejich nástupci v jejich úřadě učitelském, poněvadž apoštolové jako lidé smrtelní nemohli žíti na věky. Zůstává-li však Duch pravdy s Církví, nemůže zůstávání jeho býti nečinné, jinak by slib, kterým chtěl Kristus apoštoly potěšiti, byl úplně zbytečný a marný. A proto musí Duch sv. jako Duch osobní Pravdy, jíž jest sám Syn Boží, Církev jeho v jejím úřadě učitelském každého bludu chrániti. Církev učící musí býti neomylná.

4. Významná a na výsost význačná jsou také slova, která Božský Spasitel za příležitosti vyslání sedmdesáti dvou učeníků do každého města a místa, kam hodlal sám přijíti, pronesl k sv. apoštolům: „Kdo vás slyší,“ tak pravil k nim, „mne slyší, a kdo vámi pohrdá, mnou pohrdá, kdo však mnou pohrdá, pohrdá tím, jenž mě poslal.“[4]) Těmito slovy se Kristus s apoštoly a jejich nástupci čili co totéž jest, s Církví učící, takořka stotožňuje, takže Kristus a Církev jest jen jedna (mravní) osoba. Když tedy Církev učící slovo Boží hlásá, hlásá je v ní a skrze sám Kristus, a proto kdo Církev slyší, slyší Krista, čili co totéž jest, kdo věří slovu Božímu, které Církev hlásá, věří smamému Kristu. Ale také naopak. Kdo Církve neslyší a jí pohrdá, pohrdá samým

[1]) Cf. Camill. Mazzella, l. c. p. 599 sqq.
[2]) Jan 14, 16. 27.
[3]) ibid. v. 26.
[4]) Luk. 10, 16.

Kristem, Bohočlověkem, a pohrdá-li Kristem, pohrdá Bohem Otcem, jenž ho poslal na tento svět, aby lidské pokolení z poroby hříchu vykoupil a s Otcem zase smířil.

5. Hlásá-li Kristus skrze Církev slovo Boží, pak není možno mysliti, aby Církev v tomto slově Božím nějakým způsobem se mýlila; jinak by původcem tohoto bludu byl sám Kristus, což však jen pomysliti jeho vševědoucnost, svatost a pravdomluvnost naprosto vylučuje. Kdyby Církev učící nebyla neomylná, pak by Kristus, její Zakladatel, nebyl Bohem. Kdo tedy neomylnost Církve popírá, popírá i Božství Kristovo, a kdo toto Božství popírá, popírá eo ipso také Božství Otcovo a Ducha sv., jejichž Božství jest numericky totéž, jako Božství Kristovo.

6. Neomylnost Církve dokazují již také symboly, o kterých jsme dříve jednali. Je-li Církev domem Božím, chrámem Ducha Sv., je-li nevěstou a mystickým tělem Kristovým, pak jest s Kristem tak těsně spojena, že jest s ním takořka jednou jen osobností. A toto těsné spojení žádá nezbytně neomylnosti Církve. Jinak by každý blud, kterému by byla Církev podrobena, bylo přičítati Kristu, jenž Církev jako dům a chrám svůj zbudoval, jenž jako ženich milostiplným snubem jest s ní co nejtěsněji spojen a ji jakožto své tajůplné tělo v sebe, hlavu její, zaštípil. — Neomylnost Církve učící dokazují také ss. apoštolové. Obdrževše od Krista Pána své poslání, kázali všude a Pán jim pomáhal a potvrzoval jejich slova zázraky, které na to následovaly. [1]) A své kázání pokládali a prohlašovali za jedinou normu víry, kterou jest všem věřícím se říditi.[2]) Když povstal spor mezi věřícími o závaznosti zákona Mojžíšova, tu se sešli apoštolové ke sněmu v Jerusalemě, a ačkoliv byli i jednotliví apoštolové neomylni, přece teprv po společné úradě vydali všeobecné nařízení, jímž se všichni věřící aspoň tehdejší doby měli říditi.[3])

7. Že ss. apoštolové si byli v učitelském úřadě své neomylnosti vědomi, dokazuje sv. Pavel, když píše v I. listě k Timotheovi: „Toto ti píši v naději, že přijdu k tobě brzy, zdržím-li se však, abys věděl, jak si máš počínati v domě Božím, kterým jest Církev

[1]) Mar. 16, 20.
[2]) Cf. Gal. 1, 6; I. Jan. 2, 24.
[3]) Skut. 15, 28.

Boha živého, sloup to a základ pravdy. A bez odporu veliké je to tajemství pobožnosti: Bůh[1]) se zjevil v těle, byl ospravedlněn v duchu, ukázal se andělům, byl hlásán mezi národy, bylo mu uvěřeno na světě a vzat byl ve slávě.“[2])

Sv. Pavel dává v tomto listu Timotheovi, jehož poměrně mladého k biskupskému úřadu povolal, různé pokyny a předpisy, aby věděl, jak si má v jeho nepřítomnosti jako biskup vésti. — Apoštol národů nazývá tu Církev domem Božím, poněvadž v ní sám Kristus a s Kristem celá nerozdílná Nejsvětější Trojice přebývá a bývá ctěna. A tento dům Boží nazývá ještě určitěji domem Boha živého, poněvadž v ní Bůh nepřebývá nečinně, nýbrž sám se s ní o svůj božský život sděluje a ji řídí k cíli, který jí vytkl. Je-li Církev domem Božím a domem Boha živého, pak jest nejen neschopna nějakého bludu, nýbrž jest sloupem a základem pravdy (columna et firmamentum veritatis, στύλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας). Nazývá ji sloupem pravdy. Jako sloup drží klenbu, aby se nezbořila, tak chová Církev pravdu, aby nejen nezhynula, nýbrž aby ani různými přídavky a příměsky její nebeská zář se nezatemnila. Ale ještě určitěji neomylnost Církve vyjadřuje slovy, jimiž ji nazývá základem pravdy (firmamentum veritatis). Neboť základ nepodpírá toliko stavbu, jako sloup, nýbrž v pravém smyslu drží celou stavbu. Podle toho jest Církev sv., jak Sušil praví, ústav Boží, jenž pravdu na světě udržuje, jenž jest základem, osnovou, podvalem a podkladem pravdy.[3]) Ačkoliv sv. Pavel zde Církev vůbec nazývá domem Božím, domem Boha živého, sloupem a základem pravdy, přece tato výsadní přednost platí popředně Církvi učící, poněvadž Církev slyšící veškeru pravdu od Církve učící béře.

8. Někteří protestantští theologové (Rosenmüller, Bengel), chtějíce vyvrátiti důkaz pro neomylnost Církve z těchto slov Pavlových, kladou po slovech: „kterým jest Církev Boha živého“ tečku a slova: „Sloup a základ pravdy vztahují k větě následující, která by pak zněla: „Sloup a základ pravdy, a bez odporu velké jest to tajemství pobož-

[1]) Podle textu řeckého.
[2]) I. Tim. 3, 14—16.
[3]) Viz jeho výklad I. Tim. 3, 15 (str. 320).

nosti: „Bůh se zjevil v těle atd.“ Podle toho výkladu byla věta: „Bůh se zjevil v těle atd.“ podmětem a „Sloup a základ pravdy“ výrokem, a smysl by byl: Vtělení Syna Božího jest sloupem a základem pravdy. Než odkud víme, že Syn Boží se vtělil? O této pravdě nemůžeme věděti z Písma sv., třeba by bylo knihou nejen neomylnou, nýbrž i Božsky inspirovanou. Za jeho neomylnost a inspiraci, kterou nelze z něho samého dokázati, musí nám ručiti jiná vnější neomylná autorita a tou může býti toliko Církev sv. Výklad tento odporuje obecné nauce ss. Otců, kteří bez výjimky slova: „Sloup a základ pravdy“ vztahují k větě předešlé a vidí v nich jen bližší vysvětlení důstojnosti a vznešenosti Církve jakožto domu Božího a domu Boha živého. Po slovech: „Sloup a utvrzení pravdy“ počíná pak nová věta: „A bez odporu veliké jest to tajemství pobožnosti: Bůh se zjevil v těle atd.“ Touto větou vysvětluje sv. Pavel, proč nazývá Církev domem Božím a domem Boha živého.[1]) Neb vtělený Syn Boží jest nejhlubší a zároveň nejzákladnější pravdou veškerého Zjevení Božího, přesahující všechny představy a pojmy našeho přirozeného rozumu. A proto nazývá sv. Pavel vším právem vtělení velikým tajemstvím pobožnosti. Pobožností rozumí křesťanské náboženství, poněvadž veškeren záměr jeho směřuje ke cti a chvále Boží.

V Efesu v době, když sv. Pavel psal I. list k Timotheovi, popírali mnozí tajemství vtělení Syna Božího. Proto nestačilo sv. Pavlu prohlásiti toto tajemství za hlavitý článek víry křesťanské, nýbrž hleděl je také místněji vysvětliti. Kristus jsa od věčnosti pravý Bůh, stal se vtělením pravým člověkem. Jako člověk byl nám lidem úplně roven (ovšem mimo hřích), maje lidskou duši a lidské tělo, jako každý jiný člověk. Proto nepotřeboval svou lidskou přirozenost člověčenstvu teprv dokazovati. Jinak bylo s jeho Božskou přirozeností. Poněvadž tuto přirozenost skryl před zraky světa clonou své lidské přirozenosti, musil ji dokazovati mimořádnými projevy své Božské vědy a moci, proroctvími a zázraky. Dále praví sv. Pavel, že Kristus se „ukázal andělům“. Na Krista jako Boha patří andělé neprostředně a to již od okamžiku, kdy za odměnu své věrnosti nebeské blaženosti stali se účastnými, a proto neměl Kristus potřebí podle přirozenosti Božské se jim teprv ukazovati. Jako člověk se však zjevil jejich duchovnímu zraku na luzích bethlemských hned při svém narození, pak když přijal jejich službu po čtyřicetidenním postě a konečně ve své smrtelné úzkosti v zahradě gethsemanské. Jako člověk po svém vzkříšení vstoupil slavně na nebesa a jako Bůh a člověk v jedné Božské osobě jest nejhlavnějším předmětem blahověsti apoštolů a víry veškerého světa.[1])

[1]) Cf. Dunin-Borkowski S. J. l. c. p. 101 ff.

9. Při důkazu o neomylnosti Církve sv. z Písma sv. jsme se snad až příliš dlouho zdrželi. Ale učinili jsme tak proto, abychom tuto vlastnost, která již apriorně z Božského založení a určení Církve s naprostou nutností plyne, také aposteriorně dokázali z výroků samého Božského Spasitele a ss. apoštolů. Církev nebyla by Církví Kristovou a nemohla by pokračovati v jeho vykupitelském díle, kdyby nebyla ve svém učitelském úřadě neomylnou.

Na námitky protestantů nebudeme odpovídati. Popírají-li viditelnost Církve, pak nemohou také připustiti viditelného úřadu učitelského, a otázka o neomylnosti tohoto úřadu jest bezpředmětná.

10. b) Důkaz z Božské Tradice.

Svědectví ss. Otců sahají až do prvých století. Tak píše již sv. Irenej: „Kde jest Církev, tam jest Duch Sv., a kde jest Duch Sv., tam jest Církev a všecka milost. Duch Sv. jest však pravdou. A proto kdo ho nepřijímá, také prsy matčinými nebývá k životu živen ani nepřijímá přečistého pramene, vytryskujícího z těla Kristova, nýbrž pije z bahna vodu smrdutou, poněvadž zamítá víru Církve, aby nebyl (z bludu) usvědčen, a Ducha Sv., aby nebyl od něho poučen. Vzdálen jsa pravdy, jest podle zásluhy zmítán každým bludem..... Není založen na skále, nýbrž na písku.“[2])

[1]) Cf. Wilmers, l. c. p. 375 sqq.

[2]) Contr. haer. lib. III. § V. cf. Call. selecta opera SS. Eccl. Patrum tom. II. p. 323 sq. Mediol. 1830.

V podobném smyslu píše také sv. Cyprián: „Kdo se odvrací od Krista, svou vinou upadá do záhuby. Církev však, která v Krista věří a která toho, co jednou za pravdu poznala, se drží, nikdy se od něho neodvrací, a proto jen ti náleží k Církvi, kdo setrvají v domě Božím.“[1])

Sv. Cyril Alexandrinský vydává na mnohých místech ve svých spisech svědectví této pravdě. Tak na př. učí, že Církev následuje vždy Krista a že nikdy není od něho odloučena[2]) a že Kristus ji chrání a učí, tak že žádná marná slova jí nemohou škoditi,[3]) že andělé a sám Bůh ji chrání.[4]) Sv. Ambrož praví, že Církev byvši mezitolika víry světa na skále apoštolské zbudována pevně stojí a trvá na základě neotřeseném.[5]) A konečně poslyšme ještě sv. Augustina, který praví o Církvi: „Ona jest Církev svatá, Církev jedna, Církev pravá, Církev katolická, bojujíc proti všem heresím. Všechny mohou na ni útočiti, ale nemohou ji zdolati. Herese z ní vyšly, jako neužitečné chrasti od révy odříznuté. Ona sama trvá však stále ve svém kořenu, ve své lásce.“[6])

Že Církev jest ve svém učitelském úřadě neomylná, bylo vždy jejím naprostým přesvědčením, kterému dávala při každé příležitosti co nejrozhodnější výraz hlavně exkommunikací kacířů, kteří tvrdošíjně svých bludů proti její obecné nauce hájili.[7])

II. Církev jeví neomylnost svého učitelského úřadu trojím způsobem: 1. jako učitelka, 2. jako strážkyně a svědkyně a 3. jako soudkyně Zjevení Božího.

ad 1. Jako učitelka. Kristus uložil svou nebeskou nauku do svědomí Církve jako do nějaké pokladnice. Než tato nauka nemá v ní ležeti ladem. Neboť Kristus svěřil svou nauku Církvi učící, aby ji hlásala všem národům. A proto má z tohoto nebeského pokladu stále čerpati a jednotlivým národům podle

[1]) Epist. 55, 7.
[2]) De adorat. in Spir. V.
[3]) In Jes. 54, 11—13. Migne tom III. p. 1211.
[4]) In ps. 31, 2.
[5]) Ep. 2, 1.
[6]) De Symbol. ad Catechum. Scrum. 1, 6.
[7]) Cf. Hurter S. J. l. c. p. 264 sqq.

jejich chápavosti, stupně vzdělanosti, na kterém právě stojí, a podle jejich potřeb hlásati. Aby v této své nauce se nemýlila, aby k ní nemísila výmyslů lidských a neprohlašovala jich za pravdu Kristem zjevenou, v tomto učitelském úřadě chrání ji Duch Sv. každého bludu. Církev učící jsouc si vědoma, že ve svém učitelském úřadě Kristus jí svým Božským slibem zaručil zvláštní přispění a pomoc Ducha Sv., počíná si proto a musí si počínati jako svrchovaná učitelka všech národů. A poněvadž jest si vědoma, že hlásá nauku Božskou a že v této nauce nemůže se mýliti, proto se nemůže se žádným bludem příčícím se této nauce smlouvati. Pravda mající poslední svůj důvod v Bohu se nemění, jako Bůh sám se nemění. A proto nemůže Církev jednotlivým pravdám, jak toho moderní evolucionismus žádá, podkládati jiný smysl než ten, který sám Kristus do nich vložil. Jednotlivé její věročlánky, které jednou za věročlánky prohlásila, jsou jako žulové kvadry, na kterých nelze naprosto nic měniti. Jako Bohu jest pro jeho naprostou pravdomluvnost věřiti, podobně jest nám i Církvi, jak rozum tak i srdce naše podřizovati s naprostým přesvědčením, že pravdy, které nám jako Božské hlásá, jsou skutečně Božské, a že Bůh sám nám skrze ni svou Božskou nauku hlásá. Kdykoliv nám Církev nějakou pravdu jakožto pravdu Bohem zjevenou svou neomylnou autoritou prohlašuje a Božské víry v ní na nás žádá, nevěříme v tuto pravdu pro neomylnou autoritu Církve, nýbrž věříme v ni jediné pro svrchovanou autoritu samého Boha; neomylný učitelský úřad Církve nám toliko s naprostou jistotou ručí, že pravda tato jest Bohem skutečně zjevena.[1])

Tu nebude od místa se zmíniti, co jest souditi o tolerantismu, jehož na Církvi katolické bezmála všechny náboženské společnosti od ní odloučené žádají, ale k ní ho nemají.

12. Na tuto otázku nebude nesnadno odpověděti.

Slovo: tolerantismus, tolerantia pochází od časoslova: tolerare, což znamená něco snášeti, trpěti. Co však snášíme a trpíme, jest vždy nějaké zlo. Zlo jest však trojí: fysické, mravní a rozumové. Zlo fysické, jež záleží v různých tělesných nemocích, hladu, žízni, tělesné smrti, jest jen zlem poměrným, a snáší-li je člověk podle vůle Boží ku spáse

[1]) Cf. Dunin. Borkowski S. J. l. c. p. 94 ff.

duše své, pak se stává i dobrem. Zlo mravní, hřích, a zlo rozumové, blud, jenž jest opakem pravdy, jest zlem naprostým. Kdežto zlo fysické jest nám trpěti a snášeti, tedy tolerovati jako prostředek k dobru naprostému, k dosažení života věčného, musíme zlo mravní a rozumové naprosto odsuzovati a zavrhovati, a proto nemůže býti při něm o toleranci ani řeči. Proto také Církev nemůže žádné kacířstvo a žádné bludy tolerovati, nýbrž musí je co nejrozhodněji odsuzovati a zamítati. Kdyby tak nečinila a se chovala k nim lhostejně čili kdyby je tolerovala, již tím by dávala na jevo, že pravdu a její opak, blud, stejně cení, a pravda přestala by býti pravdou a blud bludem a Církev přestala by býti Kristem ustavenou učitelkou pravdy člověčenstvu jím zjevené. Ačkoliv tedy kacířstvo se vší rozhodností zamítá, přece učí, že osoby kacířů jest nejen tolerovati, nýbrž milovati a proto jim prokazovati za každé příležitosti skutky křesťanské lásky. Vždyť i oni jsou lidé k obrazu Božímu stvořeni a krví Kristovou vykoupeni a k též věčné slávě jako my určení. Církev si byla vždy vědoma slov Spasitelových: „Přikázání nové dávám vám, abyste se milovali vespolek; jako jsem já miloval vás, abyste se i vy milovali vespolek. Potom poznají všichni, že jste učeníci moji, budete-li míti lásku jedni k druhým.“[1]) Zkrátka: Církev bludy zavrhuje, bludaře miluje.

13. ad 2. Církev jest dále strážkyní a svědkyní Zjevení Božího.

Je-li Církev neomylnou učitelkou pravd Kristem zjevených, pak jest také jejich neomylnou strážkyní a svědkyní. Nauka, které má z rozkazu Kristova Církev učiti všechny národy, není výplodem lidského přemýšlení a poznání, nýbrž jest něčím Církvi Kristem neprostředně daným. Nauka Kristova však zahrnuje v sobě mimo některé pravdy přirozené samá tajemství, kterých rozum lidský nemohl vymysliti, a kterých, i když mu byla zjevena, nemůže pochopiti. Pravdy přirozené, na př. že jest jeden Bůh, vševědoucí a všemohoucí, jenž se může i nadpřirozeně zjeviti, že toto zjevení musí míti jisté neklamně známky,

[1]) Jan 13, 34 sq.

z nichž jest jeho Božský původ neomylně poznati, že se Bůh skutečně zjevil, že toto zjevení má skutečně na sobě tyto známky atd., jsou základem, na němž vlastní budova nadpřirozeného zjevení jest založena. Poněvadž však tajemství přesahují rozum lidský, nemohl Kristus jejich neporušené zachování a jejích výklad ponechati tomuto rozumu beze vší nadpřirozené pomoci. Proto musí býti Církev zvláštním přispěním Ducha Sv. opatřena, aby všechna tajemství v tom smyslu, v jakém jí byla Kristem zjevena, zachovala a věřícím vysvětlovala.

14. ad 3. Církev jest konečně také soudkyní nauky Kristem zjevené, a i jako soudkyni obdařil ji Kristus darem neomylnosti. Božská víra, jaké Kristus a Církev jako náměstkyně jeho v úřadu učitelském na věřících žádá, ukládá jim nemalé „sacrificium intellectus“. Toto „sacrificium“ však lidé nerádi přinášejí. Věřiti něčemu, čeho nechápou, příčí se lidské pýše. Slib, jímž pekelný had svedl v ráji naše prvé rodiče: „Budete jako Bůh, vědouce dobré i zlé,“ dosud nepozbyl svého zhoubného vlivu na člověka. Čím více vniká do tajů hmotného přírodního života, tím více se domnívá, že pro něho není pravdy, není záhady, není tajemství, které by svým přirozeným rozumem nemohl vystihnouti a pochopiti. A poněvadž v této své pýše se snaží i všechna tajemství víry svému přirozenému poznání podrobiti a vše, co jest v nich tajůplného a lidskému rozumu podle přirozených jeho sil nepřístupného popříti, musil Kristus Církev svou opatřiti učitelskou mocí soudcovskou, kterou by mohla spory mezi věřícími o té neb oné pravdě, o jejím smyslu atd. vzniklé neodvolatelně řešiti.[1])

Tak Církev činila a činí až doposud vědouc, že jest samým Kristem k tomu nejen oprávněna, nýbrž přísně zavázána. Avšak pravdy zjevené může jen tenkrát autoritativně za články víry prohlašovati a na věřících Božské víry v tyto články pod ztrátou věčné spásy žádati a všechny opačné bludy rovněž autoritativně zamítati a jejich tvrdošíjné vyznavače a obhájce ze svého středu vylučovati, je-li ve svém učitelském úřadě, k němuž i moc soudcovská nezbytně náleží, darem neomylnosti obdařena.[2])

[1]) Cf. Bougaud (Melka) Církev str. 47 sld.

[2]) Cf. Van Noort. De Eccl. Christi. l. c. p. 88 sqq.; Wilmers l. c. p. 67 sqq.

Hlava II.

§ 1. Bližší určení podmětu neomylnosti Církve sv.

1. Dosud jsme jednali o neomylnosti Církve učící vůbec, nepřihlížejíce k různým hieratickým a hierarchickým stupňům její moci. Poněvadž hieratická moc (potestas ordinis) zahrnuje v sobě tři stupně; biskupy, kněze a jáhny a hierarchická moc (potestas jurisdictionis) dva stupně: papeže a biskupy, nastává další předůležitá otázka, kterou moc v Církvi a které stupně její Kristus opatřil darem neomylnosti.

Není nejmenší pochybnosti, že osoby, které jsou od Krista pověřeny mocí učitelskou, jsou také opatřeny zvláštní výsadou neomylnosti ve vykonávání tohoto úřadu. Jak z Písma sv., tak i z Božské Tradice plyne zcela jasně, že Kristus učitelský úřad svěřil jednak Petrovi jako hlavě kollegia apoštolského, jednak také tomuto kollegiu zároveň s Petrem. Toto kollegium jest však mysliti jako živý organismus, jenž se skládá z hlavy a těla. A proto kdykoliv jest řeč o kollegiu apoštolském, vždy jest sv. Petr v něm obsažen. A poněvadž sv. Petr a sv. apoštolové se sv. Petrem nebyli pověřeni úřadem učitelským jen pro dobu, ve které žili, nýbrž pro všechny dni až do skonání světa, musili tento úřad přenésti na své nástupce na římského papeže a spojené s ním biskupy. A s tímto úřadem přešla na ně také výsada jeho neomylnosti. Sv. Petr a sv. apoštolové byli osobně obdařeni darem inspirace, ve které neomylnost byla již obsažena. Na své nástupce přenesli jen dar neomylnosti, nikoliv také osobní výsadu Božské inspirace. A tak můžeme říci:

2. Neomylnými hlasateli slova Božího byli tedy

a) ss. apoštolé se sv. Petrem, kteří i jednotliví byli v nauce Kristově neomylní, po jejich smrti pak

b) biskupové s římským papežem spojení v jednotě víry a poslušnosti

α) a to jak po celém světě rozptýlení, tak i

β) s ním na všeobecném sněmě spojení a konečně

γ) římský papež sám.[1])

[1]) Cf. Wilmers, l. c. p. 381 sqq.

Tu nastává otázka, se kterou se theologové stále zabývají, zda-li má Církev jen jednoho nositele (subjekt) neomylnosti aneb nositele (subjekty) dva.

3. Bohoslovci, kteří připouštějí jen jednoho nositele, mezi nimiž jest na prvém místě jmenovati Palmieriho S. J.,[1]) míní, že římský papež jest jediným neprostředním podmětem daru neomylnosti a že tento dar s něho přechází na biskupy s Apoštolskou Stolicí vírou a poslušností spojené. Mínění druhého hájí Franzelin[2]), Schneemann[3]) a jiní, kteří tvrdí, že jsou dva nositelé neomylnosti, římský papež a episkopát s papežem spojený. Poněvadž však od episkopátu nelze papeže odmysliti, jako nelze si představiti živého člověka bez hlavy, proto rozdíl mezi těmito dvěma podměty neomylnosti není adekvátní, nýbrž toliko inadekvátní. Této nauce jest dáti přednost před míněním prvým, poněvadž jediné vyhovuje Písmu sv. a Tradici. Neboť Kristus neslíbil tohoto daru jediné Petrovi, nýbrž všem apoštolům jakožto kollegiu, k němuž náležel zajisté i sv. Petr. Tvrdíme-li, že jsou i biskupové nositeli neomylnosti, pak jsou jimi jen potud, pokud jsou s papežem jako tělo s hlavou spojeni. Neboť tělo bez hlavy jest mrtvý trup beze všeho života a proto také Církví učící není pouhý episkopát bez římského papeže. A proto také nelze připustiti možnost případu, že by biskupové buď všichni aneb aspoň většinou se opřeli v nějaké zjevné nauce římskému papeži a papež biskupům.

4. Dokud neomylnost papeže nebyla ještě prohlášena za formální článek víry a následovně bylo ještě možno bez formální herese o tomto článku buď pochybovati aneb jej i popírati, přece žádný pravověrný katolík nepochyboval o pravdě Bohem zjevené, že všeobecné sněmy ve svých definicích jsou neomylné, ano že i biskupové po celém světě rozptýleni, dokud trvají v poslušnosti k římskému papeži, se nemohou v hlásání nauky Kristovy mýliti. Z toho patrno, že jest dvojí nositel neomylnosti, jeden: biskupové s papežem, jak rozptýlení po celém světě, tak i spojení s ním na ekumenickém sněmě, a druhým nositelem že jest papež sám kdykoliv, jak později dokážeme, nějakou pravdu „de fide et moribus“ jakožto závaznou pro celý katolický svět prohlašuje.

[1]) De Rom. Pontif. p. 637 sqq.
[2]) De Tradit. et Sript. (adit. 2) p. 117.
[3]) Die kirchl. Lehrgewalt. p. 198 sq.

5. Názoru o dvojím podmětu neomylnosti také nasvědčuje sněm vatikánský, jenž ve svém 4. sezení v hl. 4.[1]) praví, že papež, kdykoliv nějakou nauku „de fide et moribus" „ex cathedra" jako učitel a pastýř celého křesťanského světa přispěním Ducha Sv. jemu ve sv. Petru přislíbeným definuje, jest opatřen touže neomylností, kterou Božský Spasitel svou Církev v definicích nauky „de fide et moribus" opatřil. Sněm tímto výrokem přirovnává neomylnost papežovu k neomylnosti Církve (jako kollegia). Každé však přirovnávání předpokládá dva terminy, jeden, jenž se přirovnává a druhý, k němuž se prvý termin přirovnává. Kdyby však Církev - jako kolegium složené z biskupů a papeže nebyla nositelkou neomylnosti a kdyby tato výsada příslušela jen papeži, pak by v tomto přirovnání byl jen jeden termin a sněm vatikánský by přirovnával neomylnost papežovu k ní samé, tedy „idem ad idem", což rozumně nelze připustiti.[2])

6. Podle Palmieriho jsou všichni biskupové aneb aspoň jejich většina, ať již zasedají s papežem na všeobecném sněmu, aneb sídlí ve svých diecesích, sami sebou v hlásání evangelia omylní a neomylnými stávají se jen potud, pokud se stávají účastnými neomylnosti papežské. Podle nauky většiny theologů nejsou biskupové neomylni bez římského papeže, nýbrž jen ve spojení s ním a proto nelze si mysliti možnost, že by v nějaké nauce „de fide et moribus" mohla mezi episkopátem a římským papežem vzniknouti různost mínění. Zjevení Boží jest jako pravda vůbec ve své podstatě něčím naprosto nezměnitelným. A v této nezměnitelné podstatě má je Církev sv. až do skonání světa zachovati a veškerému člověčenstvu hlásati. A aby byla schopna tomuto úkolu dostáti, řídí a osvěcuje ji Duch Sv. A proto není možno mysliti, aby připustil, by jinak biskupové a jinak římský papež toto Zjevení Boží pojímali a světu hlásali, což by bylo možno, kdyby biskupové nebyli ve spojení s papežem ve věcech víry a mravů podmětem neomylnosti. Jen tak lze přirozeně vysvětliti výroky Božského Spasitele, jenž slib daný sv. Petru a jeho nástupcům „cokoli svážeš na zemi, bude svázáno i na nebi a cokoli rozvážeš na zemi, bude rozvázáno i na nebi,"[3]) učinil i apoštolům a jejich nástupcům, když k nim pravil: „Cokoli svážete na zemi, bude svázáno i na nebi a cokoli rozvážete na zemi, bude rozvázáno i na nebi,"[1]). Poněvadž i sv. Petr byl apoštol a poněvadž Písmo Sv. ani jediným slovem se nezmiňuje, že tenkráte, když Božský Spasitel ss. apoštolům tento slib učinil, nebyl mezi nimi, jest nutno předpokládati, že i sv. Petr byl s nimi, a že tedy slib neomylnosti Kristem a apoštolům učiněný neplatil jen jim samým, nýbrž i sv. Petru. Z těchto výroků jest nade vší pochybnost patrno, že není jen sv. Petr a každý jeho nástupce, římský papež, nýbrž i všichni ostatní apoštolové spojení se sv. Petrem jako se svou hlavou a jejich nástupcové, biskupové spojení rovněž s římským papežem jsou nositeli zvláštní výsady Církvi učící Kristem udělené. Jsou tedy dva nositelé této výsady, kteří se však od sebe neliší, jak jsme již pravili, adekvátně, nýbrž jen inadekvátně.

[1]) Denzinger 1839.
[2]) Cf. Hurter S. J. l. c. p. 442 sq.
[3]) Mat. 16, 19.

Po této úvaze můžeme již přistoupiti k důkazu, že

§ 2. Církev učící po celém světě rozptýlená jest obdařena darem neomylnosti.

1. Než přistoupíme k tomuto důkazu, jest nám dříve rozřešiti otázku, kdo jest Kristem ustanoveným členem učící Církve. Tato otázka těsně souvisí s jinou otázkou, totiž kdo jest v Církvi legitimním nástupcem ss. apoštolů v jejich učitelském úřadě. Podle přesvědčení veškeré Církve učící i slyšící od jejího založení až na naši dobu jsou jen biskupové s římským papežem vlastním a plným právem řádnými nástupci ss. apoštolů se sv. Petrem v čele ve veškeré jejich moci, kterou je Kristus ve prospěch Církve opatřil. K této moci náleží také úřad učitelský. A proto přešla s apoštolů a sv. Petra na biskupy a římského papeže s učitelským úřadem také jeho Božská výsada neomylnosti.

2. Kněží a jáhnové nejsou dědici moci ss. apoštolů v plném jejím rozsahu a proto nenáleží také k Církvi učící, nýbrž jsou jen jako obyčejní věřící členy Církve slyšící. Než přece jest mezi nimi a mezi laiky i v této příčině podstatný rozdíl. Jest nemožno, aby biskupové ve svých více méně rozsáhlých diecesích sami osobně na každém místě svým diecesanům

[1]) Mat. 18, 18.

slovo Boží hlásali. Proto potřebují pomocníků, spolupracovníků (kooperatorů), kteří by jim při hlásání slova Božího, jako i v ostatních apoštolských úřadech pomáhali. Kněží jako hlasatelé slova Božího jsou takořka ústy, jimiž biskupové slovo Boží věřícímu lidu hlásají. Nelze mysliti, že by se všichni kněží po celé Církvi rozptýlení a slovo Boží místo biskupů lidu věřícímu hlásající v nějaké zjevené pravdě mohli mýliti. Neb v tomto případě by se mýlili sami biskupové. Proto lze se vší jistotou tvrditi, že kněží jako pomocníci biskupů, pokud je v úřadě učitelském zastupují, mají účast i v jejich neomylnosti. Totéž jest říci o jáhnech, pokud v Církvi jako kazatelé působí. — Poněvadž výsada neomylnosti byla apoštolům a jejich nástupcům, biskupům Kristem udílena jako kollegiu se sv. Petrem a jeho nástupci, římskými papeži v čele, nejsou jednotliví biskupové tímto darem obdařeni. O tom podávají dějiny církevní hlavně ve starověku, ale i později nejeden doklad. Mnozí biskupové v nauce zjevené zbloudili a od Církve všeobecné buď sami se odloučili, aneb byli z ní vyloučeni. Ještě na sněmě vatikánském popírali někteří biskupové neomylnost římského papeže „ex cathedra loquentis" jako pravdu Bohem zjevenou a teprv potom, když pravda tato byla velkou většinou přítomných biskupů s římským papežem v čele prohlášena za článek víry, se usnesení sněmovnímu podrobili. Tímto podrobením dali výraz pravdě všeobecně v Církvi jak theoreticky uznávané, tak prakticky také prováděné, že biskupové spojení s římským papežem jako kollegium jsou ve věcech víry a mravů neomylni, i když jednotliví se mohou mýliti.

a) Důkaz z Písma sv.

3. Neomylnost učící církve po veškerém světě rozptýlené dokazuje zcela jasně Písmo sv. Praví-li Kristus k apoštolům a k jejich nástupcům, biskupům: „a já s vámi jsem po všechny dni až do skonání světa," pak jim těmito slovy nezaručil daru neomylnosti v učitelském jejich úřadu jen na dobu trvání ekumenických sněmů, které se sluší jen občas, nýbrž opatřil je tímto darem na celou dobu trvání Církve, tedy i když jsou po celém světě rozptýleni a každý z nich povinnosti učitelského úřadu ve své diecesi koná. Jinak by nebylo již pravda, že Kristus jest s nimi „po všecky dni až do skonání světa." Ano, tento způsob vykonávání

učitelského úřadu v Církvi jest pokládati za pravidelný a řádný. Neb Kristus nepřikázal ss. apoštolům a jejich nástupcům, biskupům, aby stále byli shromážděni ve všeobecných sněmech a skrze ně evangelium všem národům hlásali, nýbrž pravil k nim: „Jdouce do veškerého světa kažte evangelium všemu stvoření."[1]) Tedy biskupové, po celém světě rozptýlení, pokud trvají v jednotě a poslušnosti k římskému papeži, jsou ve svém učitelském úřadě neomylni. Jednotliví biskupové, ano i větší neb menší jejich počet mohou se mýliti, ale většina, o níž lze tvrditi, že representuje celou Církev, nemůže ve věcech víry a mravů blouditi a hlásati nauku, která se učení veškeré Církvi protiví.

4. Neomylnost učící Církve po celém světě rozptýlené dokazuje také praxe Církve. Od založení Církve až do I. sněmu nicejského r. 325., tedy přes tři století neslavila Církev ani jediného všeobecného sněmu a přece odsoudila a potlačila v této přednicejské době celou řadu různých bludů, jako na př. bludy gnostické ve všech jejich tvarech a odstínech, rovněž i bludy antitrinitářů. A všichni pravověrní křesťané se nauce biskupů tyto bludy odsuzujících podrobovali, jsouce přesvědčeni, že se tito nemohou mýliti. A poněvadž mezi jednotlivými ekumenickými sněmy někdy několik století uplynulo, jako mezi cařihradským IV. (869—870) a lateranským I. (1123) a mezi tridentským (1545 až 1563) a vatikánským (1869—1870), nelze mysliti, že by Kristus v těchto dobách připustil, aby jen papež „ex cathedra loquens" byl neomylný, všichni biskupové se však mohli mýliti. Pak by nebyla již pravdiva slova Kristova, že jest s Církví učící „po všecky dni až do skonání světa."

A církev učící po celém světě rozptýlená vždy také neomylnou pravomocí svého učitelského úřadu odsuzovala a ze svého středu vylučovala kacíře, kteří nechtějíce její neomylné autority uznati, odvolávali se ke všeobecnému sněmu. Tak praví na př. sv. Augustin, že k odsouzení Pelagiánů není potřebí žádného sněmu.[2])

Učící Církev rozptýlená po veškerém světě může svůj souhlas o nějaké pravdě dáti na jevo buď a) zřejmě či výslovně nebo b) mlčky.

---

[1]) Mar. 16, 15.

[2]) Contra duas epist. Pelag. ad Bonifacium l. 4. cap. 12. n. 34. Migne 44, 637.

5. ad a) Zřejmý souhlas může jeviti různým způsobem: α) Buď že všichni biskupové dekrety některé partikulární synody přijmou a ve svých diecesích za závazné prohlásí, aneb β) že papežem byvše tázáni, co soudí o té neb oné nauce, své mínění jemu projeví. Tak na př. před prohlášením Neposkvrněného Početí blah. Panny za článek víry odpověděli na příslušný dotaz papeže Pia IX., že nejen sami a jejich diecesáni v tuto pravdu jako Bohem zjevenou věří, nýbrž že i sv. Otce prosí, aby ji prohlásil za formální dogma a tímto prohlášením úctu a lásku celého křesťanského světa k blahoslavené Panně ještě více roznítil a rozšířil. γ) Dále jeví souhlas s tou neb onou naukou tím, že při vzniklém sporu o některé nauce věřícím nauku zjevenou k věření se vší určitostí předkládají. δ) Účinným prostředkem, jehož biskupové za tím účelem používají, jest také approbace knih a spisů jak úředních, tak i soukromých, jednajících o nauce zjevené, jako jsou katechismy, knihy modlitební, zpěvníky atp. Podobně odsuzují bludné spisy soukromých autorů a varují věřící před jejich četbou a to nejen u těch, které vyšly v jejich diecesích, nýbrž které kdekoli jinde v katolickém světě byly vydány a Apoštolskou Stolicí na tak zvaný „Index librorum prohibitorum" postaveny. Z toho také plyne, že každá zjevená pravda, kterou učící Církev po celém světě jakožto Bohem zjevenou hlásá a od věřících Božské víry v tuto pravdu žádá, jest formálním článkem víry. Proto theologové vším právem rozeznávají dvojí formální články víry: předně ty, které za takové prohlásil buď ekumenický sněm aneb římský papež „ex cathedra loquens", a tyto věročlánky nazývají proto: „dogmata formalia declarata", jako jest na př. dekret sněmu vatikánského o primatě a neomylnosti papežské, aneb nauku o Neposkvrněném Početí blahoslavené Panny, kdežto pravdy, které učící Církev po celém světě jako pravdy Bohem zjevené sice hlásá, kterých však ani všeobecný sněm, ani papež „ex cathedra" za věročlánky slavně neprohlásil, nazývají jednoduše „dogmata formalia non declarata".

A proto katoličtí křesťané musí jako v pravdy Bohem zjevené věřiti nejen v články, které buď ekumenický sněm, aneb římský papež „ex cathedra" slavně za články víry prohlásili, nýbrž i ve všecky pravdy, které učící Církev po celém světě rozšířená za pravdy zjevené prohlašuje.[1])

[1]) Denzinger 1684.

6. ad b) Mimo zřejmý způsob, kterým Církev učící nějakou pravdu jakožto pravdu Bohem zjevenou hlásá a věřícím k věření předkládá, jest ještě druhý způsob, kterým tak činí, když totiž biskupové vědí, že tu neb onu pravdu kněží jejich diecesí prohlašují za nauku Bohem zjevenou, a že lid věřící v ni také jako v nauku Božskou věří, a k tomu úplně mlčí. Neboť kdyby tato nauka nebyla Bohem zjevena, nýbrž byla pouhým bludným výmyslem lidským, pak by nemohli k tomuto bludu mlčeti, nýbrž musili by jej mocí svého učitelského úřadu odsouditi a věřící před ním varovati.[1])

b) Důkaz z Tradice.

7. Souhlas biskupů v nějaké nauce zjevené pokládali ss. Otcové bez výjimky za jistou známku pravdy. Tak píše svatý Ignác v listu k Efešanům: „Poněvadž láska mi nedovoluje, abych vás mlčením pominul, proto předcházím vás s napomenutím, abyste pravdu zjevenou jednomyslně přijímali. Neboť jako Ježíš Kristus, jehož život jest nerozlučně také životem naším, jest pravdou Boha Otce, podobně jsou biskupové ustanoveni po veškerém světě podle pravdy Kristovy. A proto jest zcela přirozeno, abyste s naukou biskupovou souhlasili, což ostatně také činíte."[2]) A sv. Irenaeus praví ještě jasněji: „Proto jest kněží, t. j. biskupů (jak z následujících slov patrno), kteří jsou v Církvi, poslouchati, t. j. těch, kteří mají posloupnost od apoštolů a kteří s touto posloupností biskupskou podle vůle Boha Otce přijali také jisté charisma pravdy."[3]) Tertullián klade v této příčině především důraz na víru Církví od apoštolů založených, které s nepřetržitou posloupností biskupů také jejich víru zachovali. Píše: „Co hlásali apoštolové, t. j. co jim Kristus zjevil..., nelze jinak dokázati, než skrze církve, které apoštolové sami založili vyučivše je na počátku buď živým slovem, aneb později skrze listy. A je-li tomu tak, pak jest jisto, že každá

[1]) Cf. Christ. Pesch S. J. Institutiones (De Eccl. Christi) p. 275 sq. Friburg Brisg. 1894.

[2]) Epistad Ephes. sd. III. Cf. Collect. Petrum apost. Rom. I. p. 62.

[3]) Lib. 4. c. 26. Contra haer. Cf. cit. Collect. Petrum apost. Rom II. p. 393

nauka, která s apoštolskými, matičnými a původními církvemi souhlasí, jest za pravdu pokládati, kterou beze vší pochybnosti ony církve přijali od apoštolů, apoštolové od Krista a Kristus od Boha. Každou jinou nauku jest již a priori mítiza lež, která se protiví pravdě oněch církví, apoštolů, Krista, Boha Otce."[1]) Na konec uvedeme za svědka této pravdy ještě sv. Augustina, jenž píše: „Co znamenají slova (žalmu 44, 17): „Pro patribus tuis dati sunt tibi filii?" Otcové jsou apoštolé, na místě apoštolů narodili se ti synové a byli ustanoveni biskupy. Nynější biskupové, kteří jsou po celém světě, odkud se zrodili? Církev sama je nazývá otci, ona sama je zrodila a ustanovila je v sídlech jejich Otců."[2])

Ze všech těchto výroků, které lze bezčetně rozmnožiti, jest patrno, že již v nejstarší Církvi, jakož i v pozdějších věcích až na naše doby učení biskupů po celém světě rozptýlených bylo pokládáno za neomylné a proto také za závazné pro všechen katolický svět. V nauku, kterou biskupové prohlašovali jednomyslně za pravdu Bohem zjevenou, křesťanský svět také jednomyslně jako v nauku zjevenou věřil, a kterou prohlašovali za blud, také jako blud zamítal.

8. Tím jest již také odsouzena bludná nauka protestantská, která tvrdí, že Písmo sv. jest jediným zdrojem a také jedinou normou učení křesťanského. Vždyť jednotlivé knihy Písma sv. vznikly teprve po založení Církve, když již blahověst Kristovu po celém světě hlásala. Mimo to trvala v Církvi o některých knihách delší dobu pochybnost, zdali mají apoštolský původ a jsou knihami Duchem Sv. inspirovanými a proto také neomylnými. Kanon Písma sv. strany všech knih byl v Církvi teprv ve IV. století všeobecně uznán a za závazný předepsán. Kdyby měli protestanté pravdu, pak by byla učící Církev až do IV. století s jistotou nevěděla, co jest pravdou zjevenou a co jí není, a přece tuto pravdu po celém světě jako Bohem zjevenou hlásala a bludy jí se příčící odsuzovala. Ss. apoštolové na sněmu jerusalemském

[1]) De praescript cap. 21.
[2]) In ps. 44. 17.

jednajíce o závaznosti či nezávaznosti starozákonných předpisů obřadných nedovolávali se na důkaz svého usnesení autority novozákonného Písma sv., kterého tenkráte ještě vůbec nebylo, nýbrž odůvodnili zrušení závaznosti zmíněných předpisů toliko svou Božskou autoritou, kterou je ve výkladu nauky Kristovy Duch Sv. opatřil. A proto praví jednoduše: „Vidělo se Duchu Sv. i nám, nevkládati na vás žádného břemene více atd."[1]) A podobně i Církev učící již v prvých stoletích, kdykoliv věřícím nějakou zjevenou pravdu k věření předkládala aneb před nějakým bludem je varovala, činila tak vždy mocí svého neomylného učitelského úřadu, podobně jako ss. apoštolové na sněmě jerusalemském, i když při tom na doklad své nauky používala knih Písma sv., aspoň těch, které tenkrát již všeobecně za authentické uznávala. A jako bylo ve staré Církvi, tak jest i podnes. Kdykoliv Církev nějakou pravdu buď živým slovem neb synodálním dekretem za pravdu zjevenou prohlašuje, vždy odůvodňuje toto prohlášení svou neomylnou autoritou, a nikdy Písmem sv. aneb Tradicí (v objektivním či materiálním smyslu), i když i na doklad a potvrzení své nauky uvádí výroky jednoho neb obou těchto pramenů Zjevení Božího. Tak praví sněm vatikánský: „Vírou Božskou a katolickou jest věřiti všem pravdám, které jsou obsaženy v slově Božím psaném aneb podaném a které Církev buď slavným prohlášením aneb řádným a všeobecným úřadem učitelským za pravdy Bohem zjevené k věření předkládá."[2]) A Pius IX. ve svém listu: „Tuas libenter" daném r. 1863. arcibiskupu mnichovskému, praví výslovně, že katoličtí křesťané musí věřiti nejen ve věročlánky slavně prohlášené, nýbrž že musí také přijímati dekrety papežských kongregací, jakož i nauky, ve kterých katoličtí křesťané všeobecně a vždy souhlasili a souhlasí.[3])

9 Nutnost neomylnosti učící Církve, rozptýlené po celém světě, dokazuje také rozum, světlem víry ozářený. Křesťanství jest ve své nejhlubší podstatě náboženstvím nadpřirozeným, záležícím v pravdách, přesahujících přirozený rozum lidský.

[1]) Skut. 15, 28.
[2]) Cap. 3. De fide Denzinger 1792.
[3]) Denzinger 1689.

A proto rozum tento nemůže býti v poslední instanci ani autoritativním neomylným jejich hlasatelem ani soudcem, Kristus jako zakladatel Církve musil v ní založiti viditelný učitelský úřad a tento úřad opatřiti darem neomylnosti, aby poklad zjevení Božího mohla bez bludů zachovati a bez bludů až do skonání světa z něho čerpati a věřícím rozdávati. Jen tento neomylný učitelský úřad může býti příčinou, že Církev zachovává po celém světě jednotu víry, jednotu v užívání týchž svátostí a jednotu v poslušnosti k jedné viditelné hlavě, k římskému papeži.

Církev katolická jest jedinečný zjev v dějinách veškerého člověčenstva. Ačkoliv jest rozšířena po veškerém světě a ve svém lůně chová nejrůznější národy, které stojí v osvětě na stupni nejvyšším i nejnižším a při tom sledují ve svém národním a sociálním životě často zájmy z konců sobě protivné, přece je udržuje jako údy svého duchovního těla v jednotě náboženského života vyrovnávajíc křesťanskou spravedlností, a kde tato nestačí, křesťanskou láskou všecky jejich protivy a povznášejíc veškeren jejich život k důstojnosti synů Božích, rovných samému Synu Božímu. Katolický křesťan nemůže býti nikdy dosti Bohu vděčen za zvláštní milost, které se mu z pouhé, ničím nezasloužené dobroty Božské dostalo, že jest údem Církve katolické. Jakým blaživým pocitem naplňuje jeho radostí dmoucí se hruď naprosto nezvratné přesvědčení, že pravdu jeho víry, tohoto základu veškerého jeho života, mu sám Kristus neomylným učitelským úřadem, který v Církvi založil, zaručuje! A tento blaživý pocit ještě více mohutní a celou jeho bytnost proniká a povznáší, když se snaží svůj život, pokud jeho slabé síly stačí, nebeské nauce Kristově a jejímu mravnímu zákonu přizpůsobiti! Nebeská nauka může nésti jen nebeské ovoce. Bohužel, že my katolíci si často této milosti jak náleží nevážíme. Kdyby život náš byl zářným výrazem zákona Kristova a jeho ctností: jeho lásky, pokory, trpělivosti, čistoty atd., jak byl život ss. apoštolů, pak bychom se nepodobali rozsévači, který rozséval sémě Božské pravdy vedle cesty, kde je chodci buď pošlapají aneb ptáci sezobají, ani na skále, kde nemajíc vláhy, uschne, ani mezi trní, které jeho vzrůst dusí, nýbrž bychom se podobali rozsévači, který seje sémě své v půdu dobrou, ve které vydává užitek stonásobný.[1])

[1]) Luk. 8, 5.

§ 3. Církev učící na všeobecném sněmě shromážděná jest neomylna.

1. Je-li neomylnost darem Církve učící po veškerém světě rozšířené, pokud se skládá z biskupů s římským papežem jednotou víry a poslušnosti spojených, pak jest tento dar vlastností jejich učitelského úřadu, a pokud tento úřad zastávají, jest také jejich osobní vlastností. A proto tohoto daru nepozbývají a nemohou pozbýti, dokud v tomto úřadě trvají. Na této jejich Božské výsadě naprosto nic nemění okolnost, zdali jsou každý ve své diecesi aneb všichni na jednom místě na všeobecném čili ekumenickém sněmě shromážděni. Rozdíl záleží jen v tom, že způsob, kterým Církev učící po celém světě rozptýlená svůj učitelský úřad neomylně jeví, jest pravidelný a řádný, kdežto biskupové s papežem se jen ze zvláštních veledůležitějších příčin na sněmě ekumenickém scházejí a proto jen mimořádně některé pravdy vzhledem k potřebám časovým jakožto pravdy Bohem zjevené slavně prohlašují a Božskou víru v tyto pravdy věřícím svou neomylnou autoritou ukládají.

2. Zde nastává předůležitá otázka, kdy jest shromáždění biskupů pokládati za sněm ekumenický, representující neomylnou Církev učící? Ačkoli nauka o sněmě ekumenickém náleží také do církevního práva, přece má na prvém místě povahu dogmatickou, poněvadž jen to shromáždění biskupů může býti nositelem učitelského úřadu Kristem v Církvi založeného a jeho Božské výsady, darů neomylnosti, které podstatně representuje Církev učící. A proto nezbývá, než před důkazem, že sněm ekumenický jest neomylným strážcem, vykladatelem, učitelem a soudcem Zjevení Božího, podati správný pojem sněmu ekumenického.

§ 4. O sněmech všeobecných či ekumenických.

1. Aby biskupové, na jednom místě shromáždění, mohli slouti učící Církví, musí tuto Církev nejen jaksi representovati, jako na př. representuje legace vyslaná některým státem k vladaři jiného státu a pověřená mocí jej v nějaké státní záležitosti zastupovati, nýbrž musí býti touto Církví samou. A aby byl Církví samou, musí míti tyto vlastnosti a to se strany římského papeže:

a) Musí býti jím svolán, aneb je-li svolán někým jiným, musí se tak státi za jeho souhlasu.

b) Papež musí mu buď osobně sám aneb aspoň skrze své legáty předsedati; především však musí

c) dekreta sněmu potvrditi.

Se strany biskupů jest třeba, a) aby byli povoláni všichni, kteří mají ve svých diecesích biskupskou jurisdikci, tedy aby byli povoláni biskupové všech dílů světa, ze všech národů, ze všech církevních provincií;

b) aby se jich tolik sešlo, by mohli zastupovati celou Církev;

c) není však třeba, aby do jednoho všichni se sešli a byli přítomni. V tomto případě by se nikdy ekumenický sněm nemohl sejíti. Neboť vždy bývá některým biskupům buď pro nemoc aneb pro jinou důležitou příčinu nemožno sněmu se zúčastniti. Aneb mohlo by se státi, že jediný biskup by úmyslně mohl na sněm se nedostaviti a tak jej znemožniti. Kdyby však všem těmto podmínkám nebylo vyhověno, pak stačí, když dekreta jeho římský papež potvrdí a za závazné jako dekreta ekumenického sněmu pro celý katolický svět prohlásí, jak se stalo při sněmě cařihradském 381. Tím nabývají všecka usnesení sněmu platnosti sněmu ekumenického.

a) Důkaz z Písma sv.

2. Že všeobecné sněmy v dogmatických definicích se týkajících pravd věroučných a mravoučných jsou neomylny, plyne z týchž důvodů, kterými jsme dokazovali neomylnost učící Církve rozptýlené po celém světě. Neboť je-li Církev neomylna, když řádným a obyčejným způsobem nauku Kristovu člověčenstvu hlásá, a fortiori jest neomylna, když tak činí způsobem mimořádným a slavným. Nauka učící Církve po celém světě rozptýlené nelze vždy s naprostou jistotou dokázati a zjistiti, a proto může snad sem a tam vzniknouti o té neb oné pravdě pochybnost. Ale když biskupové celé Církve s římským papežem jako jedněmi ústy prohlásí nějakou nauku za nauku zjevenou a zavrhnou opačný blud, pak jest toto prohlášení pro celý katolický svět jednou navždy rozhodné a nezvratné a nepřipouští naprosto žádné appellace k vyšší instanci. Dekreta ekumenických koncilů ve věcech víry a mravů pokládal již veškeren katolický starověk za neomylná a nezměnitelná a za taková je pokládali také věkové pozdější až na naše doby. Proto také Církev ze svého středu vylučovala každého, kdo se dekretům ekumenických sněmů nechtěl podrobiti, jak již papež Lev I. nařizuje, když praví: „Za katolíky nelze vůbec pokládati ty, kdož nechtějí uznati definice ctihodného sněmu nicejského ani dekretů posvátného sněmu chalcedonského.“[1])

b) Důkaz z Tradice.

3. Že ekumenické sněmy jsou ve svých věroučných a mravoučných dekretech neomylny, plyne ze všech výroků ss. Otců, kterými prohlašují jednomyslnou a jednohlasnou nauku biskupů za nejzřejmější důkaz jejího Božského zjevení. A jest proto zcela přirozeno, že ss. Otcové hned po prvních všeobecných sněmech o jejich dekretech tak mluví, jako dřívější Otcové o nauce biskupů po celém světě rozptýlených. Tak nazývá sv. Athanáš definice sněmů nicejského „slovem Páně“ (ῥῆμα τοῦ κυρίου), když o něm píše: „Slovo Páně skrze některou ekumenickou synodu prohlášené trvá na věky.[2]) A sv. Ambrož vyjadřuje se o nauce lichosynody ariminské a o ekumenické synodě nicejské takto: „Ona byla prohlášena v lichosynodě ariminské (in conciliabulo ariminensi), kterou podle zásluhy se vší nevolí odmítám řídě se jediné usnesením synody nicejské, od které mě ani smrt ani meč neodloučí.“[3]) A sv. Lev Vel. píše o autoritě dekretů všeobecných sněmů: „Jsou-li lidé, kteří odpírají souhlasu dekretům, na kterých se působením Ducha sv. ten aneb onen sněm usnesl, ať se ponechají svým bludům, ale ať z jednoty Církve i s bludy, kterým se oddali, vystoupí.“[4]) A Řehoř V. přirovnávaje čtyři prvé sněmy ke čtyřem evangeliím praví: „Jako jsou čtyři knihy sv. evangelia, tak s úctou přijímám čtyři sněmy: nicejský, jenž odsoudil liché Ariovo dogma, cařihradský, na němž blud Eunomiův a Macedoniův byl vyvrácen, pak Efeský, na němž nauka Nestoriova prohlášena za bohaprázdnou a konečně Chalcedonský, na němž zvrácená nauka Eutychova a Dioskurova byla

[1]) Epist 162. n. 2. 3. ad Leon August.
[2]) Ep. ad Afr. n. 2, M. 26, 1031.
[3]) Ep. 21, n. 14; m. 16, 1005.
[4]) Ep. 162, c. 2. m. 54, 1144.

zavržena ... neb na těchto sněmech jako na kamenných kvádrech jest celá budova Církve založena... Kdo se dekretů těchto sněmů nedrží, i kdyby se zdál býti kamenem, leží mimo budovu Církve. Také pátý sněm (cařihradský II.) s úctou přijímám. A proto také všecky osoby, které zmíněné sněmy odsuzují, i já odsuzuji, které však přijímají, i já přijímám. Poněvadž jejich definice byly všeobecným souhlasem přijaty a schváleny, sama sebe odsuzuje a nikoliv je, kdo se opovažuje rozvazovati, co svazují aneb svazovati, co rozvazují. Kdo jinak smýšlí, budiž z Církve vyobcován."[1]) Výroky tyto, které by se daly ještě mnohem více rozmnožiti, jsou tak jasné, že na důkaz neomylnosti sněmů všeobecných úplně stačí.[2]) Všeobecné sněmy byly také vždy o své neomylnosti přesvědčeny, což dokazuje již sněm jerusalemský. Jinak by nemohly kacíře odsuzovati a z Církve vylučovati, jak vždy činily. Tak vyobcoval již prvý sněm nicejský Aria a jeho stoupence slovy: „Ty, kteří praví: Byla doba, kdy (Krista) nebylo, anež se narodil, že ho nebylo..., hos anathematizat catholica Ecclesia (τοὺς δὲ λέγοντας... ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλεσία) ty vylučuje Církev katolická ze svého středu."[3]) A podobně praví Otcové chalcedonští: „Zdálo se nám, že vidíme nebeského ženicha mezi námi stolovati. Je-li totiž tam, kde jsou dva nebo tři shromážděni ve jménu jeho, jak praví sám, uprostřed nich (Mat. 18, 20), s jakým vroucím přátelstvím bude teprv spojen s padesáti kněžími (biskupy)!"[4])

4 Neomylnost sněmů všeobecných plyne nutně z neomylnosti Církve učící vůbec. Neb tyto sněmy se skládají z týchž biskupů, kteří i tenkráte, když nejsou přítomni ve sněmě, jsou neomylnými učiteli nauky Kristovy po veškerém světě. A proto, kdyby nebyly všeobecné sněmy neomylny, neměla by tohoto daru ani učící Církev po celém světě rozptýlená.[5])

[1]) Registri Epistol. lib. I. epist. 25. M. 77. 478.
[2]) Cf. Bellarmin De Conc. lib. 2. cap. 3.
[3]) Denzinger 54.
[4]) Epist. s. Leonis 68. n. 1; M. 54. 959.
[5]) Cf. Hettinger l. c. S. 306 ff.

Ačkoliv všecka dekreta sněmovní jsou závazna pro celý katolický svět, tedy nejen dekreta „de fide et moribus", nýbrž i dekreta disciplinární, přece naprosto nezměnitelna a proto neomylna v nejvlastnějším smyslu slova jsou dekreta týkající se víry a mravů. Disciplinární dekreta jest jen potud nazývati neomylnými, pokud nemohou nic obsahovati, co by se příčilo pravdě zjevené aneb přirozené aneb bylo na záhubu mravnímu životu věřícího lidu. Ale poněvadž disciplinární zákony na tom neb onom sněmě vydané přihlížejí vždy jen k době, ve které sněm zasedá, a k době nejblíže budoucí a jejím potřebám, proto Církev je také podle změněných časových poměrů buď přiměřeně pozměňuje aneb úplně ruší a novými nahrazuje. O tom podává nezvratný důkaz nový „Codex Juris Canonici", který mnohé dřívější disciplinární předpisy obsažené v dekretě Gratianově, dekretálech Řehoře IX., Bonifáce VIII. v Klementinách a Extravagentech buď úplně vší závaznosti zbavil aneb podle nynějších poměrů časových pozměnil a potřebám jejich přizpůsobil.

Ačkoliv v ekumenickém sněmu musí býti Církev všech dílů světa, všech katolických národů a všech církevních provincií zastoupena a tolik biskupů přítomno, aby Církev obecnou po celém světě rozšířenou skutečně představovali, přece není k platnosti a závaznosti dekretů třeba, aby všichni přítomní biskupové s nimi souhlasili. Stačí, když je schválí a přijme většina biskupů. Neb jednotliví biskupové, i když jsou přítomni na sněmě ekumenickém, právě tak, jako když dlí ve svých diecesích, nejsou neomylní a proto mohou býti jiného mínění, než ostatní biskupové. Ale jest úplně vyloučena možnost, aby většina jejich nesouhlasila ve věcech víry a mravů s římským papežem a chtěla prohlásiti nějakou nauku za pravdu Bohem zjevenou, která jí není, tedy aby blud prohlásila za pravdu a pak jej věřícím k věření přikázala. Většina biskupů s římským papežem na všeobecném sněmě shromážděných representuje Církev věřící a proto musí býti ve svých věroučných dekretech neomylna. Jinak by o neomylnosti učící Církve vůbec nemohlo býti řeči. Tak na př. ve veřejném sezení posledního vatikánského sněmu, v němž byla neomylnost papeže „ex cathedra loquentis" definována za článek víry, bylo přítomno 535 Otců, z nichž 533 jej schválilo suffragiem: „placet" a jen dva jej odmítli slovy: „non placet", ačkoliv s počátku jednání bylo proti tomuto prohlášení 88 biskupů a 55 prosilo sv. Otce Pia IX., by je dispensoval

od hlasování, by se nemusili této definici opříti suffragiem: „non placet".[1])

5. Za sněmu vatikánského poukazováno v Němcích i u nás s mnohých stran na to, že biskupové, kteří odporovali prohlášení neomylnosti papežovy, zastupují bezmála větší část věřících, poněvadž jednotlivé jejich diecése při své veliké rozsáhlosti mají mnohem více příslušníků, než na jihu, hlavně v Italii, několik diecesí dohromady. A proto prý není pravda, že se Církev většinou na prohlášení tohoto věročlánku usnesla.

Než tato námitka zapomíná, že neomylnost Církve učící nezávisí na neomylnosti Církve slyšící, nýbrž naopak, že neomylnost Církve slyšící jest jen následkem a účinem neomylnosti Církve učící. A proto nositi této Božské výsady nejsou věřící, nýbrž biskupové jak po celém světě rozptýlení, tak i ve všeobecném s římským papežem shromáždění beze všeho ohledu na větší neb menší počet věřících bydlících v jejich diecezích. Z tohoto důvodu nestávají se definice všeobecných sněmů neomylnými teprv tenkráte, když lid věřící projeví s nimi svůj souhlas. Tohoto bludu hájili, jak známo, jansenisté, febroniáni a za vatikánského sněmu pověstný Döllinger a jiní. Neboť lid věřící čili Církev slyšící nebyla od Krista Pána ustanovena, aby poučovala ss. apoštoly a jejich nástupce, biskupy, nýbrž aby nauku nebeskou přijímala z jejich úst a podle ní svůj nábožensko-mravní život řídila. Nikde nebylo v Církvi slýcháno, že by si byli laikové kdy dovolili souditi o pravdě a závaznosti definicí ekumenických sněmů. Každá definice věroučná a mravoučná byla vždy pokládána za naprosto nezměnitelnou a závaznou pro každého člena Církve katolické, která ze svého lůna vyobcovala každého, kdo sněmovním definicím dogmatickým odepřel poslušnost, ať to byl jednoduchý věřící nebo kněz aneb biskup. Tak si počínala vždy Církev podle slov samého Spasitele, který jí přikázal pokládati každého za pohana a publikána, jenž by jejich rozkazů nechtěl slyšeti, a podle příkladu sv. apoštola Pavla, který chtěje posilniti ve víře věřící v Syrii a Cilicii a jiných městech Malé Asie se netázal po jejich souhlasu s naukou apoštolů a starších Církve, nýbrž jednoduše jim přikazoval, aby jejich ustanovení zachovávali.[2]) Kdyby pravda a závaznost definicí sněmovních závisela na souhlasu a přijetí se strany věřících, pak by nejen všeobecné sněmy pozbyly všeho významu, nýbrž také neomylná autorita jejich učitelského úřadu by přešla vlastně na církev slyšící a nikdo by nevěděl, jakého souhlasu se strany věřících jest k závaznosti zmíněných definicí potřebí, jak dlouho by se musilo čekati, až by každý o tomto souhlase se přesvědčil, jakými prostředky by tento souhlas každému ozřejměl atd.[1]) Proto také papež Pius VI. r. 1794. zavrhl 11. proposici synody pistojské, která platnost a závaznost definicí sněmů ekumenických učinila závislou na jejich schválení se strany synod diecesních.[2]) A poněvadž synoda diecesní se skládá jen z jednoho biskupa a pak z kněží, kteří jsou jeho jurisdikci podřízeni, proto nositelem daru neomylnosti nebyli by pak vlastně již biskupové, nýbrž kněží, na jejichž souhlasu a schválení konečně by závisela platnost a závaznost každého dogmatu. A poněvadž počet kněží naproti biskupům jest v každé diecesi ve velké většině, proto by jej mohli v synodě přehlasovati a vynutiti i proti jeho vůli usnesení, které rozhodně odmítá a zavrhuje. Podle této theorie byli by vlastně kněží a nikoliv biskupové nositeli učitelského úřadu a jeho Božské výsady, neomylnosti. Že tento názor vyvrací celou konstituci Církve a co nejpříkřeji stojí proti celému jejímu veřejnému životu, tak jak dějiny její nad slunce jasněji dokazují, o tom není třeba podávati zvláštní důkazy. Názor tento popírá rozdíl mezi Církví učící a slyšící, a poněvadž staví, aspoň co se týká učitelského úřadu, kněze na roveň s biskupy, demokratisuje celé církevní zřízení. A poněvadž toto zřízení jest Božského původu, vnáší v Církev a její život zásadu revoluční, popírající vše, co v ní má ráz nadpřirozený. A zásada ta byvši důsledně provedena podvrátila by samy základy Církve, tak jak francouzská revoluce, ve které se zúčastnilo i nemálo kněží, nade vší pochybnost dokazuje.[3])

[1]) Coll. Lac. 7, 487, 944.
[2]) Skut. 15, 4.

[1]) Hurter l. c. p. 275.
[2]) Denzinger 1511.
[3]) Cf. Van Noort. l. c. p. 180 sqq.

Hlava III.

§ 1. Římský papež — náměstek Kristův.

1. Jelikož Kristus jako hlava Církve po svém nanebevstoupení nemohl viditelným způsobem ji říditi, ustanovil svým viditel-

ným náměstkem v tomto řízení sv. Petra a po jeho smrti jeho nástupce, římské papeže. Když po svém vzkříšení a před svým nanebevstoupením pravil sv. Petru u jezera tiberiadského: „pasiž beránky, pasiž beránky, pasiž ovce mé", udělil mu jako svému náměstku nejvyšší moc, jaké měl potřebí, aby jeho jménem a jeho mocí Církev řídil a tak v díle vykoupení člověčenstva na jeho místě až do skonání světa pokračoval. A proto nejvyšší primaciální moc, kterou Kristus sv. Petra opatřil, jest naprosto nutným sousledkem jeho ustanovení za jeho náměstka v řízení Církve. Ačkoliv Kristus i po svém nanebevstoupení zůstal neviditelnou hlavou a tím také neviditelným primasem Církve, přece této moci primaciální po svém nanebevstoupení nevykonává již řádným způsobem viditelně a neprostředně, nýbrž ustanovil k tomu sv. Petra, kterého za tím účelem opatřil svou vlastní nejvyšší mocí učitelskou, kněžskou a pastýřskou. Primát sv. Petra souvisí s jeho důstojností, ke které jej Kristus jako svého náměstka povýšil, jako souvisí účin se svou účinkující příčinou.

2. Ale sv. Petr přenesl z rozkazu samého Krista všecky své výsady na své nástupce, kterými jsou výlučně jen římští papežové. A proto každý legitimně volený římský biskup touto volbou se stává eo ipso viditelným náměstkem Kristovým a jako náměstek Kristův také viditelnou hlavou Církve, opatřenou nejvyšší primaciální mocí nad celou Církví. Všechny tyto momenty mezi sebou co nejtěsněji souvisí a plynou s naprostou nutností již z viditelnosti Církve.

3. Že sv. Petr a podobně také každý římský papež jako jeho nástupce jest náměstkem Kristovým, učí Církev jak a) negativně, tak i b) positivně.

a) učí negativně, odsuzujíc jako kacířství každou nauku opačnou. Tak zamítla 37. větu Wicleffovu, jež zní: „Církev římská jest synagogou ďáblovou a papež není nejbližším a neprostředním náměstkem Krista a apoštolů."[1]) A poněvadž Hus v tomto bludu se svým mistrem souhlasil, proto mu Církev na sněmu kostnickém předložila otázku: (33.) „zdali věří, že sv. Petr byl náměstkem Kristovým, opatřeným mocí svazovací a rozvazovací na celé zemi."[2]) A poněvadž

[1]) Denzinger 617. — [2]) ibid. 673.

všichni novější heretikové, kteří zavrhují viditelnou Církev, popírají také Božské založení primátu římského papeže, proto zavrhla Církev (Bullou: Exsurge Domine) 25. thesi Lutherovu, která zní: „Římský papež, nástupce Petrův, není náměstkem Kristovým nade všemi církvemi celého světa od samého Krista ve sv. Petru ustanoveným."[1]) Podobný blud hlásal febronianismus[2]) a synoda pistojská,[3]) které rovněž Církev zavrhla.

4. Že římský papež jest náměstkem Kristovým, prohlásila Církev také positivně a přímě za článek víry. Tak definoval sněm florentský (r. 1439) v dekretě pro Řeky, že římský papež má primát nad veškerým světem a že jest nástupcem sv. Petra, knížete apoštolského, a pravým náměstkem Kristovým a hlavou celé Církve a Otcem a Utěšitelem všech křesťanů.[4]) Podobně definoval sněm tridentský ve svém snesení víry[5]) a sněm vatikánský.[6]) O pravdě samé tohoto dogmatu nemůže býti nejmenší pochybnosti. Běží tedy jen o vysvětlení, v jakém smyslu římský papež jest náměstkem Kristovým.

5. Ačkoli Kristus zůstává neviditelnou hlavou Církve ano celého člověčenstva a proto také jest jediným původním zdrojem života nadpřirozeného a všech milostí k tomuto životu potřebných, přece těchto milostí neuděluje řádným a neprostředním způsobem sám, nýbrž používá k tomuto účelu lidí jako nástrojů. Každý biskup, každý kněz, ano každý pokřtěný laik může se nazývati náměstkem Kristovým, pokud svou činností nějak spolupůsobí k posvěcení svých spolubližních. Ale náměstkem Kristovým v plném smyslu slova, opatřeným plností moci Kristovy k udělení všech jeho nadpřirozených milostí jest jediné římský papež, v jehož ruce Kristus vložil všecku moc, kterou člověčenstvo vykoupil, a to za tím účelem, aby ovoce tohoto vykoupení všemu člověčenstvu na jeho místě přivlastňoval. Tu jest však na zřeteli míti, že římský papež není účasten neomezené moci Kristovy, která jen Kristu jest vlastní a proto v této své nekonečnosti žádnému tvoru nemůže býti udělena. Papež jako náměstek Kristův má a vykonává jen moc, kterou jej Kristus opatřil a Kristus jej opatřil jen mocí, které jest Církvi k pokračo-

[1]) Denzinger 765. — [2]) ibid. 1500. — [3]) ibid. 1503. — [4]) ibid. 694. — [5]) ibid. 1503. — [6]) ibid. 1826.

vání v díle vykupitelském a k jeho dokonání nezbytně potřebí. Mimo to této moci Kristus nepřenáší na papeže jako moci jemu naprosto vlastní v tom smyslu, jako by ji mohl papež vykonávati zcela libovolně, tak jak osobně za dobré uzná. I ve výkonech této moci jest papež vázán vůlí Kristovou. Aby této své moci nemohl na škodu a záhubu Církve zneužívati, o to se sám Kristus postaral tím, že jej ve výkonech této moci obdařil darem neomylnosti. Papež tedy nevykonává moci své, nýbrž vykonává moc Kristovu, a poněvadž ji vykonává jen jeho autoritou, jest i ve způsobu jejich výkonů vázán vůlí Kristovou. Pravíme-li tedy, že papež jest obdařen plností moci Kristovy, pak jest této plnosti jen v tomto omezení rozuměti. Z toho také plyne, že papež primaciální moci své nad veškerou Církví nabývá jen údělem a účastí (per participationem) ve vykupitelské moci Kristově, jak již sv. Lev Vel. praví, když klade Kristu do úst tato slova: „Já jsem základ, mimo nějž nemůže nikdo jiný základ položiti. Avšak i ty (praví Kristus k Petrovi) jsi skála, poněvadž mou moci nabyl's pevnosti, takže co mně náleží vlastní mocí, jest tobě se mnou společno jen účastí."[1]

6. Podle toho má Církev dvojí hlavu: jednu neviditelnou, Krista, druhou viditelnou, římského papeže. Kristus jest neviditelnou hlavou Církve podle obojí jejích stránky; neviditelné i viditelné. Podle neviditelné její části jest Kristus hlavou Církve, pokud svou nadpřirozenou milostí život jejích členů proniká, vniterně oživuje a je ve svůj boholidský život jeho živé údy zaštěpuje. Ale Kristus jest také neviditelnou hlavou Církve viditelné, pokud tato jest s ním také zevně jako jeho mystické tělo se svou hlavou spojena. A i římský papež jest rovněž viditelnou hlavou obojí Církve viditelné i neviditelné. Jest hlavou Církve viditelné, pokud tato jako viditelná společnost všech pravověřících křesťanů jedno učení vyznává, jedněch svátostí užívá a jeho za svou nejvyšší viditelnou hlavu uznává. Ale jest také viditelnou hlavou Církve neviditelné. Neboť Církev viditelná jest s Církví neviditelnou spojena, jako jest spojeno tělo se svou duší. A proto také kde jest živé tělo, musí býti také duše. Nelze proto mysliti úplné oddělení a odloučení Církve viditelné od

[1]) Cf. Sermo 4. c. 2. (M. S. L. 54, 149.)

Církve neviditelné, tak aby Církev viditelná měla jen hlavu viditelnou, římského papeže, a Církev neviditelná jen hlavu neviditelnou, Krista, neb aby Církev viditelná měla hlavu neviditelnou i viditelnou, Krista a jeho náměstka, římského papeže, Církev však neviditelná jen hlavu neviditelnou, Krista. Vždyť papež, když jako náměstek Kristův pokračuje mocí jeho v díle vykoupení člověčenstva, nezamýšlí toliko svým trojím úřadem: učitelským, kněžským a pastýřským vzdělávati a vytvářeti náboženskou společnost jen viditelnou, jež by byla s ním spojena toliko vyznáváním jedné víry, užíváním jedněch svátostí a poslušností k jeho nejvyšší primaciální moci, nýbrž pokládá tuto trojí zevnější pásku toliko za prostředek Kristem samým zřízený, jímž mají věřící býti vniterně posvěcováni a tímto posvěcením zaštěpováni v Církev neviditelnou. Ačkoliv jest Kristus prvotnou účinkující příčinou tohoto posvěcování, přece ho aspoň řádným způsobem nepůsobí neprostředně sám, nýbrž užívá k němu římského papeže jako nástrojné příčiny. Tak jest Kristus „caput primarium" Církve celé, neviditelné i viditelné, římský papež však „caput vicarium" a proto také jen „caput secundarium" rovněž obojí Církve, viditelné i neviditelné.

Než to platí jen s jistým omezením. Církev viditelná co do členů svých se nekryje úplně s Církví neviditelnou, k níž nenáleží toliko členové Církve viditelné, postavení ve stavu milosti posvěcující, nýbrž i všichni akatolíci, jako protestanté a schismatikové a nekřesťané, jako Židé, Turci ano i pohané, kteří z nezaviněné nevědomosti nejsou údy viditelné Církve katolické, ale nicméně mimořádným způsobem ospravedlnění došli. Tato část Církve neviditelné má jen jednu hlavu a to neviditelnou, Krista, nemá však za viditelnou hlavu římského papeže, jenž jako hlava viditelná Církve nemá na tyto členy neviditelné Církve žádného aspoň přímého vlivu. Tak jest Kristus neviditelnou hlavou obojí Církve bez výhrady,[1]) papež však jest viditelnou hlavou Církve viditelné rovněž bez výhrady, neviditelné však jen potud, pokud její členové jsou pokřtěni a vyznávají jednu víru, týchž svátostí užívají a jeho za nejvyšší církevní hlavu uznávají, neb jsou aspoň pokřtěni.

[1]) Cf. Theoph. Spáčil S. J. l. c. p. 15.

Ustanovil-li Kristus sv. Petra a po něm jeho nástupce, každého jednotlivého římského papeže, svým náměstkem v řízení Církve, pak jej musil opatřiti také potřebnou k tomu mocí. Z náměstného poměru sv. Petra ke Kristu plyne již také jeho primát nad celou Církví. Totéž platí také o každém jeho nástupci, římském papeži.

§ 2. O primátě sv. Petra.

1. Jak jsme se již na jiném místě zmínili, opatřil Božský Spasitel ss. apoštoly v jejich apoštolském úřadě dvojím druhem nadpřirozených darů a výsad: předně výsadami osobními, které měly za účel začáteční rozšíření Církve po tehdejším kulturním pohanském světě, jako byla osobní inspirace a neomylnost jednotlivých apoštolů, dar charismatů a dar poslání a jurisdikce jejich se vztahující k celé Církvi. Tyto dary byly jen mimořádné a osobní, majíce za účel jen prvé počátky Církve a proto nepřešly na jejich nástupce. Mimo to obdrželi od Krista Pána nadpřirozené dary a výsady, kterých měla Církev nejen ve svých počátcích, nýbrž po celou dobu svého trvání nutně potřebí. A tyto výsady musily z nich přejíti na jejich nástupce, biskupy. A co platí o všech apoštolech, platí zvláště o sv. Petru. Z Písma sv. jakož z celé Božské Tradice nad slunce jasněji lze dokázati, že Božský Spasitel ustanovil sv. Petra nejvyšším pastýřem Církve a že mu uložil povinnost, aby ve víře utvrzoval bratry své. A poněvadž tento úřad nedá se mysliti bez daru neomylnosti, musil Božský Spasitel sv. Petra opatřiti také tímto nadpřirozeným darem, a to nejen pro jeho osobu, nýbrž i pro jeho nástupce. Poněvadž jednotliví ss. apoštolové se sv. Petrem byli učiteli Božské nauky Kristovy zvláštním působením Ducha Sv. inspirovanými a proto při jejím hlásání a výkladu neomylnými, neměli,d okud žili, hlavy zvláštní mocí nad ostatní apoštoly opatřené tou měrou potřebí, jako jejich nástupcové, z nichž jednotliví neměli již v učitelském úřadě osobních mimořádných darů ss. apoštolů a mezi těmito dary jmenovitě daru neomylnosti. A proto Kristus neopatřil svrchovanou mocí nad celou Církví sv. Petra jen pro jeho osobu, nýbrž přenesl také na jeho nástupce.[1])

[1]) Cf. Dunin-Borkowski S. J. Die Kirche als Stiftung Jesu. S. 33 ff.; Camill Mazzella l. c. p. 650 sqq.

2. Na prvém místě jest tedy podati důkaz, že Kristus Pán ustanovil sv. Petra hlavou Církve a že mu jako hlavě svěřil nejvyšší úřad učitelský, kněžský a pastýřský, čili j. sl., že mu odevzdal primat (prvenství) nad celou Církví.

Na důkaz primatu sv. Petra uvádějí theologové hlavně čtyři výroky Božského Spasitele:

a) První, kterým Kristus změnil jméno jeho;

b) druhý, kterým mu slíbil svrchovanou moc nad Církví;

c) třetí, kterým mu tuto moc skutečně odevzdal, a

d) čtvrtý, kterým mu uložil, aby ve víře utvrzoval bratry své.

3. ad a) O změně jména Petrova vypravuje sv. Jan. Když sv. Jan Křtitel vydal Kristu veřejné svědectví, že jest „Beránek Boží, jenž snímá hříchy světa", tu dva jeho učedníci a mezi nimi Ondřej Krista následovali a zůstali toho dne u něho. Ondřej naleznuv bratra svého Šimona vypravoval mu, že nalezli Messiáše. Šimon patrně si přál poznati Krista a proto žádal bratra svého, aby ho k němu přivedl. A když se tak stalo, tu Božský poznav při prvém pohledu upřímnou a ráznou duši Šimonovu, pojal ihned úmysl, učiniti jej hlavou svého království, které přišel na tomto světě založit, a úmysl tento naznačil změnou jména jeho podle obyčeje východňanů, kteří mění jméno osob k vysokým úřadům a hodnostem povolaných. Tak změnil Farao jméno Josefovo a nazval ho: „Zefnatpaaneach" t. j. zachovatel či spasitel světa.[1]) Jak sv. Jan vypravuje, „Ježíš pohleděv na Petra, řekl: Ty jsi Šimon, syn Janův, ty budeš slouti Kefa" (t. j. Petr, Skála).[2]) Proč Kristus změnil jméno Šimona, syna Janova, právě v jméno Petr, sám vysvětlil, když k němu u Cesareje Filippovy pravil: „Ty jsi Petr, t. j. Skála, a na té Skále vzdělám Církev svou." Kristus nazval jej Petrem čili Petrou (Skalou), poněvadž jej chtěl v Církvi své učiniti tím, čím jest v každé budově její základ, jak vypravuje sv. Matouš ve svém evangeliu 16, 18.[3])

4. ad b) Kristus Pán vyšed jednoho dne s apoštoly z okolí jezera tiberiadského přišel do krajiny Cesareje Filippovy severně odtud na patě hory Antilibanu ležící a tu chtěje od nich slyšeti,

[1]) Gen. 41, 45.
[2]) Jan 1, 42.
[3]) Cf. Hettinger. l. c. S. 145 ff.

jak smýšlejí o nejdůležitější pravdě království Božího, které přišel založit na zemi, o jeho vlastní osobě, otázal se jich: „Kým praví lidé býti Syna člověka?“ V této otázce se nazývá Kristus Synem člověka, jak již prorok Daniel jej jako Messiáše nazval.[1]) A na tuto otázku odpověděli ss. apoštolové, že mezi lidem jsou o něm různá mínění. Někteří že jej mají buď za Jana Křtitele, neb Eliáše neb Jeremiáše, nebo vůbec za jednoho z proroků. Na to předložil Kristus druhou otázku apoštolům řka: „Vy pak kým mě býti pravíte?“ A tu pravil Šimon Božskému Spasiteli: „Ty jsi Kristus, Syn Boha živého“, t. j. lid tě pokládá za pouhého předchůdce příštího Messiáše, já však vyznávám, že jsi Messiáš sám, Syn Boha živého, ve Starém zákoně předobrazený a předpověděný Bůh a člověk v jedné osobě, a nikoliv jen pouhý člověk a předchůdce Messiášův. A Božský Spasitel za toto vyznání svého, Božství blahoslavil sv. Petra řka: „Blahoslavený jsi, Šimone, synu Jonášův, neboť tělo a krev nezjevilo tohotobě, nýbrž Otecmůj, jenž jestvnebesích.“ Podle slov Spasitelových nepoznal ho sv. Petr ani smysly ani přirozeným rozumem, nýbrž způsobem nadpřirozeným zvláštní milostí Boha Otce, jenž jeho rozum nadpřirozeným světlem osvítil a vůli jeho neprostředním vlivem uzpůsobil a naklonil k víře v toto tajemství. A poněvadž sv. Petr nedbaje lichého mínění lidu israelského, který v Kristu viděl pouhého předchůdce Messiášova a nikoliv Messiáše samého, tak rozhodně a slavně prohlásil víru svou v Božství jeho, proto Kristus ho chtěl za toto vyznání nejen pochváliti, nýbrž také odměniti. Že jsi ty pravil mně, že jsem „Kristus, Syn Boha živého“, pravím já za odměnu tobě: „ty jsi Petr, t. j. Skála, a natéSkálevzdělám Církev svou.“[2])

V této větě každé jednotlivé slovo má svůj hluboký význam, a co praví sv. Jeroným o celém Písmě sv.: „Singuli sermones in divinis Scripturis ... pleni sunt sensibus“ („Jednotlivé řeči v Písmě sv. ... jsou plné hlubokého smyslu,“[3]) platí po výtce o těchto slovech Kristových, jimiž zcela jasně vytkl poměr sv.

[1]) Daniel 7, 13.
[2]) Mat. 16, 18.
[3]) In Ephes. 3, 7.

Petra k Církvi, jako poměr základu budovy k budově samé na něm založené a postavené.[1])

5. a) Kristus nazývá Šimona, syna Janova, Petrem, t. j. „Skalou“. Kristus pronesl tuto větu aramejsky, jak obyčejně mluvil. V aramejštině sluje naše „skála“ כֵּיפָא, kéfa, hebr. כֵּף, kéf. Řečtina má pro „skálu“ dvojí slovo: πέτρος — Petros (mužského rodu) a πέτρα — Petra (ženského rodu), a proto řecký překladatel slov Kristových užívá v těchto dvou souřadných větách: „Ty jsi Petr a na té petře vzdělám Církev svou“ střídavě jednou „πέτρος“ a podruhé „πέτρα“, kdežto Kristus užil v obou těchto větách: „Ty jsi kéfa a na té kéfě vzdělám Církev svou“ jen slova „Kéfa“. Jako v prvé souřadné větě: „Ty jsi kéfa“, nazývá Kristus Šimona, syna Jonášova, „Kéfou“, tak jej nazývá Kéfou i v druhé větě: „na té kéfě vzdělám Církev svou“. V řeckém textu sluje syn Jonášův v prvé větě: „πέτρος“, ve větě druhé však „πέτρα“, poněvadž v prvé se rozumí Kéfou osoba Petrova vůbec beze všeho zřetele k jeho poměru k Církvi a proto užito slova „πέτρος“ v mužském rodu, kdežto v druhé větě znamená Kéfa ovšem také osobu Petrovu, ale jako pevný a nezvratný základ, na němž míní Kristus Církev svou zbudovati. A k vyjádření sv. Petra jako základu Církve lépe se hodí slovo „πέτρα“ v ženském rodu, poněvadž na osobě sv. Petra ve vlastním smyslu slova nevzdělal Kristus Církve své, nýbrž na jeho nejvyšším trojím úřadě, opatřeným výsadou neomylnosti. Nicméně rozuměti jest, jak „Petrem“, tak i „petrou“ v obou větách Šimona, syna Jonášova, což s naprostou nutností plyne z ukazovacího zájmena předloženého slovu „petra“. Řecký text má: καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ, Vulgata překládá slovně: „et supra hanc petram“, rovněž náš český překlad má: „a na té skále (Sušil překládá správněji: „a na této skále vzdělám Církev svou“. Kdyby slova v druhé větě: „a na této skále vzdělám Církev svou“ se nevztahovala k predikátu věty předešlé: „Ty jsi Petr“, pak by ukazovací zájméno „ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ“ nemělo vůbec v tomto souvětí předmětu, ke kterému by poukazovalo a se vztahovalo. A podle textu řeckého překládá i Vulgata slova Kristova: „Tu es Petrus et super hanc Petram aedificabo Ecclesiam meam“.

[1]) Cf. Hurter S. J. l. c. p. 388 sqq.

6. Výklad některých protestantských theologů, jako by Kristus při slovech: „a na této skále vzdělám Církev svou", ukázal rukou na sebe a řekl: „na sobě samém jako na skále vzdělám Církev svou", jest příliš směšný, než abychom se jím dlouho zabývali. Předně odporuje logické souvislosti slov Kristových, z nichž patrno, že Kristus chtěl sv. Petra za vyznání svého Božství odměniti. Jakou by však výrok Kristův obsahoval pro něho odměnu, kdyby byl Kristus podle zmíněných protestantských theologů k sv. Petru pravil: „Ty jsi „Petr", t. j. „Skála", ale ne na Tobě, nýbrž sám na sobě jako na skále vzdělám Církev svou." Smysl tento jest zcela bezdůvodně a libovolně do slov Kristových vložen. Neboť ani jedním slovíčkem posvátný text nenaznačuje, že by byl Kristus při slovech: „na této skále" rukou poukázal na sebe jako na skálu, na níž vzdělá Církev svou. Slova Krista Pána jsou tak jasná, že není možno jiný smysl jim podložiti, než ten, ve kterém jim každý nepředpojatý čtenář musí rozuměti a ve kterém je také Církev sv. od svého původu po všecky věky až na naši dobu vždy jednomyslně vykládala.

7. Někteří mezi protestanty vysvětlují skálu, na níž Kristus vzdělal Církev svou, o víře Petrově. Jest sice pravda, že i někteří Otcové pravili, že Pán na víře Petrově Církev založil. Než tento jejich výklad podstatně se liší od výkladu protestantského. Ss. Otcové nepokládali Církev, jak se ostatně samo sebou rozumí, za společnost abstraktní, nýbrž za společnost z živých bytostí, z lidí složenou a proto nerozuměli také víře Petrově, na které Kristus svou Církev založil jako ctnosti od sv. Petra odloučené a jen jaksi in abstracto existující, a proto není ani víra Petrova v Božství Kristovo ani veřejné vyznání této víry in abstracto základem Církve, nýbrž Petr sám, jenž Božství Kristovo živou vírou Bohem samým mu vštípenou před ostatními apoštoly vyznal. Sv. Petr se jich netázal, zdali také oni v Božství Kristovo věří, nýbrž jakmile Kristus jim předložil otázku: „Vy pak kým mě býti pravíte?", ihned veřejně vyznal: „Ty jsi Kristus, Syn Boha živého." Sv. Petr neučinil toho vyznání jménem ostatních apoštolů, nýbrž předně a hlavně jménem svým. A proto také Kristus ve své odpovědi obrací se jen k sv. Petru a slibuje mu, že na něm vzdělá Církev svou. O ostatních apoštolech se tu Kristus nezmiňuje a z jeho odpovědi nikterak nevysvítá, zdali již tenkráte v Božství jeho věřili. A proto nelze také připustiti

domněnku církve rozkolné, která popírajíc Božský původ primátu římského papeže namnoze tvrdí, že Kristus založil Církev na všech apoštolech jako jednotném kollegiu a následovně že všichni biskupové jako jejich nástupcové jsou Kristem Pánem pověřeni úkolem, aby jako nejvyšší autorita řídili společně Církev jeho.

Že v uvedeném výroku slovo: skála znamená pevný, nerozborný základ, na kterém Kristus svou Církev chtěl zbudovati, patrno z parallelních míst Písma sv. jak Starého, tak i Nového zákona, na kterých skalou se rozumí buď neobložná důvěra člověka v Boha nebo moudrost, na níž má býti jeho život zbudován, aby za žádných okolností života neklesal na mysli, nýbrž pevně v Boha doufal, jsa přesvědčen, že mu v sebe větších strastech a bídách své pomoci neodepře. Tak praví Žalmista Páně: „I vyslyšel prosby mé a vyvedl mě ze studnice bídy a z bahnivého bláta. A postavil na skále nohy mé."[1]) A sám Kristus praví ve své řeči horské: „Každý, kdo slyší tato slova má a koná je, bude přizpůsobněn muži moudrému, který postavil dům svůj na skálu. I spadl příval a přišly řeky a zaváli větrové a obořili se na ten dům, a nepadl, neboť byl založen na skále."[2])

Podle Písma sv. jest tedy „skála" obrazem nezdolné síly a neochvějné stálosti. A v tomto smyslu užívá také Božský Spasitel slova toho, když nazývá sv. Petra skalou, na níž vzdělá Církev svou.

b) Dále praví Božský Spasitel, že na sv. Petru vzdělá „Církev svou".

8. Za života Krista Pána neexistovala ještě žádná místní církev, která by byla jako zvláštní společnost pod vlastním představeným zřízena. Takové Církve zakládali ss. apoštolové teprv po seslání Ducha Sv., když se rozešli po celém světě hlásat evangelium. A proto Božský Spasitel nemohl slovy: „Církev svou" rozuměti ani Církev v Jerusalemě, ani v Efesu, ani v Korintě atd., nýbrž rozuměl jimi Církev vůbec, kterou místo židovské synagogy přišel založit jako duchovní království určené, aby v sebe přijalo národy všech míst a všech věků a jim na jejich věčnou a časnou spásu ovoce vykoupení přivlastňovalo až

[1]) Žalm 39, 3.
[2]) Mat. 7, 24.

do skonání světa. Poněvadž Církev svou založil na lidech a z lidí, tedy jako společnost viditelnou, musil místo sebe v ní ustanoviti svého viditelného náměstka, který by ji jeho jménem a mocí jako její nejvyšší učitel, kněz a pastýř až do skonání světa řídil.

Také není bez významu slovo: „Církev svou". Nazývá-li Kristus Pán Církev, kterou chce na Petru jako na skále vzdělati, Církví svou, pak dává tímto slovem na jevo, že Církev vždy sobě podrží jako majetek svůj a že tohoto majetku nikdy se nevzdá. Tím nejen praví, že se o Církev bude vždy starati, nýbrž naznačuje také poměr svůj k Církvi, kterýžto poměr na jiných místech jasněji určuje, když ji nazývá domem neb chrámem Božím, aneb když ústy sv. Pavla praví o ní, že jest duchovním tělem aneb nevěstou jeho. Je-li tedy Církev majetkem Kristovým, pak není majetkem ani sv. Petra, ani jeho nástupců, římských papežů. Z toho nutně plyne, že na Církev nesmíme pohlížeti jako na předmět přirozený a lidský, nýbrž že v ní musíme viděti a ctíti předmět svatý a Božský a tak s ní smýšleti a k ní se chovati. A poněvadž Kristus, jak jsme již svrchu slyšeli, se s Církví v jistém smyslu ztotožňuje, proto můžeme také vším právem tvrditi, že naše úcta a láska k Církvi jest měřítkem naší úcty a lásky ke Kristu, což již ss. Otcové vyjadřovali větou: „sentire cum Ecclesia est sentire cum Christo."

c) V další odpovědi praví Božský Spasitel o Církvi, kterou vzdělá na Petrovi jako na skále, že „jí brány pekelné nepřemohou".

8. Pevnost každé budovy, jak známo, závisí především na pevnosti základu, na němž jest postavena. Kdyby bylo k její stavbě sebe lepšího a pevnějšího staviva použito, a kdyby stavba sama byla sebe solidněji provedena, pakli základ jest slabý a vratký, jenž nesnese tíže budovy, jest budova v každé chvíli v nebezpečí, že se sesuje. A poněvadž budova Církve sv., kterou chtěl Kristus na zemi postaviti, měla se rozšířiti po veškerém světě a v sebe pojati národy všech míst a časů, potřebovala věru základu, který nésti měl tíži budovy po celém světě rozšířené a temenem svým až do nebeských výšin povznesené. Proto se musil Kristus postarati o přiměřený základ, jenž by celou budovu pevně držel a jí proti všem vnitřním i vnějším nepřátelským vlivům a útokům chránil. A tento základ položil

v Petrovi a v jeho nástupcích, římských papežích. Poněvadž však jak Petr, tak i jeho nástupcové jsou přirozeně jen křehcí a mylní lidé a proto naprosto k tomuto úkolu nestačí, musil Kristus přirozené síly jejich rozumu a vůle nadpřirozeně tak sesíliti, osvítiti a povznésti, aby Církev stále po veškerém světě rozšiřovali a jí ode všeho nebezpečenství úpadku a záhuby chránili.

Kristus praví o své Církvi, kterou na sv. Petru vzdělá, že jí brány pekelné nepřemohou. Branami pekelnými rozumí Spasitel všechen nepřátelský vztek zuřící proti Církvi. A tento vztek vyjadřuje slovem: branami, aby tím naznačil moc a sílu jeho. Neboť ve starověku byla města silnými zdmi opevněna, což platilo hlavně o branách. Dostal-li nepřítel do své moci brány, musilo se mu vzdáti celé město. Proto opevnění a střežení bran věnována obzvláštní píle a pozornost. Pevnost města závisela na pevnosti bran. Z této příčiny užíváno konkretního slova brána na označení abstraktního pojmu moci a síly. A proto ve výroku Spasitelově znamená slovo: „brány" tolik co moc. A moc tuto nazývá „pekelnou", aby vyjádřil její zuřivost, s jakou pekelní duchové budou proti Církvi vždy bojovati. A tohoto boje nepovedou tito zlí duchové proti Církvi toliko osobně, nýbrž hlavně skrze své lidské spojence, k nimž jest počítati všechny přívržence církve antikristovy: svobodné zednáře spojené s židovstvem, pak vlády stojící v žoldu zednářstva, židovský a protikřesťanský tisk, jenž na celém světě působí a utváří veřejné mínění,[1]) štve své čtenářstvo soustavně proti Církvi katolické. Dále jsi branami pekelnými rozuměti moderní pavědu stojící pod vlivem evolucionismu, naturalismu, racionalismu a liberalismu, pak všecky protikřesťanské sociální a politické strany, jako komunisty, bolševiky, socialisty, kteří popírajíce existenci nadsvětového vševědoucího a všemohoucího Boha a nesmrtelnost duše hledí život lidský tak zařídit, aby člověk místo blaženosti nebeské požíval v nejvyšší míře blaženosti pozemské. Ke spojencům „bran pekelných" náleží obzvláště v nynější době také odpadlí kněží, kteří církvi antikristově pomáhají ubíjeti Církev sv., kterou nectně zradili, ačkoliv jí při ordinaci v osobě světitelově při-

[1]) Cf. Henry Ford. Mezinárodní žid. Díl I. St. 73. přel. z angl. Bovary v Praze 1924.

sahali „reverentiam et oboedientiam“ (úctu a poslušnost). Jak vidět, jest nepřátel Církve celá řada a to tak mocných a vlivných, že by ji již dávno zdolali a zničili, kdyby jí nebyl její Božský zakladatel svým všemohoucím slovem existenci trvající až do skonání zaručil. Ale poněvadž toto trvání závisí hlavně na nerozborném trvání jejího základu, který jí Kristus dal ve sv. Petru a jeho nástupcích, proto slova Kristova: „a brány pekelné jí nepřemohou“, platí popředně o sv. Petru a jeho nástupcích. Neboť kdyby brány pekelné tento základ přemohly a zdolaly, přemohly a zdolaly by Církev samu. A proto nadpřirozenou pomoc, kterou Kristus proti branám pekelným poskytuje Církvi sv., poskytuje ještě ve větší míře sv. Petru a jeho nástupcům. — O stálé trvání Církve a jejího základu nesmíme se báti. To jest samým Kristem, Bohočlověkem, zajištěno a zaručeno. Každá pochybnost a bázeň v této příčině byla by důkazem, že nevěříme slovu Božímu, čili co totéž jest, že jsme ztratili víru. Ačkoliv Kristus slovy: „a brány pekelné jí nepřemohou“ zajistil nepřemožitelnost jak Církvi vůbec, tak zvláště jejímu základu, neučinil tohoto slibu církvím částečným, které proto mohou od Církve Kristovy odpadnouti, jak často také odpadly.

9. V další odpovědi Kristus Pán se vrací od Církve zase k Petrovi a vysvětluje mu, jakou moc mu jako základu či hlavě Církve propůjčí řka: „A tobě dám klíče království nebeského.“ Smysl slov těchto jest na snadě. U všech národů jsou klíče odznakem vlády a moci, a odevzdání klíčů pokládáno a pokládá se dosud za odevzdání moci a vlády nad kterýmkoli domem, palácem, hradem a městem. Ve Zjevení svém praví sv. Jan, že Kristus má klíče smrti a života, t. j. že jest vladařem a pánem nad smrtí a životem.[1]) Obzvláště u národů východních bývá úzce spojena moc a vláda s jejími oznaky, takže kdo má tyto oznaky, také drží moc, a kdo je ztratí, ztratí i moc. Slíbil-li Kristus dáti sv. Petru klíče království nebeského, to jest Církve své, kterou na něm chtěl založiti, nemůže býti pochybnosti, že mu chtěl dáti také nejvyšší moc a vládu nad ní. Božský Spasitel jest sice jako zakladatel a ředitel Církve přirozeným a svéprávným klíčníkem domu Davidova[2]) a proto také svrchovaným majetníkem moci a vlády v Církvi, předobrazené

[1]) 1, 18.
[2]) Zjev. 3, 7.

domem Davidovým, nad kterou jako potomek Davidův měl vládnouti, jak sám o sobě praví: „dána jest mi veškerá moc na nebi i na zemi.“[1]) Slovy uvedenými slibuje sv. Petru, že tuto svou moc, které si jako člověk vykoupením člověčenstva zasloužil, na něho přenese, až svou vidomou přítomnost na zemi dokoná. Proto praví v čase budoucím: dám. Klíči království nebeského slibuje Kristus sv. Petru moc zavírati a otvírati království nebeské, t. j. do něho přijímati a z něho vylučovati, takže když je zavře, nikdo nemůže ho otevříti a když otevře, nikdo nemůže zavříti.[2])

Význam moci klíčů, které Božský Spasitel chce sv. Petru v Církvi odevzdati, ještě zevrubněji vysvětluje a určuje slovy následujícími: „Cokoli svážeš na zemi, bude svázáno i na nebi, a cokoli rozvážeš na zemi, bude rozvázáno i na nebi.“[3])

Moc svazovati a rozvazovati podle všeobecného výkladu ss. Otců a theologů znamená moc zákonodárnou a soudcovskou, takže slova: svazovati a rozvazovati vyjadřují touž myšlenku; jako slova: zavírati a otvírati. Významný však jest dodatek, který Kristus k moci svazovací a rozvazovací připojil, že co sváže na zemi, „bude svázáno i na nebi, a co rozváže na zemi, „bude rozvázáno i na nebi.“ Těmito slovy uděluje Božský Spasitel svazům a rozvazům sv. Petra a jeho nástupců nebeskou čili Božskou sankci. Pakli však Bůh sám tyto svazy a rozvazy schvaluje nebo neschvaluje, musí býti v sobě správny, pravdivy a spravedlivy, jinak by schvaloval, co by měl zamítnouti a zavrhoval a zamítal, co by měl schváliti. Aby však sv. Petr svazoval a rozvazoval jen to, co Bůh sám může svazovati a rozvazovati, musí se všeho vystříhati, proč by Bůh jeho svazům a rozvazům musil svého schválení odepříti. A za tím účelem musil se svrchovanou mocí, kterou mu nad celou Církví uděliti, spojiti dar neomylnosti. A totéž platí také o jeho nástupcích, římských papežích.[4])

10. Slovy: „Cokoli svážeš na zemi atd.“ slíbil Kristus sv. Petru uděliti hlavně nejvyšší moc pastýřskou a vladařskou nad celou Církví, kterou by mohl nové členy

[1]) Mat. 28, 18.
[2]) Cf. Sušil, Výklad k sv. Mat. str. 211.
[3]) Mat. 16, 19.
[4]) Cf. Hurter, l. c. 345 sqq.

do Církve přijímati a členy nehodné z ní vylučovati, nové zákony vydávati, po případě rušiti a novými nahrazovati, věřícím buď přikazovati neb zakazovati, co jejich duchovnímu blahu jest ku prospěchu, po případě na škodu a záhubu.

Ale moc svazovati a rozvazovati se vztahuje také k úřadu učitelskému a kněžskému. Neb Kristus ustanovil sv. Petra nejvyšším soudcem ve věcech víry a mravů, jakož i v otázkách bohoslužebných. A poněvadž se tato moc týká také vnitřního života věřících, obsahuje v sobě rovněž moc, hříchy odpouštěti a zadržovati.

11. Někteří interpreti míní, že moc svazovati a rozvazovati, kterou Kristus sv. Petru přislíbil, znamená toliko přislíbení moci hříchy zadržovati a odpouštěti. Toto sužení a omezení moci svazovací a rozvazovací na pouhé odpouštění a zadržování hříchů nelze však připustiti. Kdežto po svém vzkříšení výslovně k apoštolům pravil: „Kterým odpustíte hříchy, odpouštějí se jim atd.“[1]) praví k sv. Petru všeobecně: „Cokoli svážeš na zemi, bude svázáno i na nebi.“ A proto kdo vysvětluje slova Spasitelova o slibu Petru daném toliko moci hříchy odpouštěti nebo zadržovati, činí jim násilí. Slova ta zněji zcela všeobecně, a proto jimi Kristus slibuje Petrovi uděliti moc, jeho autoritou zařizovati vše, co ke spáse věřících jest potřebí. Slova: „ligare et solvere“, řecké: δέω α λύω, podobně jako hebrejské אָסַר (asar) a שָׁרָה (šarah) nikdy neznamenají v Písmě sv. zadržovati a odpouštěti hříchy, nýbrž mají všeobecný význam: něco dovolovati a zakazovati.[2])

Kristus udělil sice také ostatním apoštolům moc svazovati a rozvazovati, ale jen potud byli ve spojení se sv. Petrem jako se svou hlavou, a to učinil teprve tenkrát, když již Petru samému bez ohledu na ostatní apoštoly slíbenou svrchovanou moc nad celou Církví po svém vzkříšení také udělil.[3])

ad c) O této světodějné události, o ustanovení sv. Petra hlavou Církve, vypravuje zevrubně sv. Jan ve svém evangeliu.[4]) Kristus Pán zjevil se po svém vzkříšení jednoho rána Šimonu Petrovi, Tomášovi, Natanaelovi, synům Zebedeovým, Janovi a

[1]) Jan 20, 23.
[2]) V. W. Gesenius, Hebr. u. chald. Handwörterbuch pod těmito slovy. Cf. Camill. Mazzella, l. c. p. 654 sqq.
[3]) Cf. Hurter S. J. l. c. p. 338 sqq.
[4]) 21, 1 atd.

Jakubovi a ještě dvěma učedníkům na břehu jezera tiberiadského. Oni ho však nepoznali. Když na jeho otázku, mají-li co k jídlu, dali zápornou odpověď, přikázal jim, aby rozestřeli síť na pravé straně lodi, která stála na jezeru nedaleko břehu. Ačkoliv celou předešlou noc marně pracovali, přece uposlechli rozkazu jeho a sotva tak učinili, již nemohli utáhnouti sítě plné velikých ryb. Z tohoto zázračného rybolovu poznal ihned sv. Jan a skrze něho také sv. Petr, že neznámý muž stojící na břehu není nikdo jiný, než sám z mrtvých vstalý Spasitel. Proto sv. Petr uslyšev od sv. Jana, že jest to Pán, opásal si roucho svrchní a pustil se do moře, aby co nejdříve stanul vedle milovaného Mistra svého. Když však ostatní apoštolové s lodí obtíženou bohatým výsledkem rybolovu přistáli ke břehu, nabyli všichni přesvědčení, že před nimi stojí sám Božský Spasitel. Nebo v prvém okamžiku, když ho na břehu spatřili, viděli, že nemá nic k jídlu, a že nyní na žhavém uhlí peče rybu a má také u sebe chléb. A proto také nikdo z nich neodvážil se ho otázati, kdo jest. Když vytáhli na břeh síť s rybami, přikázal jim, aby také z ryb ulovených vložili některé na žhavé uhlí. „Když posnídali, řekl Ježíš Šimonu Petrovi: Šimone Janův, miluješ-li mě více, než tito? Dí jemu: Ovšem, Pane, ty víš, že tě miluji. Řekl jemu: Pasiž beránky mé. Řekl mu po druhé: Šimone Janův, miluješ-li mě? Dí jemu: Ovšem, Pane, ty víš, že tě miluji. Řekl jemu: Pasiž beránky mé. Řekl mu po třetí: Šimone Janův, miluješ-li mě? Petr se zarmoutil, protože mu řekl po třetí: miluješ-li mě. I řekl jemu: Pane, ty víš všecko, ty víš, že tě miluji. Řekl mu Ježíš: Pasiž ovce mé.“

12. Tento dialog mezi Kristem a sv. Petrem obsahuje založení primátu v Církvi s takovou jasností a určitostí, že jen heretická předpojatost a umíněnost může jeho důkaznou sílu popírati.

Božský Spasitel třikrát se táže sv. Petra, zdali ho miluje, a na jeho trojí ujištění, že ho miluje, třikráte jej ustanovuje za pastýře Církve své. Ponejprv a podruhé mu přikazuje pásti jeho beránky, po třetí jeho ovce. Neboť pascere, βοσκειν, ποιμαίνειν znamená podle obecné mluvy Písma sv. Starého

i Nového zákona nejvyšší moc jurisdikční.[1]) Časoslovo toto vzal Božský Spasitel z poměru, v jakém stojí v Orientě pastýř ke stádu svému. Pastýř nehoní ho před sebou, jako u nás pastýř činí, nýbrž předchází a vede je, a ono jej následuje. Pastýř jest opatřen holí, jednak aby chránil a hájil stádo před divokou zvěří, jednak aby ovce neposlušné, které se od stáda vzdalují a tak se vydávají v nebezpečí zahynutí, ke stádu zase připojil. Kristus sám se přirovnává k dobrému pastýři, který za své ovce život obětuje. Jako pastýř vodí stádo na dobrou pastvu a tak se o jeho výživu stará a před nebezpečím ho chrání, podobně má sv. Petr o duchovní potravu věřícího lidu se starati, jej chrániti všech nebezpečných vlivů, které jeho duchovní život ohrožují, a nepošlušné a vzdorné členy podle zásluhy trestati. A poněvadž Kristus pravil k sv. Petru, aby pásl jak beránky, tak i ovce stáda jeho, odevzdal mu vrchní pastýřskou moc nad celým stádem. Neboť podle výkladů ss. Otců rozumí Božský Spasitel beránky jednoduché věřící, ovcemi pak biskupy, kteří mají moc, křtem sv. takřka plodití věřící a svěcením na kněžství ustanovovati představené Církve, biskupy a kněze. Jako Kristus u sv. Matouše[2]) slíbil jedinému sv. Petru, že na něm jako na skalopevném základě vzdělá Církev svou, tak po svém vzkříšení na břehu jezera tiberiadského jedinému Petrovi na troje jeho vyznání, že ho miluje, pravil: „Pasiž beránky mé, pasiž beránky mé, pasiž ovce mé.“ Podle toho ustanovil Božský Spasitel sv. Petra jako svého náměstka, aby jeho jménem celou Církev, nejen jednoduché věřící, nýbrž i biskupy svrchovanou mocí řídil.[3]) Jak nemohl sv. Petr, tak nemůže ani jeho nástupce, římský papež, ve správě a vládě nad Církví počínati sobě libovolně a autokraticky, nýbrž musí tuto vládu jeviti v mezích samým Kristem určených. Sv. Petr a jeho nástupcové nejsou tedy naprostí páni a panovníci Církve sv., nýbrž jsou jen náměstkové Kristovi v jeho trojím úřadě: učitelském, kněžském a pastýřském. Nicméně v mezích tohoto trojího úřadu sv. Petr a jeho nástupcové římští papežové, jak praví theologové, „regunt cum imperio“, t. j. mají nejvyšší moc jurisdikční jevící se mocí zákonodárnou, soudcovskou a kárnou.

[1]) Cf. Žalm. 57, 15; II. Král. 5, 2; Jerem. 23, 1, 2. 4; Ezech. 34 per tot.; Jan 10, 11; Apok, 12, 5; 19, 15. Již u Homera sluje panovníci: ποίμενες λαῶν (pastýři národů).

[2]) Mat. 16, 18. — [3]) Cf. Hurter l. c. p. 351 sqq.

13. Sv. Petr obdržel nejvyšší jurisdikční moc také nad apoštoly. Tato pravda plyne zcela jasně z obou míst Písma sv. (u sv. Mat. 16, 18 a u sv. Jana 21, 1 sqq.), ze kterých jsme ukázali, že Kristus celou Církev svou vzdělal na sv. Petru a že také dal jemu „regimen cum imperio“ nad celým movincem svým. A poněvadž také ss. apoštolové a to „per eminentiam“ náleželi k Církvi na Petru vzdělané a k ovčinci jeho vládě svěřenému, obdržel sv. Petr také nad nimi nejvyšší moc jurisdikční.

Svatí apoštolové uznávali také tuto moc Petrovu. To dokazují všechny katalogy Písma sv., ve kterých evangelisté jména apoštolů uvádějí. Ano sv. Matouš jej výslovně nazývá „prvním mezi apoštoly“: „První Šimon, jenž slove Petr atd.“,[1]) ačkoliv nebyl k apoštolátu Kristem první povolán, ani nebyl mezi apoštoly nejstarší, což by byli zajisté evangelisté mlčením nepominuli. Také neznamená u sv. Matouše slovo: „první“ řadové číslice, poněvadž nenásleduje při jménech ostatních apoštolů: druhý, třetí atd. A proto ho sv. Matouš nemohl z jiného důvodu nazývati prvním, než že Šimon, syn Janův, jest Petrem či Skalou, na které Kristus vzdělal církev svou.

Také sv. Marek,[2]) sv. Lukáš[3]) a Skutky apoštolské[4]) uvádějí sv. Petra mezi ostatními apoštoly na prvém místě.

Mimo to Písmo sv. obsahuje výroky, které přímě představují sv. Petra jako hlavu apoštolského kollegia. Tak praví sv. Marek: „Išel za ním (Kristem) Petr a ti, kteří byli s ním.“[5]) A podobně Lukáš[6]) a Skutky apoštolské[7]). Také sv. Pavel apoštol ve stupnici, v níž sebe klade na poslední místo, uvádí sv. Petra nad Apollem hned pod Kristem. Neboť ve svém I. listu ko Korintským odsuzuje roztržky vzniklé mezi tamními křesťany, kteří podle svých křestitelů v různé strany se rozcházeli a píše: „Míním pak to, že každý z vás říká: Já jsem Pavlův, já jsem Apollův, já jsem Petrův. Já však jsem Kristův.“ Zdaliž rozdělen jest Kristus?[8])

[1]) Mat. 10, 2.
[2]) 3, 16.
[3]) 6, 14.
[4]) 1, 13.
[5]) 1, 36.
[6]) 8, 45.
[7]) 1, 14; 2, 37; 5, 29.
[8]) 1, 12.

Sám Božský Spasitel sv. Petra při každé příležitosti před ostatními apoštoly vyznamenával. V domě Petrově v Kafarnau bydlil, kdykoli do tohoto města zavítal.[1]) Z jeho lodičky lid učil. Jemu po zázračném rybolovu zvlášť pravil, by se nebál, že od tohoto času bude lidi loviti.[2]) Za něho jako i za sebe zaplatil stater, který sv. Petr zázračným způsobem nalezl v ústech ryby na rozkaz jeho ulovené.[3]) Po svém vzkříšení poslal ženy, kterým se u hrobu zjevil, nejen k učedníkům, nýbrž také zvlášť k Petrovi, jemuž samému se také zjevil.[4])

15. Sv. Petr také, kdykoliv byl pohromadě s ostatními apoštoly, vždy shromáždění předsedal a jejich jménem mluvil, jako při volbě sv. Matěje,[5]) ve slavnost letnic,[6]) před náčelníky a staršími lidu, k nimž měl čtvrtou svou řeč,[7]) první mezi apoštoly dal pohany pokřtíti a přijal je do Církve,[8]) a na sněmě jerusalemském prohlásil pro křesťany nezávaznost starozákonných předpisů obřadných jediné jim uloživ, aby se zdržovali od věcí obětovaných modlám, od smilstva, od udávenin a krve.[9]) Pro primát Petrův není také bez velikého významu okolnost, že visitoval a ve víře utvrzoval věřící jednotlivých církví v Malé Asii, v Liddě a v Joppe.[10])

14. ad d) Na důkaz primátu Petrova lze také uvésti slova, kterými Božský Spasitel po poslední večeři oslovil sv. Petra, řka k němu: „Šimone, Šimone, hle satan vyžádal si vás, aby vás třídil jako pšenici, ale já jsem prosil za tebe, aby nepřestala víra tvá, a ty někdy obratě potvrzuj bratry své.“[11]) Božský Spasitel předpovídá tu apoštolům a jejich nástupcům, že ďábel ovšem jen s dopuštěním Božím bude na víru apoštolů a jejich nástupců útočiti, aby ji buď úplně podvrátil aneb aspoň seslabil. Aby jeho úsilí se nepotkalo s účinem tímto, prosil Božský Spasitel zvlášť za víru Petrovu. A poněvadž prosba Božského Spasitele nemůže zůstati bez žádoucího účinu, nemůže ani sv. Petr ani jeho nástupce,

[1]) Mat. 8, 14; Mar. 1, 30; Luk. 4, 38.
[2]) Luk. 5, 10.
[3]) Mat. 17, 26.
[4]) Luk. 24, 34.
[5]) Skut. 1.
[6]) Skut. 2.
[7]) Skut. 4.
[8]) Skut. 10.
[9]) Skut. 15, 25.
[10]) Skut. 9, 32. sqq.
[11]) Luk. 22, 31 sl.

římský papež, víru ztratiti ani se v ní zviklati a ochabnouti. Aby však ani víra nástupců ss. apoštolů neochabovala, má sv. Petr a jeho nástupce je ve víře utvrzovati, a právě za tím účelem modlil se Spasitel za utvrzení víry Petrovy.

Jisté obtíže působí v tomto výroku Spasitelově slovo „obrátě“ (conversus, ἐπιστρέψας). Proto také theologové je různě vysvětlují. Někteří míní, že sv. Petr měl své bratry ve víře potvrzovat teprv po svém úplném obrácení čili po vykonaném pokání za troje zapření Božského Spasitele: Tento výklad ze zamlouvá také Sušilovi,[1]) a proto překládá: „ty pak obrátě se utvrď bratry svoje.“ Tomuto výkladu, jak se zdá, nasvědčuje také Vulgata, která má: „Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos,“ kdežto slovo to v řeckém textu má snad jiný smysl. Text tento zní: „καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήριξον τοὺς ἀδελφούς σου.“ ἐπιστρέψας“ jest aktivní aorist od časoslova „ἐπιστρέφω“, které má různé významy jako: converto, cogo, retroago, in diversum converto, ale znamená také „errantem in veram viam reduco.“[2]) Aktivní aorist (ἐπιστρέψας) nemůže míti již podle pravidel mluvnických smysl u ani passiva ani media, nýbrž má smysl jen aktivní a transitivní. Nemůže býti nejmenší pochybnosti, že Božský Spasitel slov uvedených nepronesl toliko k sv. Petru, nýbrž také k jeho nástupcům, a že bratry jeho, které mu přikázal ve víře utvrzovati, nemínil jen apoštoly, nýbrž všecky věřící a mezi nimi hlavně nástupce ss. apoštolů, biskupy, z nichž mnozí nejen ve víře kolísali, nýbrž ji i ztratili a proto utvrzování v ní více měli potřebí, než ss. apoštolové, kteří jako muži inspirovaní byli i neomylni.

Kdyby řecký aktivní aorist „ἐπιστρέψας“ měl smysl, jaký mu někteří bohoslovci podkládají, totiž že podle vůle Kristovy měl sv. Petr své bratry ve víře utvrzovati, až po zapření jeho vykoná náležité pokání za zradu svou, pak by nikdo nevěděl a nemohl určiti okamžik, kdy toto pokání úplně vykonal a kdy nabyl schopnosti, utvrzovati ve víře bratry své. A co by platilo o sv. Petru, právě tak by platilo také o římských papežích.

Kdyby papežové, kteří se podobně jako sv. Petr, dopustili nějakého hrubého mravního poklesku, měli napřed za tento poklesek přiměřeným pokáním učiniti zadost a teprve potom směli ve víře kolísající biskupy utvrzovati, pak by tito biskupové měli

[1]) Cf. Evang. sv. Lukáše str. 201.
[2]) Cf. Graecum Lexicon a Benjamine Hederico p. 774, Lipsiae 1767.

snadnou výmluvu, že papež nemá práva je napomínati, poněvadž za svůj hřích neučinil ještě zadost. Podle našeho soudu mají se slova Spasitelova: „et tu aliquando conversus confirma fratres tuos" překládati buď: „A ty někdy zase sesvé strany potvrzuj bratry své", aneb: „A ty pak potvrzuj chybující bratry své ve víře a uváděj je tak zase na pravou cestu." Celý výrok Kristův ke sv. Petru má zkrátka tento smysl: „Jako já jsem svou modlitbou utvrdil víru tvou, tak ty zase utvrzuj víru bratří svých," kterými jsou všichni věřící, především však ss. apoštolové a jejich nástupci, biskupové a kněží. Slova tato obsahují zcela jasný důkaz pro neomylnost sv. Petra a jeho nástupců ve věcech víry a mravů. Nicméně svědčí také pro primát sv. Petra a římských papežů. Neboť i kdyby byli sice darem neomylnosti obdařeni, neměli však moci a práva jak jednoduché věřící, tak i kněze a biskupy k víře v nauku, kterou jim jako Bohem zjevenou předkládají, zavazovati, pak by úplně záviselo na pouhé libovůli věřících a biskupů, chtějí-li tuto nauku jako Bohem zjevenou přijati neb nepřijati. Tím by zmizel v Církvi všechen řád a všechna kázeň, poněvadž by pak každý mohl věřiti, co se mu subjektivně líbí, a zamítati, co se mu nelíbí.[1])

16. Pravdu v Písmě sv. tak jasně obsaženou, že Kristus udělil neprostředně a přímě toliko sv. Petru primát jurisdikce nad celou Církví, jak nad jednoduchými věřícími, tak i kněžími a biskupy, prohlásil sněm vatikánský za článek víry canonem, jenž zní: „Kdo by tvrdil, že sv. apoštol Petr nebyl od Krista Pána ustanoven za knížete všech apoštolů a za viditelnou hlavu bojující Církve, nebo že od téhož Pána našeho Ježíše Krista přímě a neprostředně obdržel primát (prvenství) toliko cti, nikoliv však pravé a vlastní pravomoci (jurisdikce), ten budiž z Církve vyloučen."[2])

Tímto canonem zamítl sněm jako kacířství nauku oněch, kteří popírali, že sv. Petr sám před ostatními apoštoly jak jednotlivými, tak všemi dohromady byl Kristem pravým a vlastním primátem jurisdikce obdařen, aneb kteří tvrdili, že

[1]) Cf. Dr. Fr. H. Pelzl u. Dr. Theodor Innitzer. Kurzer Kommentar zu den vier Evangelien V, Bd. 3. Aufl. S. 103 ff, Graz 1920.
[2]) Sess. IV. cap. 1. in can. Denzinger 1823.

tento primát přímě a neprostředně nebyl dán sv. Petru, nýbrž celé Církvi a že teprve Církví byl přenesen na Petra, takže ho nevykonává jménem Kristovým a jménem svým, nýbrž toliko jménem všeobecné Církve jako její sluha a zástupce.

Že by blud tento do praxe uvedený zničil celou Církev, netřeba obšírně dokazovati. Kdyby celá Církev byla majetnicí a vlastnicí primátu a papež toliko Církvi deputovaným vykonavatelem jeho, pak by mohla Církev papeže, kdykoli by s ním byla z jakékoli příčiny nespokojena, s tohoto úřadu složiti. Tím by byl v Církev vnesen princip revoluční, který by samy její základy podkopal.

ad b) Důkaz z Tradice.

17. Ss. Otcové a to již nejstarší vysvětlují všechna místa z Písma sv. námi uvedená o primátu jurisdikce Kristem sv. Petru uděleném.[1]) Není možno, abychom zde ke všem ss. Otcům přihlíželi a na doklad výroky ze spisů jejich uváděli. Uvedeme takořka jako námatkou jen některé.

a) Z řeckých Otců na př. praví Origenes: „Viz, co praví Pán o velikém onom základě Církve a o přepevné skále, na které Kristus vzdělal Církev."[2]) Podobně sv. Epifanius: „Petr mezi apoštoly první jest onou pevnou skalou, na níž jest zbudována Církev, které brány pekelné nepřemohou."[3]) A sv. Jan Zlat.: „Petr jest bází Církve, základem víry, sbormistrem onoho sboru (ss. apoštolů), hlasem všech apoštolů, hlavou oné rodiny, předsedou celého okrsku světa, základem Církve, vřelý milovník Kristův, prvním mezi apoštoly, knížetem sboru věřících."[4]) A podobně Cyrill Alex. praví, že Kristus nechtěl Petra, jakmile k němu přistoupil, nazývati již Šimonem, nýbrž dal mu přiměřené jméno Petr od slova Petra (skála), poněvadž na něm mínil vzdělati Církev svou."[5])

18. b) Jako řečtí Otcové a spisovatelé vysvětlují i latinští slova Kristova: „Tu es Petrus etc." o primátu Petrově nejen nad celou Církví, nýbrž nad samými apoštoly.

[1]) Cf. Hurter l. c. p. 341 sqq.
[2]) In Exod. hom. 5, 4.
[3]) Ancor cap. 9.
[4]) In illud: Vidi Dom. hom. 4. n. 3.
[5]) In Jo. evang. 1, 42.

Tak píše sv. Ambrož: „Jediné Petrovi řekl Pán: Ty jsi Petr a na té skále vzdělám Církev svou. Kde jest tedy Petr, tam jest Církev.“[1] A jako výrok Kristův u sv. Matouše,[2] tak také u sv. Jana[3] vykládají vesměs o primátě pravomoci, který Kristus sv. Petru u jezera tiberiadského po svém vzkříšení udělil. Na př. praví sv. Cyprián: vysvětliv slova Kristova u sv. Matouše pokračuje: „A opět k němu po svém vzkříšení pravil: Pasiž ovce mé. Na něm vzdělal Církev svou, jemu přikázal, aby pásl ovce jeho. Ačkoliv všem apoštolům po svém vzkříšení stejnou moc udělil, když k nim pravil: Jako mě poslal Otec, i já posílám vás: přijměte Ducha Sv., komu odpustíte hříchy, odpouštějí se jemu, a komu je zadržíte, budou zadrženy,[4] přece, aby jednotu v Církvi zachoval, počátek této jednoty svou autoritou na jednom založil. Tím, čím byl Petr, byli sice také ostatní apoštolé, jsouce obdařeni stejnou mocí a ctí. Poněvadž však tato moc béře z jednoty svůj počátek, proto byl Petrovi udělen primát, aby bylo zjevno, že jest jen jedna Církev a jedna Stolice... Kdo se nedrží této jedné Církve, může-li se domnívati, že zachoval víru? Kdo se protiví a odporuje Církvi, kdo opustí Stolici Petrovu, na níž jest zbudována Církev, může ještě důvěřovati, že jest údem Církve?“[5] A sv. Jeroným, jenž jinak rozdíl mezi řádem biskupským a kněžským uváděl až na nejmenší dogmatickou míru, přece primátu Petrovu vydává nejskvělejší svědectví, nazývaje ho „knížetem apoštolů, na němž jest Církev založena: neboť z té příčiny byl ze dvanácti vyvolen jeden, aby ustanovením hlavy stal se rozkol nemožným (ut capite constituto schismatis tollatur occasio.“[6])

[1]) In ps. 40, 30.
[2]) 16, 18.
[3]) 22, 15.
[4]) Jan 20, 21 sqq.
[5]) Lib. de unit. Eccl. n. 4. V. Sanct. Petrum opusc. selecta. Edit. H. Hurter Oenip. p. 73. sq.
[6]) Epist. ad Damas. 57.

19. Nepřátelé dovolávají se často sv. Augustina jako odpůrce primátu sv. Petra. Nedá se popírati, že sv. Augustin na některých místech ve svých spisech vysvětluje skálu, na které Kristus vzdělal Církev svou, o Kristu a nikoliv o Petrovi: Než to bylo pouze jeho soukromé mínění, jež lze snad vysvětliti z jeho neznalosti syrochaldejského jazyka, v němž Kristus mluvil a neužil o Petru dvojího jména, jak stojí v řeckém textě a ve Vulgatě — „πέτρος“ a πέτρα — Petros a petra, nýbrž pravil: „Ty jsi „Kéfa“ a na té „kefě“ vzdělám Církev svou“.

Sv. Augustin se nemýlil, nazval-li Krista skalou, na níž jest vzdělána Církev jeho. Vždyť sám sv. Pavel praví o Kristu: „Neboť nikdo nemůže položiti základ jiný mimo ten, který jest položen, a tím jest Ježíš Kristus.“[1] Kristus jako zakladatel a duchovní hlava Církve, nemohl ji po svém vzkříšení a nanebevstoupení viditelným způsobem říditi. A proto zůstávaje na věky jejím prvotným a neviditelným základem, na němž jest vzdělána, musil jí dáti místo sebe druhotný a viditelný základ, a tím ustanovil sv. Petra. A právě o tomto druhotném a viditelném základě jedná Božský Spasitel u sv. Matouše. Sv. Augustin má tedy úplně pravdu, praví-li, že Církev jest na Kristu jako na neviditelné skále vzdělána, a jen v tom se mýlil, že slova Kristova u sv. Matouše vykládal o Kristu samém jako prvotném základě Církve sv. a ne o sv. Petru, jak logická souvislost je vykládati nutí.

Ostatně později sám uznal, že v tomto svém výkladu zmíněných slov Spasitelových jest mezi ostatními ss. Otci a spisovateli církevními ojedinělý a proto také ve svém spise Retractationum ponechává v této příčině každému volné mínění.[2])

Z toho však, že sv. Augustin nesprávně vykládal uvedený výrok Spasitelův u sv. Matouše, nikterak nenásleduje, že by byl popíral primát Petrův. Neb ve svých spisech na mnohých místech tento primát zcela jasně uznává a Petru připisuje. Tak na př. praví: „Pán nazval Petra základem Církve, a proto vším právem Církev uctívá tento základ, nad nějž vysoká budova její se povznáší.[3]) To vysvítá také z různých titulů, které sv.

[1]) I. Kor. 3. 11.
[2]) L, 1. Retract. c. 21.
[3]) Sermo de Cathedra Petri (15. de Sanctis).

Petru přiděluje, jako když jej nazývá skalou, hlavou, základem, pastýřem stádce Páně, nebeským mvrátníkem, ano když i výslovně o něm praví, že měl primát nad učedníky ostatními,[1]) a když na jiném místě předpokládá víru v tento primát jako v pravdu všeobecně známou a uznanou. „Kdož by nevěděl," takse táže, „že Petr, kníže apoštolů, má přednost před každým biskupem?"[2]) A proto jsou marné pokusy všech nepřátel primátu sv. Petra a římských papežů, sv. Augustina uváděti jako svědka proti primátu.

20. Vážnější jest námitka, kterou nepřátelé proti primátu Petrovu uvádějí z epištoly sv. Pavla ke Galatským, ve které apoštol národů praví, že „se sv. Petru do očí opřel, poněvadž byl hoden domluvy."[3]) A co bylo příčinou odporu sv. Pavla proti Petrovi?

Sv. Petr přišel do Antiochie brzo po sněmu jerusalemském, na kterém za jeho předsednictví byla všemi apoštoly pro křesťany jak ze židovstva, tak i z pohanstva prohlášena nezávaznost starozákonních předpisů obřadných a mezi těmito také předpisů týkajících se zákazů některých pokrmů. Když sv. Petr přišel do Antiochie, také se usnesením sněmu jerusalemského řídil a jídal společně s křesťany v Antiochii žijícími, pokrmy, které byly zákonem mosaickým Židům zakázány, a souhlasil tak s Pavlem, který ve své apoštolské činnosti usnesení jerusalemské důsledně zachovával. Mezitím přišli do Antiochie někteří židokřesťané z Jerusalema, kteří nemohouce se úplně vybaviti ze všeho vlivu obřadných židovských předpisů, do kterých celým svým dosavadním životem příliš hluboko se vžili, i po svém obrácení tyto předpisy svědomitě zachovávali a to jak se zdá, s vědomím sv. apoštola Jakuba Menšího, jenž tenkráte byl biskupem církve jerusalemské. Sv. Petr obávaje se, že se tito židokřesťané budou horšiti nad způsobem jeho života, jakož i života ostatních tamějších křesťanů, jmenovitě těch, kteří z pohanstva se obrátili, opustil pohanokřesťany a připojil se ke křesťanům z Jerusalema přišlým a řídil se co do výběru pokrmů jejich příkladem.

Poněvadž otázka, jakých pokrmů mají křesťané požívati, jest sama v sobě zcela indifferentní a netýká se žádné

[1]) Enarr. prima in psal. 108.
[2]) Lib. 2. de baptis. contra Donat. c. 1. Ostatní doklady viz: Valentia Tom. 3. disp. 1. q. 1. p. 7. s. 28; Bellermina De Rom. Pont. lib. 1. c. 10—12.
[3]) 2, 11 sqq.

pravdy zjevené, pokládal sv. Petr celou tuto věc i přes usnesení jerusalemské zadisciplinární a přizpůsobil se proti svému dosavadnímu obyčeji životu křesťanů jerusalemských. Když však i antiochenští židokřesťané, kteří dosud svorně s křesťany z pohanstva obrácenými žili, počali podle příkladu židokřesťanů jerusalemských, který, jak za to měli, sv. Petr svým jednáním schvaloval, obřadný zákon Mojžíšův opět zachovávati, tu se sv. Pavel ve své prozíravosti počal obávati, aby zmíněný židovský zákon se nestal opětnou zdí mezi křesťany z pohanstva a ze židovstva a nezmařil všecku jeho práci k tomu směřující, vštípiti hluboce v srdce všech křesťanů pravdu, že v Kristu není rozdílu mezi Židy a pohany a že proto ani život jejich jak soukromý, tak i veřejný nesmí se od sebe lišiti. A proto pokládal za svou povinnost sv. Petra upozorniti na nebezpečí, jaké z jeho nedůsledného jednání může pro život křesťanů vzejíti. Slova sv. Pavla, „že se Petrovi do očí opřel, poněvadž byl hoden domluvy", nesvědčí ani proti jeho neomylnosti, ani proti primátu. Sv. Petr se tu toliko pedagogicky přizpůsobil životu jerusalemských židokřesťanů ve věcech toliko disciplinárních, čímž nepopřel žádné pravdy zjevené a nedopustil se žádného bludu. Výtka, kterou mu Pavel v této příčině učinil, netýká se tedy neomylnosti jeho nejvyššího učitelského úřadu. Ale ani jeho primátu se netýká.[1]) Sv. Pavel neopřel se jeho svrchované pravomoci, nýbrž toliko jeho pedagogické akkommodaci.

Ostatně sám sv. Pavel se pedagogicky svým posluchačům akkommodoval. Ačkoliv na př. věděl, že židovská obřízka ztratila v Novém zákoně pro křesťany veškeru závaznost, byvši nahrazena sv. křtem, přece dal Timothea, který po matce pocházel ze židovstva, již v dospělém věku obřezati, aby opomenutím této obřízky zbytečně Židů nepohoršil a proti sobě nepopudil.

Sv. Pavel neosobuje si tu žádné moci nad Petrem ani nejedná s ním jako představený s osobou podřízenou, nýbrž mu toliko domlouvá, že ve svém obcování s křesťany z pohanstva a židovstva obrácenými nejedná důsledně a že by tato nedůslednost mohla mezi křesťany antiochenskými býti příčinou vážných sporů a roztržek. A tu sv. Petr povolil jeho domluvě a dal tak řídký příklad hluboké pokory, jak praví sv. Řehoř Vel.: „On jsa

[1]) Cf. Hurter, S. J. p. 359.

prvním apoštolem prokázal se býti také prvním v pokoře.[1]) A sv. Augustin velebí tuto jeho pokoru slovy: „Káranec byl podivuhodnější samého karatele svého. Snadněji vidíme, co na jiném opraviti, než co bys sám na sobě měl napraviti a se skutečně polepšiti.“ A sv. Tomáš Akv. odůvodňuje tímto příkladem nauku, že představení mají i od nižších domluvy připustiti. Bůh dopustil vadu Petrovu pro poučení osob vznešených, že mají napomínání také od nižších přijímati, a Pavlovi dovolil Petru domlouvati, aby byli v Církvi vždy muži, kteří vady osobám vyšším a osobám představeným vytýkati se neostýchají.[2])

§ 3. Bližší určení primatu sv. Petra.

1. Obsah a rozsah primaciální moci sv. Petra a jeho nástupců, římských papežů vyslovil a za článek víry prohlásil sněm vatikánský v canonu připojeném k hl. 3. dogmatické konstituce I. „de Ecclesia Christi“. Tímto canonem byly odsouzeny tyto bludy:

a) Římský papež má v Církvi toliko úřad dozorčí nebo ředitelský (officium inspectionis aut directionis);

b) nemá však plné a nejvyšší jurisdikční moci nad veškerou Církví;

c) a to nejen ve věcech víry a mravů, nýbrž i ve věcech

d) se týkajících kázně a správy Církve po veškerém světě rozšířené, anebo že má

e) toliko hlavní účast (potiores partes), nikoliv však

f) celou plnost této svrchované moci,

g) nebo, že tato jeho moc není řádná a neprostřední a to

h) jak nad jednotlivými církvemi, tak i nade všemi dohromady, jakož

ch) i nad jednotlivými a všemi pastýři a věřícími.

Zavrhl-li vatikánský sněm uvedené věty jako bludné, pak prohlásil věty kontradiktoricky jim opačné za pravdy Bohem zjevené. Proto římský papež

a) nemá ve správě Církve toliko úřadu dozorčího nebo ředitelského (officium inspectionis aut directionis), nýbrž má

b) plnou a nejvyšší moc jurisdikční nad veškerou Církví a to

[1]) In Ezech. hom.

[2]) Oba tyto zde uvedené výroky sv. Augustina a sv. Tomáše viz u Sušila: Listové sv. Pavla. Díl II. Str. 24.

c) nejen ve věcech víry a mravů, nýbrž také

d) ve věcech týkajících se kázně a správy Církve po celém světě rozšířené;

e) v této kázni a správě nemá toliko hlavní účasti (potiores partes),

f) nýbrž má celou plnost této svrchované jurisdikční moci,

g) tato moc jest řádná a bezprostřední

h) jak nad jednotlivými církvemi, tak nade všemi dohromady, nejen

ch) nad jednotlivými, nýbrž i nade všemi pastýři a věřícími.[1])

Tato svrchovaná moc sv. Petra a jeho nástupců, římských papežů, tak praví sněm dále, není však nikterak na ujmu řádné a neprostřední moci biskupské, kterou biskupové ustanovení Duchem Sv., aby spravovali Církev Boží, přidělená sobě stáda jako praví pastýři pasou a řídí, nýbrž tuto moc hájí, utvrzuje a chrání, jak překrásně praví sv. Řehoř Vel.: „Má čest jest ctí veškeré Církve. Má čest jest svěží silou mých bratří. Tenkráte se mi dostává pravé cti, když se povinná čest neodpírá jednotlivým mým bratřím.“[2])

Dále praví sněm, že se svrchovanou mocí říditi celou Církev udělil Kristus Pán sv. Petru a jeho nástupcům také neobmezené právo svobodně obcovati s pastýři a jejich stádci na celém světě a že žádná světská mocnost není oprávněna, tuto svobodu jakýmkoli způsobem rušiti aneb omezovati. Tím odsoudil sněm nauku těch, kteří hájíce domnělého práva světských panovníků, kteří prý skrze tak zvané „placetum regium“ mohou styk mezi římským papežem a biskupy buď úplně přerušiti aneb snížiti na míru, jakou za dobré uznají. Proto také zavrhl sněm názor, že encykliky, konstituce a dekrety papežské Stolice nabývají teprve tenkráte platnosti a závaznosti pro katolíky té neb oné říše, když příslušný panovník dovolí biskupům je ve svých diecesích publikovati.

2. Tímto dekretem autoritativně zavržena theorie febroniánská, josefínská a prohlášena naprostá nezávislost a svoboda Církve na státní moci. Ačkoliv tento dekret odsuzuje hlavně každé zasahování a vmě-

[1]) Cf. Hurter S. J. I. c. p. 391 sqq. Camill. Mazzella S. J. I. c. p. 748 sqq.

[2]) Ep. ad Eulogium Episc. Alexandr. l. 8. cap. 30. (M. 77, 933 C).

šování světských vlád do správy a řízení Církve ve věcech duchovních, přece nelze pochybovati, že jim také zavržen jako nepřípustný a naprosté svobodě církevní odporující každý bezprávný vliv světských mocností na získání a spravování hmotného jmění se strany Církve. Ačkoliv Církev má za poslední cíl věčnou spásu člověčenstva, tedy cíl duchovní, přece jako společnost z lidí složená potřebuje k dosažení jeho také prostředků hmotných, a žádná světská moc není oprávněna, jí v tom brániti, nerci-li ji o tyto prostředky právně získané olupovati. Proto každá konfiskace církevního jmění se příčí svobodě Církve samým Kristem jí zaručené a jest nejen bezprávní, nýbrž i nemravní. 7. Boží přikázání chrání před každou krádeží a loupeží nejen majetku soukromého a státního, nýbrž i církevního a tohoto tím více, poněvadž neslouží Církvi posledně k dosažení cíle světského a časného, nýbrž k dosažení cíle duchovního a věčného, nebeské blaženosti jejích členů. A proto, jak dějiny dosvědčují, nepřinesly konfiskované církevní statky nikdy světským státům Božího požehnání. Církev byla o ně oloupena, ale státy se jimi neobohatily. Kdo se jí obohatil, to byli jen její úhlavní nepřátelé, kteří jich pak z pravidla zneužívali na její ubíjení a maření činnosti její.

3. Je-li sv. Petr a jeho nástupce Kristem pověřen primátem nad veškerou Církví, pak jest také nejvyšším soudcem nejen ve věcech víry a mravů, nýbrž ve všech otázkách se týkajících života církevního vůbec. A tomuto soudu jsou podřízeni nejen jednoduší věřící, nýbrž i biskupové a nikdo se mu nesmí protiviti. A proto jest zcela bludný ano kacířský názor, že se může každý od soudu a nálezu římského papeže odvolati k všeobecnému sněmu, jakoby tento byl nad papežem a měl právo, jeho nálezy buď úplně zrušiti aneb aspoň změniti. Názor, že jest koncil nad papežem, vychází z nesprávného pojmu o všeobecném sněmu. Neboť jako učící Církev rozptýlená po celém světě se skládá z papeže a biskupů, tak i shromáždění na všeobecném sněmu musí v sobě zahrnovati papeže a biskupy. Bez papeže nelze všeobecného sněmu pomysliti. Otázka, zdali jest všeobecný sněm nad papežem, jak se sněm kostnický domníval, anebo zdali je papež nad sněmem, jest logicky a věcně nesprávná, poněvadž sněm a papež nejsou dvě instance, z nichž jest jedna

vyšší a druhá nižší, takže jedna může co do autority státi nad druhou. Neboť v pojmu všeobecného sněmu jest papež nutně obsažen, podobně jako v pojmu člověka jest obsažena již hlava. Bez papeže nejsou shromáždění biskupové sněmem. Rozdíl tedy mezi sněmem a papežem jest jen inadekvátní a proto nelze ani tvrditi, že sněm jest nad papežem, ani že papež jest nad sněmem. Neb z toho názoru by pak následovala nutná konsekvence, že jednak sněm, jednak papež jest sám nad sebou. Rozumějí-li se však sněmem toliko shromáždění biskupové, pak ovšem jest tvrditi, že papež jest nad biskupy, jako jest hlava nad tělem, ale pak biskupové nejsou sněmem.

4. A proto kdykoliv papežové prohlásili, že jest římský papež nad sněmem, mínili vždy biskupy o sobě bez papeže a pak ovšem mohli vším právem, ano musili tvrditi, že papež jest nad sněmem a že proto také nelze od jeho soudu se odvolati ke všeobecnému sněmu. Takovéto prohlášení učinil papež Pius II. r. 1459 bullou: „Execrabilis" a Lev X. bullou: „Pastor aeternus", v níž praví výslovně, že papež jest nad sněmy a že on jediný má právo sněmy svolati, z místa na místo je přeložiti a když jest potřebí, také je rozpustiti. Proto také papež Alexandr VIII. zavrhl mezi jinými bludnými proposicemi také proposici 29., jež praví, že mínění o přednosti římského papeže nad sněmy jest nemístné a nejapné, jež prý již tolikrát bylo vyvráceno. A o konečné dogmatické definici sněmu vatikánského se týkající primátu římského papeže, praví Lev XIII. ve své encyklice: „Satis cognitum" (29. Junii 1896), že touto definicí nebyla věřícím k věření předložena nová nauka, nýbrž že byla toliko stará a stálá víra všech věků schválena a slavně prohlášena. A zároveň praví v této encyklice, že moc římského papeže jest na světě nejvyšší, poněvadž moudrost Božská nemůže dopustiti, aby na světě byly dvě svéprávné, sobě úplně rovné a na sobě nezávislé moci, jedna římského papeže, druhá biskupů. Jen moc římského papeže jest nejvyšší, plná, všeobecná a naprosto svéprávná (sui juris), kdežto moc biskupů jest určitými hranicemi omezena a není také úplně svéprávná.[1])

5. O účelu, jehož chtěl Božský Spasitel ustanovením primátu v Církvi dosíci, praví papež Lev X. v úvodě zmíněné buly: „Pastor aeternus", že věčný pastýř a biskup našich duší chtěje spasitel-

[1]) Denzinger 1961.

nému dílu vykoupení člověčenstva pojistiti nepomíjející trvání, se usnesl, založiti Církev, ve které jako v domě Boha živého měli se všichni věřící svazkem jedné víry a jedné lásky spojiti. A proto před svým proměněním prosil Otce nebeského nejen za apoštoly, nýbrž také za ty, kteří skrze jejich kázání v něho uvěří, aby všichni jedno byli, jako Syn sám a Otec jedno jsou. Jako tedy poslal apoštoly, které si sám ze světa vyvolil, tak také chtěl, aby jeho Církev měla až do konce časů pastýře a učitele. Aby však biskupové byli vždy jednotným a nerozděleným celkem a aby společným svazkem kněží také zároveň společnost věřících se zachovala v jednotě víry a pospolitosti, ustanovil sv. Petra nad ostatními apoštoly a založil na něm stálý princip a viditelný základ zmíněné dvojí jednoty (víry a lásky), aby na jeho síle věčný chrám Církve byl zbudován a aby velebná stavba její, která až k nebesům má strměti, na pevnosti této víry se vzhůru povznášela.[1])

Účelem primátu, jak patrno z uvedených slov Lva X., jest zabezpečení jednoty víry a lásky v Církvi sv. Život Církve záleží podstatně ve společné lásce věřících k Bohu a bližnímu. Tato láska musí však vyvírati z jednotné víry jejich. Kde není jednotné víry, není ani společné lásky. Cír ev sv. má podle vůle svého Božského zakladatele se šířiti po veškerém světě a v lůně svém soustřeďovati národy všech míst a všech věků a je přese všecky jejich různosti spojovati jednou vírou a jednou láskou v jeden bratrský spolek. K tomu biskupové sami nestačí, jak patrno na církvi schismatické. Autorita ekumenického patriarchy potud jen udržovala biskupy církve východní v poslušnosti, pokud světská moc císařů cařihradských jejich vliv a moc na ostatní biskupy podpírala a sesilovala. Jakmile však Turci říši řeckou zničili, mizela také znenáhla autorita patriarchů cařihradských. V nynější době má každá ze schismatických říší svého vlastního exarchu nebo patriarchu na patriarchu cařihradském úplně nezávislého, takže tento vykonává jistou jurisdikci jen na biskupy a diecese náležející k řecké oblasti. A biskupy jednotlivých říší nedrží vlastně v jednotě a v poslušnosti jejich církevní hlava autoritou Božskou, nýbrž jen autoritou moci státní. Všecky tyto církve jsou vlastně církve státní a národní, takže nelze již říci, že církvi východní náleží známka jednoty a katoličnosti

[1]) Cf. bullam Pastor aeternus. Mansi XXXII. 842. — Cf. Hettinger l. c. S. 156 ff. E. Commer, l. c. S. 156 ff.

čili všeobecnosti, kterou pravá Církev Kristova musí míti. A poněvadž žádná jiná církev mimo Církev katolickou nemá tolik nepřátel, kteří všemi i sebe nemravnějšími a zavržitelnějšími prostředky od jejího založení až do nynější doby usilují o její zničení, byla by již dávno s povrchu zemského zmizela, kdyby jí rukou římského papeže nedržela v jednotě vyšší moc a síla. A proto trvání Církve až do skonání světa, jakož i jednota víry a jednota lásky její závisí na Božském primátu římského papeže. Kristus slíbil Církvi, že jí brány pekelné nepřemohou a že přese všecko jejich úsilí bude trvati až do skonání světa. A slib tento uskutečňuje nejen svou nadpřirozenou milostí, kterou působí na rozum a vůli věřících, nýbrž hlavně primátem římského papeže, kterého svou Božskou mocí a silou vyzbrojil, aby na jeho místě Církvi nebeskou jeho nauku neomylně hlásal, obětí a svátostmi jí potřebné milosti zprostředkoval a ji jistou cestu k jejímu nadpřirozenému cíli, ke cti a chvále Boží a věčné spáse člověčenstva vedl a řídil. V ustanovení primátu sv Petra, s něhož také na jeho nástupce přechází, září věru nebeským jasem Božská moudrost a všemohoucnost. Církev katolická nemá v celých dějinách člověčenstva sobě rovného zjevu. Všechny ostatní říše a společnosti jeví rozsah a dosah své moci a své působnosti pravidelně jen v jednom národě nebo v jediném státě a trvaly, dokud je tento národ v bytu drží a hmotnou podporu jejich působnosti poskytuje. Církev sv. se netěší této podpoře se strany států, obzvláště v posledních stoletích a přece nejen dále trvá a svou činnost mezi všemi národy jeví, nýbrž pořád více se po celém světě šíří a vlivu na všechen život lidský soukromý i veřejný nabývá. A tento význam Církve plyne popředně z významu primátu římského papeže, do jehož rukou vložil Božský Spasitel Božskou moc a sílu, držeti všechny národy v jednotě víry a lásky, i kdyby jejich přirozená povaha sebe příkřejší protivy jevila. Jako ze slunce vychází světlo a teplo, které budí a udržuje všechen organický život na naší zemi a možná také na všech ostatních oběžnicích, tak z primátu římského vyzařuje všechna nebeská pravda osvěcující celou Církev a budící a zdokonalující její nadpřirozený život. Všechno, čím se člověčenstvo povznáší nad všednost a bídu vezdejšího života, všechen pravý pokrok v osvětě a vzdělanosti čerpá z primátu římského papeže. Význam jeho jeví se zvláště v době pronásledování Církve, ve kterém nalézají jak kněží, tak i bi-

skupové přemocnou oporu, posilu a ochranu hlavně na římském papeži. Kdyby na př. ruská církev byla spojena s Apoštolskou Stolicí, bolševické sověty by si zajisté netroufaly s kněžími a biskupy tak krutě nakládati, jak to nyní činí. Ale poněvadž jednotliví biskupové na Rusi nemají společné hlavy opatřené Božskou autoritou, není mezi nimi jednoty. Každý jedná, jak subjektivně za dobré uznává a usnadňuje tak vládě, jednotlivé nepoddajné biskupy odstraniti, majetek církevní zabrati a kněžstvo donutiti, aby se atheistickými úkazy vládními ve veškeré své působnosti řídilo. Vypukne-li však v některé části Církve katolické pronásledování, tu římský papež béře vždy věc této pronásledované církve za věc svou a celou svou autoritou se postaví proti pronásledovatelům. A poněvadž Církev jest mocnější, než brány pekelné proti ní zuřící, stává se „ecclesia pressa" „ecclesia victrix". Před Napoleonem se třásla celá Evropa. Dva papežové úpěli v žalářích, a přece oba dokončili slavně dny života svého ve svém římském sídle, jejich věznitel však byv zbaven vší moci zemřel ve vyhnanství. Podobně i Bismarck vědom jsa si své moci myslil, že se mu snadno podaří, církev německou zotročiti. I ten se zmýlil. Ačkoliv prohlásil, že nepůjde do Canossy, přece konečně do ní šel.

§ 4. O stálém trvání primátu v Církvi.

1. Že Církev nikdy nezahyne, nýbrž potrvá až do skonání světa, jest pravda zjevená, o níž jsme jednali v traktátu o nepomíjejícnosti Církve. Nemůže-li zahynouti, nesmí pozbýti žádného úřadu a žádné moci s ním spojené, bez které nepomíjejícnost její jest nemožna. A proto musí také podržeti všecku moc, která patří k samé podstatě její konstituce. A k této moci jest hlavně počítati primát, který Kristus sv. Petru přede všemi ostatními apoštoly slíbil a podle slibu svého také udělil.

Kristus přirovnal (u sv. Matouše 16, 18) Církev svou, kterou chtěl na sv. Petru jako na skálopevném základě vzdělati, k domu. Dům však nelze mysliti bez základu. Má-li však Církev jako dům Boží trvati až do skonání světa, musí také její základ trvati až do skonání světa. A tímto základem jest primát římského papeže. Neboť kdyby se nepřátelům Kristovým podařilo tento primát podkopati a zničiti, podkopali a zničili by Církev sama, což jest nemožno, poněvadž Kristus svým Božským slovem Církvi trvání až do skonání světa zaručil. A zaručil-li

toto trvání Církvi, zaručil je také jejímu základu, jímž jest primát Petrův, bez něhož nedá se Církev mysliti, jako se nedá mysliti dům bez základu.

2. Dále nazývá Kristus Církev svou stádcem svých beránků a ovcí a sv. Petra pastýřem tohoto jeho stádce. Má-li stádce míti stále vydatnou pastvu, musí je pastýř na ni voditi a musí nad ním i s nasazením vlastního života stále bdíti, aby se nestalo kořistí dravé zvěře. A proto také stádce Kristovo, nemá-li zahynouti, nýbrž má-li žíti, se množiti a šířiti po veškerém světě, potřebuje pastýře, který by se mu staral nejen o potřebnou stravu jeho duchovního života, nýbrž chránili ho také přede všemi škůdci a vrahy usilujícími o jeho duchovní záhubu. A proto musí sv. Petr jako nejvyšší pastýř stále v Církvi žíti. Kdyby stále v ní nežil a stádce Kristova duševně neživil a před úklady nepřátel nehájil, nebyla by Církev Církví, kterou Kristus založil, a která podle vůle jeho tak, jak ji založil, má trvati až do skonání světa. Musí tedy míti stále představeného primátem sv. Petra obdařeného. Dále jest na zřeteli míti, že Církev Kristova, jak později obšírněji dokážeme, musí býti nejen jedna, nýbrž i jednotná ve víře, v bohoslužbě a ve vládě.

3. Že bez primátu Petrova jednota Církve nedá se mysliti, jest všeobecným přesvědčením ss. Otců. Tak praví ss. Cyprián, vysvětliv založení primátu sv. Petra a jeho účelu, pokračuje: „Kdo se protiví a odporuje Církvi, kdo opouští Stolici Petrovu, na níž jest Církev vzdělána, může se ještě domnívati, že jest v Církvi? Vždyť sám sv. Pavel tomu učí. Neboť chtěje ukázati tajemství jednoty v Církvi praví: jedno tělo a jeden duch, jedna naděje povolání vašeho, jeden Pán, jedna víra, jeden křest, jeden Bůh (Efes. 4, 4 atd.). Tuto jednotu jest nám rozhodně zachovávati a jí hájiti, obzvláště nám biskupům, kteří jsme představenými Církve, abychom tak dokázali, že také episkopát jest jeden a nerozdělen."[1])

A sv. Optatus Milevitanus dí: „Pro dobro jednoty zasloužil sobě sv. Petr, aby měl přednost před ostatními apoštoly a aby on jediný obdržel klíče království Božího, které

[1]) De Unit. Eccl. l. c. IV. V. p. 74 sq.

měl pak odevzdati ostatním.“ A na jiném místě: „Jest tolik nevinných a hříšník obdrží klíče: aby jednotu (v Církvi) Kristus zabezpečil, učinil opatření, aby hříšník otvíral (království nebeské) nevinným, aby ho nevinní nezavírali před hříšníky. Neb jinak není v Církvi potřebné jednoty.“[1])

4. Sv. Otcové učili vesměs, že římští papežové jsou skalou a základem církevní budovy právě tak jako Petr. Tak sv. Augustin, vypočítav papeže, nástupce Petrovy, dodává: „Tot skála, které nepřemáhají pyšné brány pekelné.“[1]) A sv. Lev praví: „Ona pevnost, kterou Petr obdržel od Krista Skály, stav se jí sám Skalou, přechází na jeho dědice.“[2])

Také všeobecné sněmy při každé dané příležitosti prohlašovaly stálé trvání Petrova primátu v Církvi za pravdu zjevenou. Tak praví již sněm efeský (r. 431): „Nikomu není pochybno, ano všem jest známo, že sv. Petr, kníže a hlava apoštolů, sloup víry a základ katolické Církve, obdržel od Pána našeho Ježíše Krista, Spasitele a Vykupitele lidského pokolení, klíče království (Božího) a že mu dána moc hříchy odpouštěti a zadržovati: jenž až do nynější doby ve svých nástupcích žil a vždy žíti bude a úřad soudcovský bude vykonávati.“[3]) A sněm florentský téže pravdě dal ještě jasnější a určitější výraz slovy: „Definujeme, že svatá apoštolská Stolice a římský papež má primát nad veškerým okrškem světa a že týž římský papež jest nástupcem sv. Petra, knížete apoštolů a pravým náměstkem Kristovým a hlavou celé Církve a otcem, učitelem všech křesťanů, a že jemu ve sv. Petru od Pána našeho Ježíše Krista dána plná moc všeobecnou Církev pásti, spravovati a říditi.“[4]) A konečně prohlášena tato pravda slavně za článek víry na sněmě vatikánském 1870 v kanonu připojeném k hlavě 2. (De perpetuitate primatus) slovy: „Kdo by tvrdil, že se nezakládá na založení samého Krista Pána a na Božském právu, aby měl sv. Petr v primátě nad veškerou Církví stálé nástupce... budiž z Církve vyobcován.“[1])

5. Poněvadž celá bytnost Církve sv. závisí na primátě sv. Petra a dědiců tohoto primátu, římských papežů, jsou také osudy a dějiny Církve co nejtěsněji spjaty s osudy a dějinami římských papežů, v nichž sv. Petr stále žije a svou nejvyšší moc nad celou Církví stále vykonává. A proto také všecka zloba nepřátel byla vždy a jest hlavně namířena proti primátu římského papeže. A to nám nemůže býti s podivením. Nepřátelé Církve byli a jsou si dobře vědomi, kdyby se jim podařilo roztrhnouti svazek, jenž celou Církev váže v jeden harmonický celek, že by celá Církev se ihned rozpadla na tolik církví, kolik jest katolických národů a že by se ani tu všeobecný její rozpad a rozklad nezadržel, nýbrž ještě dále pokračoval, až by bylo snad tolik samostatných církví, kolik jest diecesí. Že by potom „brány pekelné“ měly snadnou práci, jednotlivé diecese zrušiti a tím křesťanství vůbec se světa vyhladiti, jak o to svobodné zednářstvo se židovstvem stále usiluje, o tom nelze pochybovati. K tomu směřuje jejich heslo: „pryč od Říma“, které u nás se pronáší poněkud jinými slovy, ale s touže infernální zlobou. A toto heslo u nás zní: „Národ český bude s Římem účtovati.“ Jako každá vzpoura tvora proti Tvůrci, člověka proti Bohu, jak jednotlivého, tak i celých národů, jest směšnou pitomostí, která, jak dějiny člověčenstva nad slunce jasněji dokazují, pravidelně končí záhubou vzbouřenců, tak i národ náš, kdyby toto heslo chtěl uskutečniti, zaplatí je svou duševní a hmotnou záhubou. Božský Spasitel praví sám o sobě: „Kámen, který zavrhli stavitelé, ten se stal kamenem úhelným... A kdo padne na ten kámen, rozrazí se; na koho však padne, toho rozdrtí.“[2])

A co platí o Kristu, plnou měrou platí o každém jeho náměstku, římském papeži. Žádná sebe větší moc, a kdyby to byla sama moc pekelných duchů, nezničí kamene, na němž Kristus Církev založil, ale kdo na ten kámen

[1]) De schism. donat. contr. Parmen. l. 7. c. 3; l. 2. c. 2.
[2]) In Ps. contra partem Donati.
[3]) Denzinger 112.
[4]) Denzinger 694.

[1]) Denzinger 1825.
[2]) Mat. 21, 42 sld.

padne, se rozrazí. Toho by si měli býti vědomi ti, kteří ve své zaslepenosti národ náš stále štvou proti Apoštolské Stolici, nepovážíce, že již mocnější národové, než jest národ náš, o skálu Petrovu rozbili svá čela. Co zmůže všecka lidská zloba proti slovům Božského Spasitele: „a brány pekelné jí nepřemohou?“[1])

§ 5. Sv. Petr zemřel v Římě jako biskup římský a jako hlava Církve.

1. Že jediné biskup římské a žádné jiné církve jest opatřen primátem nad celou Církví, má svůj poslední důvod v ději, že sv. Petr v Římě jako biskup této Církve působil a tam také jako římský biskup zemřel. Smrtí sv. Petra v Římě spojen primát nad celou Církví nerozlučně až do skonání světa s biskupstvím římským, takže každý legitimně zvolený biskup římský se stává eo ipso hlavou celé Církve, opatřenou nejvyšší mocí jurisdikční nejen nad jednoduchými věřícími, nýbrž i nade všemi kněžími a biskupy a to nejen jednotlivými, nýbrž také nade všemi dohromady. Proto má také smrt sv. Petra v Římě jako biskupa této Církve pro primát římských papežů takovou důležitost, že primát tento se smrtí sv. Petra v Římě stojí a padá. Nelze se tedy diviti, že nepřátelé primátu Církve katolické bez ustání sbírají důvody, kterými by mohli dokázati, že sv. Petr vůbec v Římě nebyl a následovně že tam nemohl také jako biskup římský zemříti. Než marná jest jejich snaha. Quod factum est, infectum fieri nequit.[2])

a) Důkaz z Písma sv.

2. Ačkoliv Písmo sv. samé nepodává nezvratného důkazu o přítomnosti sv. Petra v Římě, přece obsahuje některé narážky, ze kterých se vší pravděpodobností jest na tuto přítomnost souditi.

Prvý indirektní důkaz podává evangelium sv. Marka, které jednak jest psáno pro Církev římskou, jednak těsně souvisí s osobou Petrovou. Sv. Marek klade častěji jména latinská místo řeckých. Tak na př. klade místo „κεντυρίων“ latinské „centurio“ (15, 39), místo: „λέπτα δύο“ klade quadrans (12, 42), mluví o Rufovi jako o osobě čtenářům známé (15, 21; Řím. 16, 13), o Petrovi a jeho rodině se zmiňuje častěji, než ostatní evangelisté. O jeho výsadách mlčí, zato vypravuje co nejobšírněji, že třikrát Krista zapřel. Tento indirektní důkaz nabývá však povahy direktního důkazu zcela zřejmými výroky spisovatelů církevních, kteří tvrdí, že Petr byl v Římě, jako Eusebius, jenž potvrdiv starobylou tradici, podle které sv. Marek svým evangeliem napsal toliko římská kázání sv. Petra, praví: „Takový lesk pravdy vyzařoval z myslí těch, kteří Petra slyšeli, že jim nestačilo jeho nauku o Božském slově slyšeti toliko živým slovem, nýbrž že snažně prosili Marka, Petrova průvodce, jehož evangelium ještě dnes máme v rukou, aby jim zůstavil nějakou písemnou památku nauky, kterou od Petra slyšeli. A ve své prosbě neustáli, až jej pro svůj úmysl získali a se stali původci evangelia, které podle sv. Marka sluje. A sv. Petr dozvěděv se o tom zvláštním zjevením Ducha Sv. se těšil z vroucí touhy lidí těch a proto schválil prý knihu tu za tím účelem, aby se v církvích četla.[1])

Na témž místě podotýká Eusebius, že podle obecné tradice sv. Petr prvý svůj list poslal křesťanům v Malé Asii z Říma. V tomto listu píše: „Salutat vos ecclesia, quae est in Babylone coelecta et Marcus filius meus“ (ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή, pozdravuje vás spoluvyvolená obec, která jest v Babyloně a Marek, syn můj.)[2]) Nepřátelé primátu římského papeže, aby popřeli přítomnost Petrovu v Římě, poukazují na slova „in Babylone coelecta“, tvrdíce, že sv. Petr sám zcela výslovně praví, že posílá tento list svůj z Babylonu a nikoliv z Říma, jak obhájci primátu římského papeže prý se mylně domnívají. Než všichni ss. Otcové a spisovatelé církevní od nejstarší doby, jako Papias, Klemens alexandrinský, Eusebius,[3]) sv. Jeroným,[4]) jakož i bezmála všichni pozdější katoličtí, ano i mnozí protestantští interpreti vykládají Babylon o Římu tvrdíce, že sv. Petr užil tohoto symbolického jména na označení Říma hlavně za tím účelem, aby užitím pravého jména města Říma v době pronásledování Neronova úřed-

[1]) Mat. 16, 18.
[2]) Cf. Wilmers, l. c. 205 sqq.

[1]) H. E. l. 2. c. 15 (M. 20, 171).
[2]) 5, 13.
[3]) H. E. l. 2. c. 15; l. 6. cap.
[4]) De viris illust. c. 8.

nictva římského vykonávajícího naproti křesťanům rozkazy Neronovy zbytečně na obec křesťanskou neupozorňoval. Mimo to se podobal tehdejší Řím hříšným a neřestným životem svým starému Babylonu na Eufratu, a proto byla na snadě záměna jména Babylon místo Řím. Že křesťané tehdejší doby Babylonem vždy Řím rozuměli, vysvítá také ze Zjevení sv. Jana, jenž na šesti místech mluví o Babyloně[1]) a na všech těchto místech nemůže Babylonem jiného místa rozuměti, jako Řím, poněvadž Babylon na Eufratě byl v době apoštolské již městem zcela opuštěným, „ἔρημος ἡ πόλις", jak jej Strabo, dějepisec posledního století před Kristem nazývá.[2]) Křesťané, kteří tenkráte v Mezopotamii žili, nezdržovali se v Babyloně, nýbrž v Nearde a Nisibisu, a proto neměl sv. Petr naprosto žádné příčiny, v Babyloně na Eufratě se zdržovati a proto také nemohl odtud církvím v Malé Asii list svůj zasílati.

Podle staré tradice zdržoval se sv. Petr v Římě 25 let.

Tím však není řečeno, že se nepřetržitě po 25 let v Římě zdržoval. Že sv. Pavel ve svém listu k Římanům nevzkázal ho pozdravovat, a že v listech, které psal z Říma, o něm nečiní zmínky, lze snadno vysvětliti z té okolnosti, že v letech, kdy tyto listy byly psány, sv. Petr v Římě právě nebyl.

3. Jeho prvý příchod do Říma byl „exordio regni Claudii", t. j. v r. 41. neb 42. Že asi kolem r. 49., ve kterém byli Židé z Říma císařem Klaudiem vypovězeni, Řím opustil, plyne z toho, že r. 51. předsedal sněmu jerusalemskému[3]) a že krátkou dobu na to se zdržoval v Antiochii.[4]) A poněvadž jedna strana křesťanů korintských se po něm pojmenovala, jest pravdě podobno, že po svém návratu z Říma i v tomto městě Krista hlásal. Kdy se zase do Říma vrátil, není jisto. Všeobecně se má za to, že v Římě za císaře Nerona roku 67. smrtí mučednickou zároveň se sv. Pavlem zemřel.

b) Důkaz z Tradice.

Tento historický děj potvrzuje již v I. století papež Klemens I. ve svém (I.) listu ke Korintským, ve kterém (hl. 5. a 6.) nepraví sice výslovně, že sv. Petr v Římě zemřel, ale z celé souvislosti jest patrno, že poukazuje na mučednictví sv. Petra v Římě. Neboť hned po zmínce o smrti Petrově připomíná mučednickou smrt sv. Pavla. A poněvadž jest jisto, že sv. Pavel v Římě mučednickou smrt podstoupil, jest se vší pravděpodobností souditi, že sv. Klemens také smrt Petrovu do Říma klade. A poněvdaž v následující 7. hlavě připomíná svým čtenářům pronásledování, které bylo křesťanům za Nerona snášeti, a poněvadž tato hlava co nejtěsněji souvisí s předešlou hlavou 5. a 6., jest z toho se vší jistotou uzavírati, že sv. Klemens označuje Řím jakožto místo smrti Petrovy.[1]) Podle Dionysia Korintského byl sv. Petr současně se sv. Pavlem v Římě umučen.[2]) A co římský kněz Cajus píše o trofejích, které křesťané sv. Petru a Pavlu v Římě a v okolí postavili, jest rovněž důkazem, že oba apoštolové v Římě zemřeli.[3]) A Origenes podotýká, že sv. Petr byl ukřižován hlavou dolů, sv. Pavel však mečem stat.[4]) Sv. Klemens římský praví, že sv. Petr byl umučen „ἐπὶ τῶν ἡγουμένων" (sub principibus), kterými rozumí prefekty pretoria Tigellina a Nymphidia Sabina, kteří správu říše vedli, když r. 67. Nero se zdržoval v Řecku.

Dalšími svědky této tradice z II. století jsou

sv. Irenej,[5]) Kliment alexandrinský,[6]) Dionysius Korintský,[7]) Papias,[8]) sv. Ignác,[9])

z III. století dokazují tento historický děj

sv. Firmilián,[10]) sv. Cyprián,[11]) sv. Hippolyt,[12]) Origenes,[13]) Cajus římský,[14]) Tertulián.[15])

K těmto svědectvím literním přistupují památky archeologické, hrob, kathedra, obrazy z katakomb basiliky sv. Petra.

Dlužno ještě poznamenati, že tradice spočívající hlavně na Eusebiovi klade mučednickou smrt sv. Petra do r. 67 po Kr. Jiní

[1]) 14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 2, 10, 21.
[2]) Strabo, Geografica lib. 16. c. 5.; cf. Plin. Hist. nat. l. 6. c. 26; Joseph flav. Antiquit. l. 18, c. 9, n. 8.
[3]) Skut. 15.
[4]) Gel. 2, 11 sld.

[1]) Funk, Opera Patr. apost. I. Tubing. 1878 56. fl.
[2]) Euseb. H. E. 2, 25. 8.
[3]) ibid.
[4]) Euseb. H. E. 3. 1. 2.
[5]) Contr. haeres. 3, 3.
[6]) U Eusebia H. E. 2, 15; 6, 14.
[7]) U Eus. H. E. 2, 25.
[8]) U Eus. H. E. 2, 15.
[9]) List k Řím. 3, 3.
[10]) Epist. ad Cypr.
[11]) Ep. ad Anton. ad Cornel.
[12]) Philosoph. 6, 20.
[13]) U Eus. H. E. 3, 1.
[14]) U Eus. H. E. 2, 25.
[15]) De praescript. 32, 36.; adv. Marc. 4, 5

(jako na př. Zahn, Duchesne) v novější době, jak se zdá, důvodněji se rozhodují pro rok 64. po Kr.

Ze všech těchto svědků uvedeme na doklad smrti sv. Petra v Římě výroky jen z některých ss. Otců a spisovatelů církevních.

Svatý Ignác nazývá Církev římskou: „προκαθημένη τῆς ἀγάπης“;[1]) ἀγάπη znamená buď lásku, neb také společné hody, kterými se křesťané ve staré Církvi na důkaz vzájemné lásky hostili, nebo konečně znamená křesťanskou obec samu vzájemnou láskou spojenou. A proto bychom mohli svrchu uvedený název Církve římské, který jí sv. Ignác dává, česky přeložiti: předsedkyně křesťanské obce či Církve.“[2]) Je-li však římská Církev předsedkyní celé křesťanské Církve, pak toto její předsednictví musí míti dostatečný důvod. A tento důvod sv. Ignác sám udává, když v tomto listu k Římanům praví: „Nepřikazuji vám, jako Petr a Pavel, ani jako apoštolové, já odsouzenec.“[3]) Pakli sv. Petr, podobně jako Pavel, Římanům poroučel, pak musil mezi nimi dlíti a to nikoliv toliko jako pouhý biskup, podobně jako ostatní apoštolové, nýbrž jako hlava celé Církve. Neb jinak by neměl sv. Ignác dostatečného důvodu, nazývati Církev římskou předsedkyní křesťanské obce.

Neméně skvělé svědectví pro primát římských papežů podává sv. Irenej. Na důkaz pravdy nauky Kristovy se odvolává proti kacířům své doby na tradici apoštolskou, kterou lze poznati z apoštolské posloupnosti biskupů jednotlivých církví. Záznamy těchto biskupů, které každá církev pečlivě chovala, dokazují, že poslední biskup každé církevní obce byl svěcen a na svou stolici biskupskou buď „expresso neb tacito consensu“ římského papeže dosazen, a podobně jeho předchůdce atd., až k prvnímu biskupu, jenž byl neprostředně od některého z apoštolů ustanoven. Ale poněvadž by za tímto účelem bylo nutno záznamy biskupů všech jednotlivých církví prozkoumati, což by bylo s nemalou obtíží spojeno, proto stačí na potvrzení apoštolské posloupnosti toho neb onoho biskupa podati důkaz, že byl poslušenským svazkem spojen s největší, nejstarší a všemu světu známou samými nejslavnějšími apoštoly Petrem a Pavlem založenou Církví

[1]) Epist. ad Rom. Cf. Collect. ss. Eccl. Patrum edit. cit. tom. I. p. 74.
[2]) Cf. Fr. Hettinger, Lehrb. der Fundamentaltheologie II. Teil. Freiburg im Br. 1879. S. 172.
[3]) ibid. n. 4. p. 25.

římskou. Sv. Irenej píše: „Ad hanc enim Ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est, omnem convenire Eccleisam, hoc est eos, qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ab Apostolis traditio.“ (Neboť s touto Církví musí pro její větší moc (propter potiorem principalitatem) souhlasiti celá Církev, t. j. věřící celého světa. V ní byla vždy ode všech věřících zachována apoštolská tradice.[1])

Ze slov těchto plyne, že

a) sv. Irenej proti kacířům dokazuje z víry Církve římské víru celé Církve. Jen ty církve mají pravou nauku Kristovu, které věří, čemu Církev římská věří.

b) Proto pravidlem víry pro celou Církev jest víra Církve římské (Ad hanc enim Ecclesiam . . . necesse est omnem convenire Ecclesiam). S Církví římskou musí ve víře souhlasiti všechny ostatní církve a ve všech sporných otázkách věroučných musí se na ni o konečné rozhodnutí obraceti.

c) A příčinou, že jest pravidlem víry, jest její „potior principalitas“ (větší moc). „Principalitas“ znamená v latině totéž co principatus, tedy tolik, moc či panství. Tak píše svatý Augustin: „Petri principatus cuilibet episcopatui praeferendus.“ (Moci Petrově jest dáti přednost před každou mocí biskupskou.)[2]) A sv. Lev Veliký praví: „Dominus episcopalis officii voluit me habere principium.“ (Byla vůle Páně, abych měl nejvyšší moc biskupského úřadu.)[3]) Nemá-li v tomto výroku Lvově slovo: „principium“ významu „nejvyšší moci“, pak znamená tolik, jako „počátek“ či „původ“. Počátek či původ znamená vždy prvý člen nějaké řady, před nímž již není předešlého člena v této řadě, a po němž následují všichni ostatní členové této řady. A má-li slovo „principium“ tento význam, pak praví sv. Lev o sobě, že z vůle Boží jest jako biskup římský a hlava celé Církve původem vší moci v Církvi, a že před touto jeho mocí a nad ní není vyšší moci, a že všechna moc ostatních biskupů z něho vychází a na ně přechází.

Nepřátelé primátu římského papeže míní, že Římská Církev měla prý jen proto jistou přednost před ostatními církvemi, že měla své sídlo v městě světovém, a jako prý Řím

[1]) Adversus haereses lib. III. § 1. Cf. cit. Collect. tom. II. p. 256.
[2]) De bapt. II. 1.
[3]) Sermo II. in Anniv. Elect.

představoval všem ostatním městům panství celé římské veleříše, tak i Církev římská měla prý od počátku svého trvání pro politický, sociální a náboženský význam hlavního města jistou moc nad ostatními církvemi. Než sv. Irenej nejedná na uvedeném místě o městě Římu, nýbrž o Církvi římské a nepřipisuje této Církvi „potiorem principalitatem" pro politický význam světového města Říma, nýbrž proto, že jest proti ostatním církvím Církví největší, nejstarší a hlavně proto, že byla založena od nejslavnějších apoštolů Petra a Pavla.[1])

4. V druhé polovici 3. století nazývá Tertullián římského papeže: „episcopum episcoporum".[2]) Je-li římský papež biskupem biskupů, pak jest nade všemi biskupy, kteří jsou mu jako svému samým Kristem ustanovenému představenému podřízeni. A římský papež má tuto přednost nade všemi biskupy vykonávati jedině z toho důvodu, že jest nástupcem sv. Petra nejen v jeho římském biskupství, nýbrž zároveň také v jeho primátu nad celou Církví. A sv. Cyprián praví, že Kristus ustanovil sv. Petra a jeho nástupce římského papeže primasem celé Církve za tím účelem, aby touto svrchovanou mocí jí zabezpečil jednotu všech biskupů jak v nauce tak i v řízení stádci sobě svěřených.[3])

5. Ze 4. století stačí na důkaz primátu římských papežů uvésti tři svědky: sv. Ambrože, sv. Augustina a sv. Jeronýma, které jest pokládati za nejhlavnější svědky církevní tradice vůbec a římského primátu zvlášť. Tak píše sv. Ambrož: „On† jest, jemuž Kristus pravil: Ty jsi Petr a na této skále vzdělám Církev svou. Kde jest tedy Petr, tam jest Církev; kde jest Církev, tam není smrti, nýbrž život věčný. A proto připojil: A brány pekelné jí nepřemohou, a tobě dám klíče království nebeského. A sv. Petr, jehož brána pekelná nepřemohla, a před nímž brána nebeská se nezavřela, právě naopak uzavřel sínici pekelnou a otevřel nebeskou. Na zemi jsa živ otevřel nebe a zavřel peklo."[4]) Podle sv. Ambrože jest jednota s Církví římskou důkazem jednoty a příslušnosti k celé obecné Církvi.

[1]) Cf. Bossueta: Defensio Declarat. cleri gall. II. 15.
[2]) De pudic. c. 1.
[3]) De Unit. Eccl. l. c. p. 74; cf. Epist. 55. c. 14.
[4]) In ps. 40. 30.

A podobně učí sv. Augustin, jemuž souhlas s římskou Stolicí, vrcholem to autority, jest známkou pravdy katolické.[1])

A sv. Jeroným: „Já mimo Krista nikoho jako prvého nenásleduji, s tvou Svatostí (píše pap. Damasovi) však, t. j. se Stolicí Petrovou, jsem společným svazkem sloučen (communione consocior). Neboť vím, že na této skále jest Církev vzdělána. Kdo by byl mimo archu Noemovu, zahynul vládou potopy... Neznám Vitala, zavrhuji Miletia, nevím nic o Paulinovi. Kdo s tebou neshromažďuje, rozptyluje, to jest, kdo není Kristův, jest antikristův."[2])

6. Z pozdější doby není ani jediného spisovatele, který by přítomnost a mučednickou smrt sv. Petra v Římě popíral. Teprve protestanté počali o této historické pravdě pochybovati aneb ji rozhodně popírati. V novější době razí si však i mezi střízlivějšími theology protestantskými cestu přesvědčení, že proti pobytu a smrti sv. Petra v Římě nelze uvésti žádných platných důvodů. Proto nejslovutnější representant protestantské theologické vědy Harnack píše ve svém díle: „Chronologie der altchristlichen Literatur":[3]) „Mučednickou smrt Petrovu v Římě popírali mnozí jednak z důvodů tendenčně protestantských, jednak z důvodů kritických. V obou těchto případech přispěl blud k poznání důležitých historických pravd a vykonal svou dobrou službu. Že to byl blud (popírati totiž smrt Petrovu v Římě), leží na oce pro každého badatele, jenž za bílého dne nedá se zaslepiti. Celý kritický apparát, kterým Baur starou tradici popíral, jest nyní pokládati za bezcenný."

V poslední době zabýval se touto otázkou ex professo německý učenec Dr. Pavel Styger, který smrt sv. Petra v Římě dokázal tak jasnými důvody, že nyní nelze již rozumným způsobem o této historické pravdě pochybovati, nerci-li ji popírati.[4])

[1]) Sermo 120. Maji—Novemb.
[2]) Epist. 15 ad Damasum.
[3]) Leipzig 1897. S. 234.
[4]) Il monumento Apostolico a S. Sebastiano sulla via Appia. Roma 1921.

§ 6. O spojení primátu s římskou biskupskou Stolicí.

1. Dokázali jsme, že Božský Spasitel sv. Petra ustanovil primasem nad celou Církví, a že tento primát musí trvat tak dlouho, jak dlouho trvá Církev, tedy až do skonání světa. Poněvadž však sv. Petr jako smrtelný člověk nemohl žíti až do skonání světa, musí míti nástupce, na které stále přechází svrchovaná moc, kterou mu Kristus v zájmu existence Církve samé odevzdal. A těmito nástupci v primátě Petrově mohou býti jen římští papežové. Nebo kdyby jimi nebyli, pak by vůbec primát Petrův smrtí Petrovou úplně zmizel. Ale tím by také Církev přestala býti Církví Kristovou, zbudovanou na skále Petrově.

2. Že sv. Petr musí ve svém primátu nad celou Církví míti nástupce, ve kterých stále žije a jménem Kristovým v díle vykoupení člověčenstva pokračuje, jest „de fide". Dosud však není formálním věročlánkem, proč právě tento primát přešel na římské papeže a nikoliv na biskupa jiné částečné Církve. Ani Písmo sv., ani Tradice neobsahují ani jednoho dokladu, že by byl Kristus výslovně sv. Petru poručil, jíti do Říma, tam založiti zvláštní obec křesťanskou, tuto obec jako její biskup spravovati až do konce svého života a svého nástupce na římské stolici biskupské ustanoviti za nejvyšší hlavu celé Církve.

3. Ačkoliv z pramenů Zjevení Božího nelze dokázati, že sv. Petr spojil na přímý rozkaz Krista Pána římskou Církev s mocí primaciální nad celou Církví, přece nelze pochybovati, že sv. Petr neřídil kroků svých do Říma ze své pouhé lidské vůle. Tak důležitý děj, jako jest založení sídla církevní primaciální moci ve světovém městě římském, nemůže býti pouhým dílem lidským. Ačkoliv Kristus ponechal sv. Petrovi svobodnou vůli, vyvoliti kterékoliv místo za trvalé sídlo svých nástupců v prvenství nad Církví, přece zvláště osvítil jeho rozum a naklonil jeho vůli, aby opustil Antiochii, kde z počátku nějaký čas biskupoval a Církev řídil, a se odebral do hlavního města celého tehdejšího světa podrobeného panství římských imperátorů. A jako Kristus nedal sv. Petru strany sídla jeho nástupců žádných rozkazů, tak i sv. Petr před svou smrtí v této příčině nic nezařídil, ačkoliv jak obecně učí theologové, mohl buď svého nástupce v biskupství římské Církve určiti pro všecky časy

trvání Církve také svým nástupcem v primátě nad Církví nebo k tomu určiti biskupa jiné částečné církve. A poněvadž nic podobného nenařídil, rozhoduje přirozené právo, týkající se jak posloupnosti v episkopátě římském, tak i posloupnosti jeho nástupců v moci primaciální. Sv. Petr dokonal dny života svého v Římě jako biskup římský, s jehož osobou byla zároveň spojena moc nejvyššího pastýře celého stádce Kristova po celém světě rozptýleného. A proto osoba, jež legitimně následovala na biskupské stolici římské, následovala také na primaciální Stolici Petrově. Tak se stává římský biskup legitimně zvolený nejen nástupcem sv. Petra v římském biskupství, nýbrž také již zároveň hlavou celé Církve opatřenou jeho veškerou řádnou mocí nad veškerou Církví.[1])

§ 7 Způsob, jakým nabývají papežové primátu neboli prvenství nad celou Církví a jednotliví biskupové své moci jurisdikční nad svými diecesemi?

1. Zde neběží o způsob, kterým jednotlivé osoby pro tyto úřady bývají dosazovány. Tento způsob může býti v různých dobách různý. Jinak byly papeži voleni ve staré Církvi, jinak se volí nyní. I biskupové mohou býti různým způsobem na stolice biskupské dosazováni. Kristus Pán určil neprostředně jen Petra za nejvyššího pastýře Církve a vyvolil ostatní apoštoly a pověřil je v jednotě se sv. Petrem mocí apoštolskou. Po jejich smrti ponechal volbu jejich nástupců Církvi samé. Také tu neběží o moc svěcení (de potestate ordinis), kterou Bůh sám neprostředně skrze svátost svěcení rukama světitelovýma jednotlivým svěcencům podle stupně svěcení (secundum gradum ordinis) uděluje. Otázka naše týká se tu toliko způsobu udělování moci jurisdikční, která se podstatně liší od moci svěcení a dá se také od ní odloučiti. Tak na př. kněz papežem za biskupa té neb oné diecese prekonisovaný nabývá biskupské moci jurisdikční nad diecesí, pro kterou byl prekonisován, již v tom okamžiku, ve kterém ho došly papežské bully o jeho prekonisaci, ačkoliv jest jen jednoduchým knězem.

[1]) Cf. Hettinger, l. c. S. 167 ff. — Denzinger 1735; 1827.

Tak také římský papež, třeba byl dosud jednoduchým knězem, nabývá hned, jakmile byl nyní konklavem kardinálským kanonicky zvolen, svrchované primaciální moci nad celou Církví, jak praví papež Mikuláš II. (sněm lateránský r. 1059): Zvolený nabývá jako pravý papež moci spravovati Církev římskou a říditi veškeren její život, jak činil sv. Řehoř Vel. ještě před svou konsekraci. (Gratian. dist. 23, c. 1. § 6.).

Co se týče způsobu, kterým kanonicky zvolený papež dochází nejvyšší moci primaciální nad veškerou Církví, učí všichni katoličtí bohoslovci, že jí nabývá přímo a neprostředně od Boha. Kdyby měl římský papež prostřednictvím jiné osoby, pokud se týče, jiných osob primátu nad Církví nabývati, pak by byl musil Kristus sám tuto osobu, resp. tyto osoby tímto úkolem pověřiti. Toho však neučinil, nýbrž přímo a neprostředně jen jemu samému (u sv. Matouše 16, 18) tuto svrchovanou moc slíbil a po svém vzkříšení jemu samému ji také přímě a neprostředně udělil. (Jan 21, 15 atd.). A jak tuto moc přímě a neprostředně udělil jen Petrovi, tak ji pokaždé kanonicky zvolenému papeži rovněž přímě a neprostředně uděluje. Názor Gallikánů, Jansenistů a Febroniánů, že Kristus primát udělil přímě ss. apoštolům a jejich nástupcům, biskupům, a že teprv tito na římského papeže jako svého náměstka tuto svrchovanou moc jen za úkolem jednotného jejího vykonávání přenášejí, odporuje, jak jsme již svrchu pravili, zřejmým výrokům Spasitelovým a jest proto zcela bludným. A proto definoval již sněm florentský (in decreto Unionis), že „nástupce Petrův jest pravým náměstkem Kristovým, hlavou celé Církve, a otcem a učitelem všech křesťanů a že jemu ve sv. Petru byla od Pána našeho Ježíše Krista udělena plna moc pásti, spravovati a říditi všeobecnou Církev."[1])

2. Jinak se má s jurisdikční mocí biskupskou.

Kdežto Kristus odevzdal jurisdičkní moc nad celou Církví přímě jen samému Petru, nehledě k ostatním apoštolům, svěřil apoštolům jejich moc jen ve spojení s Petrem, čímž vlastně jen plnost její udělenou Petrovi na apoštoly rozšířil. Jak Petr, tak

[1]) Denzinger 694. Cf. Card. Billot. Tract. de Eccl. Christi p. 509.

i apoštolové obdrželi moc jurisdikční nad Církví neprostředně od Krista; Petr obdržel plnost její sám o sobě, apoštolové však obdrželi ji jen účastí v moci Petrově. A proto závisela svazující a rozvazující moc apoštolů na moci Petrově. Nejsou tedy dvě moci primaciální, jedna Petrova, druhá apoštolů spojených s Petrem, nýbrž jest jen jedna moc, již Kristus jinak udělil sv. Petrovi, jinak apoštolům. Petrovi ji udělil bez apoštolů, apoštolům však jen ve spojení s Petrem. Podobným způsobem docházejí biskupové své moci nad svými částečnými církvemi, s tím toliko rozdílem, že ji Kristus ss. apoštolům udělil neprostředně, kdežto jejich nástupcům, biskupům, ji udílí prostřednictvím římského papeže. A poněvadž papež jednotlivým biskupům udílí ji z plnosti své moci, může podle poměrů a potřeb časových tuto moc buď rozšířiti nebo zúžiti, po případě, když blaho věřících toho žádá, jednotlivé biskupy této moci úplně zbaviti.[1])

Z dějin církevních jest známo, že ve staré Církvi měli biskupové větší moc, než v době nynější, v níž si papežové vyhradili rozhodovati v mnohých případech, ve kterých ve staré Církvi rozhodovali biskupové sami, udělujíce dispense na př. od překážek manželských, které si nyní Apoštolská Stolice vyhradila. Římští papežové řídí se tu ohledy na poměry časové a na potřeby věřících. Ve staré Církvi nebylo při tehdejších nedokonalých a velice nákladných prostředcích kommunikačních biskupům od Říma vzdáleným tak snadno se obraceti v mnohých otázkách na Apoštolskou Stolici a žádati od ní rozhodnutí. A poněvadž se rozhodnutí musilo často ihned aneb v krátké době státi, nezbývalo jim, než „praesupposito consensu Sedis Apostolicae" samostatně rozhodnutí učiniti. Mnohé případy byly k rozhodnutí ponechány metropolitům, exarchům a patriarchům. Když však hlavně od doby reformační počaly se v Církvi jeviti odstředivé proudy, které hleděly svazky mezi biskupy a Apoštolskou Stolicí pořád více uvolňovati, pak římským papežům nezbývalo na uhájení a utvrzení jednoty v Církvi, než otěže kázně církevní poněkud více přitáhnouti. A proto byli nuceni biskupy těsněji k Apoštolské Stolici připoutati a za tímto účelem mnohé případy církevní jurisdikce, ve kterých dříve biskupové samostatně rozhodovali, sobě vyhraditi.

Ačkoliv podle téměř všeobecného mínění katolických theologů udílí římský papež jednotlivým biskupům po-

[1]) Cf. Camill. Mazzella S. J. I. c. p. 782 sqq.

třebnou jurisdikci nad částečnými církvemi jejich správě a vládě svěřenými, přece z toho neplyne, že jsou pouhými delegáty čili vikáři (náměstky) římského papeže. Neboť episkopát podobně jako primát jest původu Božského a proto jest také institucí v Církvi trvalou. Jeho moc jest co do podstaty Kristem samým určena a proto jest také mocí řádnou a nikoliv toliko papežem biskupům k vykonávání delegovanou.

3. Nicméně byli až do poslední doby theologové, kteří tvrdili, že Kristus sám jurisdikci biskupům již samým svěcením na biskupství „in actu primo" udílí, a že od papeže toliko závisí určiti diecesi, ve které jurisdikční moc mají vykonávati, tedy že na něm závisí udíleti moc tuto jen „in actu secundo". Tohoto názoru hájil před sněmem tridentským slovutný theolog španělský Franciscus de Victoria a jeho vlivem pak na sněmě tridentském biskupové španělští, jimž se však se vší rozhodností opřel generál Tovaryšstva Ježíšova Jakub Laynez. Ačkoliv po sněmu tridentském zobecněla v Církvi nauka, že biskupové nedocházejí jurisdikce nad svými stádci přímo od Krista, nýbrž jen nepřímo a prostředečně, prostřednictvím totiž římského papeže, přece ještě později někteří theologové a kanonisté, jako Vasquez,[1]) Neubauer,[2]) Fillips[3]) hájili opačného názoru, odvolávajíce se na slova Spasitelova u sv. Matouše,[4]) kterými ss. apoštolům, jak nelze pochybovati, přímo moc svazovací a rozvazovací udělil. A proto prý není zhola žádné příčiny se domnívati, že by jejich nástupcové, biskupové, jiným způsobem docházeli moci své, říditi svá částečná stádce. Mimo to prý sv. Pavel biskupům v Efesu shromážděným výslovně praví: „Mějte pozor na sebe a na všecko stádce, ve kterém Duch svatý ustanovil vás biskupy, abyste spravovali církev Boží."[5])

Než tyto texty dokazují sice, že moc biskupská jest původu Božského, nedokazují však nikterak, že ji Bůh neprostředně biskupům uděluje. Kdyby jí biskupové neprostředně od Boha nabývali, pak by také její rozsah musil býti u všech biskupů po celou dobu trvání Církve úplně

[1]) Tom 2, disp. 152, cap. 3. n. 28.
[2]) De legibus p. 302. edit. Paris.
[3]) Kirchenrecht 1, 138 sqq.
[4]) 18, 18.
[5]) Skut. 20, 28.

stejný, což však dějinám Církve odporuje. Také nelze připustiti, že Bůh biskupům při jejich konsekraci moc jurisdikční právě tak neprostředně uděluje, jako moc svátostní, třeba jen „in actu primo". Neboť pak by biskup nemohl v žádném případě římským papežem této moci býti zbaven a se svého úřadu složen, jako nemůže býti zbaven moci svátosti svěcení biskupského. Nanejvýš by byly jeho úkony nedovoleny, ale platny, jako úkony svátostní, na př. biřmování a svěcení na kněžství. Tento názor odporuje všeobecné praxi církevní i novým ‚Codexem Juris canonici" potvrzené, podle které tak zvaní „biskupové titulární", i když byli zváni na všeobecné sněmy, nemají hlasu definitivního (votum definitivum) jako „episcopi ordinarii", nýbrž jen deliberativní (votum deliberativum).[1]) Kdyby moc jurisdikční byla obsažena (třeba jen in actu primo) v moci svěcení (in potestate ordinis episcopalis), pak by jmenovaný biskup pro tu neb onu diecesi, dokud je pouhým knězem, nemohl býti pověřen řízením jejím, což rovněž praxi církevní odporuje. A proto jest názor tento co nejrozhodněji zamítnouti, třeba by nezasluhoval odsouzení jako kacířství.

4. Ale kacířstvím jest zajisté nauka febroniánská obzvláštně v té příkré formě, v jaké jí hájil pověstný kanonista Eybel ve svém spise: „Co jest papež?" který papež Pius VI. odsoudil brevem: „Super soliditate". Febroniáni uznávali ještě Božský původ jurisdikční moci papežské a biskupské, jen v tom bloudili, že učili, že Kristus tuto moc udělil přímo Církvi a že tato ji teprve přenáší na římského papeže a biskupy jako své náměstky a zástupce, kdežto Eybel a jeho stoupenci popírali vůbec každý Božský původ této dvojí moci. Zmíněným brevem (z r. 1786) papež Pius VI. nejen nauku febroniánskou odsoudil, nýbrž zcela zřejmě prohlásil, že římský papež jest přímo samým Kristem ustanoven hlavou Církve a jeho náměstkem, aby jeho jménem řídil Církev, a že proto všichni věřící jsou povinni, ve všech věcech se týkajících spásy svých duší, jakož i správy Církve jemu poslušnost prokazovati. Dále v tomto breve prohlásil, že všechna moc biskupů pochází přímě z římského papeže, tak jako moc jeho papežská pochází přímě od Krista.[2]) Poslední ránu tomuto bludu dal týž papež, odsoudiv bullou: „Auctorem fidei" bludy synody pistojské roku

[1]) Cf. Codicem Jus. Can. can. 223. § 2.
[2]) Denzinger 1500.

1794, mezi nimiž nazval proposici 3. zcela zřejmě kacířskou. A proposice tato zní: „Proposice, která tvrdí, že moc dána jest od Boha Církvi za tím účelem, aby od ní byla udílena pastýřům, kteří jsou jejími služebníky ke spáse duší, jest kacířská, pakli se jí tak rozumí, že moc církevní správy a vlády se přenáší s obce (a communitate) věřících na pastýře."[1])

§ 8. Římští papežové vždy moc primaciální nad celou Církví při každé příležitosti Božským právem vykonávali.

1. Již Kliment římský si počínal naproti církvi korintské jako její nejvyšší představený. V církvi této vznikly ke konci 1. století pletichami některých pyšných a ctižádostivých křesťanů veliké spory, které hrozily církvi této dříve kvetoucí úplnou záhubou. Nedá se historicky s úplnou jistotou dokázati, zdali dobře smýšlející strana v této církvi sama se obrátila na sv. Klimenta, ačkoliv tenkráte sv. apoštol Jan ještě žil, a z Korintu do Efesu bylo blíže, než do Říma, nebo zdali sv. Kliment dozvěděv se o těchto sporech křesťanů korintských ze svého vlastního popudu se odhodlal zvláštním listem Korinťanům zaslaným jejich spory urovnati. Ale ať byl podnět k tomuto listu jakýkoliv, v každém případě podává nezvratný důkaz a suverenní moci římských papežů. Neboť sv. Kliment zasahuje listem svým autoritativně do církevního života křesťanů korintských a vyjadřuje požadavky nutné k zabezpečení církevní kázně mezi nimi ve způsobě všeobecně platných zákonů, které pak na konkretní případ obce korintské applikuje. Z celého listu vysvítá vědomí sv. Klimenta o jeho přednosti a pravomoci nad církví korintskou. Kdyby byl býval jen jednoduchým biskupem římským, zajisté by si byl netroufal zasahovati do sporů jiné církve, po které mu v tomto případě vlastně nic nebylo.

2. Důkaz primátu papežů římských podává také papež Viktor I. Ke konci II. století vznikl v Církvi východní a západní spor strany doby, kdy se mají velikonoce slaviti. Křesťané východní slavili dosud tento hod Boží po způsobu židovském 14 měsíce Nisanu, ať již tento den padl na kterýkoli den v týdni, kdežto v Římě a v celé západní Církvi slaven tento svátek v neděli po jarním rovnodenní 14. Nisan následujícím. Na urovnání tohoto sporu poslala církev smyrnejská sv. Polykarpa k papeži Anicetovi, jemuž se však nepodařilo přiměti ho, by přistoupil k praxi římské. Tím však páska míru mezi obojí církví nebyla přerušena. Konečně papež Viktor I. (192—202) chtěje definitivně jednotu co do času slavení hodu velikonočního v celé Církvi zavésti, svolal do Říma synodu, která se usnesla, že velikonoce v celé Církvi mají se slaviti podle praxe římské a nikoliv počínaje 14. měsíce Nisanu, jak je křesťané východní zároveň se židy dosud slavili. Dekret tento prohlásil Viktor I. za závazný pro celou Církev a pohrozil vyobcováním všem, kteří by nechtěli poslechnouti. A poněvadž i přes tento dekret někteří biskupové na Východě odvolávajíce se na praxi apoštolskou dále ještě velikonoce současně se židy slavili, vydali Otcové nicejského sněmu I. (325) zvláštní dekret, kterým praxe Církve západní byla i pro Církev východní závazně předepsána. Tím byl spor tento definitivně urovnán.

Papežové jak Anicet, tak po něm Viktor I. tím, že zasáhli do bohoslužby církve východní, podali jasný důkaz, že jejich moc byla mocí primaciální, která nebyla ohraničena obvodem Církve římské, nýbrž že se vztahovala na celou Církev. Podobný důkaz primátu římských papežů podává papež Štěpán I. (253—257) svým sporem se sv. Cypriánem. V Africe rozšířila se v té době praxe, křtíti každého, kdo přijav křest od kteréhokoli kacíře, chtěl přestoupiti do Církve katolické. Této praxe držel se také sv. Cyprián. Na utvrzení její svolal synodu a oznámil její dekreta, kterými onu praxi schválila, papeži Štěpánu prose ho, aby je svou autoritou potvrdil. Papež Štěpán zvyk afrikánských biskupů se vší rozhodností zavrhl slovy: „Kdo by z kterékoli herese se k nám vracel, nebuď na něm nic nového žádáno, než co jest podáno (nihil innovetur, nisi quod est traditum), (Bez opakování křtu) buďtež mu vloženy ruce na znamení pokání. Neb ani kacíři nikoho, kdo k nim přistupuje, poznova nekřtí, nýbrž ho jednoduše do své společnosti přijímají.[1]) Poněvadž sv. Cyprián zvláštním spisem (De Unitate Ecclae) jednoty Církve proti všem jejím odpůrcům co nejrozhodněji hájil, není možno

[1]) Denzinger 1502.

[1]) Cf. Vascotti. Hrast. Instit. Hist. Eccl. N. F. edit. 2. p. 91. Goritiae 1869.

předpokládati, že by jí chtěl v tomto sporu popírati primát římského papeže. Otázku tuto nepokládal za dogmatickou, nýbrž toliko za disciplinární, ve které každá církev může se říditi místním svým zvykem. Ostatně různost tohoto názoru lze vysvětliti z té okolnosti, že někteří kacíři v Africe a v Palestýně zamítali nauku o nejsvětější Trojici a proto také užívali nesprávné formy při křtu a následovně křtili neplatně. Křest takový musil býti opakován. A sv. Cyprián jen v tom bloudil, že se domníval, že každý křest udělený od kteréhokoli kacíře, i když správné formy při něm užil, jest neplatný. V čem sv. Cyprián chybil, smrtí mučednickou napravil. Spor tento konečně rozhodnut v synodě arelatenské (314), která prohlásila, že každý, kdo by z kterékoli herese se vracel do Církve, má složiti toliko vyznání víry, a byl-li pokřtěn ve jménu Otce a Syna a Ducha sv., aby mu byla toliko vložena ruka, aby přijal Ducha sv.[1])

Papež Dionysius uložil patriarchovi alexandrinskému Dionysiovi, jenž byl u něho obžalován ze sabellianismu, aby se u něho z této herese ospravedlnil, což tento také učinil. Žaloba vznikla toliko z dogmaticky tenkráte ještě neurčitých a neustálených terminů, jimž bylo možno rozuměti jak ve smyslu pravověrném, tak i heretickém. — Také správnost a platnost volby patriarchů závisela na uznání a schválení římských papežů. Tak píše Simplicius: „Nezbývalo nic jiného, než aby katolický velepastýř nastoupil úřad zemřelého, a aby toto nastoupení došlo také potvrzení Apoštolské Stolice.“[2])

Římští papežové citují i patriarchy před své synody, aby se ospravedlnili ze stížností na ně podané. Tak na př. pohnal Felix II. (III.) (483—492) Acacia, patriarchu cařihradského, před synodu římskou, aby se ospravedlnil, proč nevyloučil monofysitu Petra Monga z církve cařihradské, jak mu uložil, a poněvadž neuposlechl, vyobcoval ho r. 483 z Církve slovy: „Jsi usvědčen z mnohých přestupků... Uznej, že jsi nehoden hodnosti kněžské a spojení s Církví katol. a že jsi vyloučen z počtu věřících a odsouzen soudem Ducha sv. a naší apoštolskou autoritou.“[3])

[1]) Cf. Denzinger 53.
[2]) Simplic. epist. 18 ad Acac.
[3]) Epist. 3. ad Acacium Const. libell. citationis.

Soudu prvé Stolice se proto nesmí nikdo protiviti, jak praví výslovně papež Gelasius:[1]) V bouřích ariánských byl římský papež jedinou hradbou víry a útočištěm všech, jak píše dějepisec Sokrates. Biskupové obžalovaní a se svých sídel vypuzení utíkají se do královského města, a když svou záležitost Juliu, římskému biskupu, vysvětlili a k rozhodnutí předložili, Julius mocí prerogativy Církve římské je otevřenými ústy ve víře utvrzoval a zpět na Východ posílal.[2])

A jak se dělo za starých dob, tak se dělo i později a děje se až do našich časů. Doklady v nesčetném počtu uvádějí církevní dějiny. Doklady uvedené musí nám stačiti, jinak bychom musili třeba jen v nejkrajnějších rysech líčiti dějiny nejen Apoštolské Stolice, nýbrž celé Církve, jejíž otěže drželi římští papežové vždy ve svých rukou a svou nejvyšší autoritou nařizovali, čeho bylo ke blahu jak celé Církve, tak i jednotlivých jejích částí třeba, pokud se týče, odsuzovali a zakazovali, co by věčnou spásu věřících mohlo uvésti v nebezpečí.[3])

§ 9. Rozdíl mezi Apoštolskou Stolicí a papežem.

(Distinctio inter sedem et sedentem.)

1. Stolicí buď Apoštolskou nebo vůbec stolicí biskupskou nerozumíme hmotné kathedry či stolice, na které jak papež, tak i každý biskup při veřejných bohoslužebných výkonech zasedá, nýbrž rozumí se jí úřad papežský a biskupský se všemi právy a povinnostmi, které Kristus s těmito úřady spojil.

Stolice se má k tomu, kdo na ní sedí (Stolice papežská k papeži a stolice biskupská k biskupovi), jako abstraktní pojem úřadu papežského a biskupského ke konkretní osobě papeže neb biskupa, který tento úřad vykonává. Neboť úřadu papežského a biskupského nevykonává úřad sám, nýbrž ten, kdo „hinc et nunc“ tímto úřadem jest pověřen tedy buď papež nebo biskup.

Ačkoliv „sedes“ se má „ad sedentem“ jako pojem abstraktní k věci konkretní, ve které se onen pojem uskutečňuje a jeví, přece nelze tvrditi, že není naprosto žádného rozdílu „inter sedem et sedentem“. Běží tedy o správný výměr tohoto rozdílu, o kterém jest nám aspoň zkrátka pojednati.

[1]) Ep. 26, 3.
[2]) H. E. II. 15.
[3]) Cf. Hettinger, l. c. S. 171 ff.

2. Všechny výsady, které se sv. Petra na římské papeže přešly, nezávisí na jejich osobních zásluhách a přednostech. A proto mohou na papežské Stolici zasednouti i papežové nehodní. Neboť moci primátu se nestávají účastnými jako osoby privátní, nýbrž jako osoby úřední, jako biskupové legitimní volbou na biskupskou Stolici římskou řádně dosazení. Tak píše Lev Vel., že Stolice jako Stolice na své důstojnosti nic neztrácí, když na ni někdy zasedne člověk nehodný. Proto prý nemohla zloba Dioskurova zatemniti lesk církve alexandrinské. Něco jiného jest Stolice a něco jiného ten, jenž na ní sedí.[1]) Ačkoliv zásluhy pastýřů jsou někdy zcela různé, práva Stolic samých zůstávají stále táž.[2])

Jak sv. Lev praví, jest něco jiného „sedes" a něco jiného „sedens".

3. Rozdíl mezi Apoštolskou Stolicí a papežem jeví se již v jejich trvání. Kdežto ona náležíc k podstatě Církve nepřetržitě trvá a bude trvati do skonání světa, jest papež člověk smrtelný a proto po kratší neb delší době uprazdňuje svou Stolici a přenechává ji svému nástupci. A proto jest rozeznávati „Sedem plenam et Sedem vacantem". Smrtí každého papeže se vždy papežská Stolice uprazdňuje. Poněvadž bez nejvyšší moci Církev nemůže obstáti, proto tato moc i po úmrtí papežově za doby sedisvakance v Církvi dále trvá, nesice „in actu", jako trvá v osobě papežově za jeho živobytí, nýbrž „in potentia". Z té příčiny nemůže Církev v této době svolati všeobecný sněm, nemůže vyslati žádnou dogmatickou definici, žádný disciplinární dekret zavazující celou Církev, ani zrušiti nějaký všeobecně platný zákon a novým jej nahraditi. Co papež sám za svého panování buď sám nebo skrze všeobecný sněm svázal nebo rozvázal, nemůže nikdo po jeho smrti rozvázati aneb svázati.[3]) Nad zachováváním všeobecně platných zákonů a nad udržováním pořádku a kázně v Církvi bdí v této době sbor podle církevních zákonů k tomu ustanovený. V nynější době jest to sbor kardinálů, jemuž také volba nového papeže přísluší. Za sedisvakance vykonává sbor kardinálů jen tu část nejvyšší moci, které k zachování jednoty víry, pořádku a kázně jest nezbytně třeba.[3])

[1]) Epist. 106 c. 5. (M. 54, 1007).
[2]) Epist. 119. c. 3. (M. 54. 1043.)
[3]) Cf. Franzelin, l. c. p. 228.

4. Se vší rozhodností jest však zamítnouti nauku Gallikanů a ostatních s nimi stejně smýšlejících bludařů, podle které prý Kristus všechny výsady a přednosti moci primaciální udělil skrze sv. Petra Stolici apoštolské, nikoliv však římskému papeži. Ačkoliv Kristus zřídil primát jako instituci Církvi nezbytně potřebnou a proto nepřerušitelně v ní trvající, přece ho neodevzdal Apoštolské Stolici in abstracto, nýbrž pověřil jím in concreto vždy jen jednotlivou, určitou osobu, a to původně sv. Petra a po jeho smrti jeho nástupce v episkopátu římském. A proto nositelem a vykonavatelem tohoto primátu není ani římský episkopát, ani římská obec křesťanská ve své všeobecnosti, ani řada papežů ve svém celku, nýbrž vždy jen římský biskup legitimně zvolený, který jest „hic et nunc" hlavou všeobecné Církve. Každý papež, jak se ostatně samo sebou rozumí, ztrácí smrtí všecku moc jurisdikční nad Církví a tato moc přechází v plném rozsahu na jeho skutečného nástupce v biskupství římském a nikoliv na toto biskupství in abstracto čili na symbol jeho, na Apoštolskou Stolici. A proto rozdíl „inter sedem et sedentem", jak jej činili Gallikáni, Jansenisté atd. jest po sněmu vatikánském zjevnou herezí. Definice jeho o primátu římského papeže zní: „Obnovujeme definici ekumenického sněmu florentského, podle které jest všem křesťanům věřiti, že Apoštolská Stolice a římský papež jest nástupcem sv. Petra, knížete apoštolského, a pravým náměstkem Kristovým a hlavou celé Církve a otcem a učitelem všech křesťanů.[1]) Sněm vatikánský nepraví ani, že má Apoštolská Stolice, ani římský papež primát nad celou Církví, nýbrž že tento primát má Apoštolská Stolice a římský papež. Apoštolskou Stolicí vyjadřuje zmíněný sněm stálé, nikdy nepřerušené a nepřerušitelné trvání primátu a římským papežem prohlašuje, že primát existuje v Církvi skutečně a in concreto jen v osobě jednotlivých římských papežů. Může se však státi, že ve velkých zmatcích v Církvi vzniklých někdy věřící, jinak naprosto přesvědčení o nutném trvání primátu v Církvi i o neodlučitelnosti jeho od sv. římské biskupské Stolice, nemohou i při nejlepší vůli nabýti jistého přesvědčení, kdo jest vlastně „sedens in sede S Petri", když dvě nebo více osob se pokládá

[1]) Denzinger 1826.

za pravého římského papeže a nástupce sv. Petra, jak se stalo v době západního rozkolu 40 roků trvajícího, kdy od Urbana VI. až do Martina V. celý křesťanský svět byl rozštěpen na dvě a ke konci na tři tak zvané obedience, které se nemýlily v primátu samém, nýbrž nevěděly toliko, který ze dvou, pokud se týče, ze tří proti-papežů byl legitimně volen za biskupa římského a jest proto pravým nástupcem sv. Petra v jeho svrchované jurisdikci nad celou Církví. Poněvadž stoupenci každé z těchto dvou, pokud se týče tří obediencí byli naprosto přesvědčeni, že hlava obedience jest pravým papežem římským a poněvadž bez své viny v této příčině bloudili, nelze pokládati přívržence lichých papežů za kacíře, ani za formální rozkolníky, poněvadž se nechtěli od Apoštolské Stolice a od legitimního římského papeže odloučiti. Rozkol jejich byl toliko materiální a z té příčiny byl také prost vší mravní viny. Proto mohli k obediencím lichých papežů náležeti i světci, jako na př. sv. Vincenc Ferrerius, jenž jsa stoupencem aviňonského protipapeže Klimenta VII., vydal proti legitimnímu papeži Urbanu VI. residujícímu v Římě zvláštní spis: „De moderno Ecclesiae schismate", v němž ho nazval odpadlíkem a nepřítelem Církve. Aby však věřící mohli býti ve svědomí zavázáni k poslušnosti k římskému papeži, nesmí platnost jeho volby býti pochybna. Církev jako společnost viditelná musí míti také viditelnou hlavu. A za tuto hlavu jest jen toho papeže pokládati, jenž byl tak zvolen, že o jeho platnosti volby není a nemůže býti podstatné pochybnosti. A proto dokud se o platnosti volby důvodně pochybuje, zvolený není papežem, neb pochybný papež, jak praví blah. Bellarmin, není papežem. Podle tohoto principu vysvětlují a ospravedlňují theologové jednání biskupů na sněmě kostnickém, kteří všechny tři tehdejší papeže zbavili jejich důstojnosti a zvolili nového papeže Martina V. Sesazení všech tří biskupů bylo by jen tenkráte správné, pakli byla platnost volby všech tří papežů pochybna. To však nelze tvrditi, poněvadž o legitimnosti volby Urbana VI. nebylo možno důvodně pochybovati.[1])

Legitimně zvolený papež nemůže býti žádnou mocí sesazen, leč by se a) dobrovolně své důstojnosti vzdal, jak učinil papež Coelestin V., nebo b) kdyby se dopustil formální herese, jíž by se sám z Církve vyloučil. Než tento případ se dosud nestal a prozřetelnost Božská, která nad vírou římských papežů zvláštním

[1]) Cf. Christian-Pesch, l. c. p. 294 sq.

způsobem bdí, nedopustí, aby římský papež pro formální heresi buď sám z Církve vystoupil aneb z ní musil býti vyloučen, c) za příčinu, pro kterou by mohl římský papež býti se svého úřadu složen, uvádějí bohoslovci a kanonisté také šílenost.[1])

§ 10. Primát římského papeže a církev pravoslavná.

To, co Církev římskou dělí od pravoslavných církví východních, není popředně ani nauka o východu Ducha sv. také ze Syna (Filioque), ani nauka o očistci, o neposkvrněném Početí blah. P. M., o neomylnosti řím. papeže, jak se mnozí domnívají, nýbrž hlavně nauka o Božském původu primátu římského papeže nad celou Církví.[2]) Řecká církev tento primát od počátku až do IX. a po krátkém přerušení až do XI. století uznávala.

Po přeložení císařského sídla celé římské říše z Říma do Byzance ve IV. století směřovala však touha cařihradských biskupů dosud metropolitům herakleenským podřízených k tomu, aby vzhledem k politickému významu residenčního sídla také v církevní hierarchii vyššího stupně dosáhli. A v této snaze je sami císařové podporovali. Již všeobecný sněm cařihradský I. schválil canon 3., jenž zní: „Biskup cařihradský mějž čestné prvenství po římském biskupu, poněvadž město samo jest novým Římem." Ačkoliv tento canon neměl ihned ve skutečnosti velikého vlivu na dosavadní hierarchické zřízení církve řecké, přece byl jím učiněn počátek uvolniti svazek hierarchické podřízenosti církve cařihradské pod Církví římskou a uvolněním tohoto svazku raziti cestu k uvolnění spojení všech ostatních církví východních se Stolicí Apoštolskou. Na této cestě učinil další důležitý krok cařihradský biskup Atticus, jenž přiměl císaře Theodosia v V. století, že vydal o své újmě bez vědomí a souhlasu Apoštolské Stolice zákon, kterým přikázal, že všechny kleriky v provinciích Pontu, Thracie a Asie smí světiti jen biskup cařihradský, jenž tím de facto se stal metropolitou všech biskupů těchto provincií.

Než snahy biskupů cařihradských nesly se výše. Na sněmu chalcedonském r. 451 cařihradský biskup Anatolius chtěje

[1]) Cf. Bellarmin De Rom. Pont. l. 2. c. 30. — Franzelin De Eccl. p. 230.

[2]) Cf. Acta IV. Conventus Velehrad. 1924 p. 52 sq.; Fr. Griyec: Doctrina Byzantina de primatu et unitate eccl. (vydání česko-latinské) Kroměříž, str. 55—66. — Tkeop. Spáčil: Conceptus et doctrina de ecclesia juxta tkeologiam Orientis separati. Roma 1924. (Orientalia christiana II. 2.)

stolici své pojistiti práva na biskupství v uvedených provinciích prosadil u biskupů v tomto sněmě přítomných, že přijali canon 28., kterým přisoudili biskupu cařihradskému patriarchální hodnost následující hned po patriarchatu římském. Papež Lev (440—461) protestoval proti tomuto canonu listem jak biskupu Anatoliu, tak i císaři Marcionu a císařovně Pulcherii zaslaným. Tak učinil také jeho nástupce papež Hilarius (461—467). Avšak ani císař ani Anatolius tohoto protestu nedbali. Od té doby se biskupové cařihradští jednoduše nazývali patriarchy, kteří v hodnosti předcházeli patriarchu antiochenského, alexandrinského a jerusalemského, a to nejen v hodnosti, nýbrž i v hierarchické moci, které zmíněné patriarchy pořád více podrobovali.

Ale ani tato moc jim nestačila. Ve století VI. svolal cařihradský patriarcha Jan, zvaný „Jejunator", r. 588 synodu, v níž za souhlasu přítomných biskupů si přidělil název biskupa ekumenického (episcopi oecumenici), čímž implicite se prohlásil za biskupa stejné hodnosti a moci s biskupem římským. Papež Pelagius II. prohlásil nejen všecka akta této synody za neplatné, nýbrž poručil svému legátu, kterého do Cařihradu k patriarchu Janovi se zvláštním protestním listem poslal, aby mu tento list jednoduše odevzdal a dále s ním, pakli neposlechne, neobcoval. Než marné bylo všecko jeho úsilí. Po smrti Pelagiově snažil se jeho nástupce Řehoř Vel. (590—604) patriarchu Cyriaka, jenž po Janovi dosedl na stolec cařihradský, odvrátiti od jeho hříšného úmyslu, podržeti dále titul, jehož zhoubný dosah pro celou Církev veliký tento papež zcela jasně předvídal. Ale vše bylo marné. Aby mu Řehoř dal příklad pokory a skromnosti a tak jeho pýchu zahanbil, přijal titul: „Servus servorum", kterým se papežové na svých veřejných listinách až dosud podpisují. Císař Phocas (602—610) zakázal sice r. 607 na žádost papeže Bonifacia III. patriarchovi cařihradskému tento titul. Ale pozdější patriarchové namnoze nedbali protestů papežských a znenáhla si osvojili jak důstojnost, tak i moc nad celou církví východní. První pokus úplné emancipace od Církve římské učinil Fotius, jenž svolav r. 867 do Cařihradu synodu, patriarchu Ignatia se stolice cařihradské složil a papeže Mikuláše z Církve vyobcoval a tak všechen svazek s Církví římskou přerušil. Rozkol tento, do něhož vtažena celá Církev východní, trval až do r. 886, ve kterém roce císařem Lvem VI. Fotius byl své

důstojnosti zbaven a do kláštera Bodri v Armenii relegován, kdež r. 891 zemřel.[1])

Ačkoliv jednota východní Církve s Církví římskou byla zase obnovena, přece spor s Apoštolskou Stolicí zanechal v myslích východních věřících proti Římu nemalou trpkost a nelibost. Národní ješitnost Řeků nemohla snésti, že opětně, jako ve všech dosavadních všeobecných sněmech od nicejského r. 325 až do cařihradského IV., r. 869, zvítězil latinský Řím nad řeckým východem. A proto vymýšleli cařihradští patriarchové s ostatními východními biskupy stále nové otázky, na kterých se Východ se Západem rozcházel. Ačkoli otázky tyto měly povahu čiře disciplinární, prohlašovali je za dogmatické a vinili Církev římskou z různých a různých heresí. Tak doutnala na Východě jiskra odporu a nepřátelství proti Církvi římské od potlačení rozkolu Fotiova r. 886 až do r. 1053, ve kterém patriarcha Michael Caerularius dílo Fotiem započaté trvale dokonal. Rozkol mezi východní a západní Církví trvá dosud. Pokusy často opakované, jako na sněmě lateranském, lyonském II. a florentském, spojiti zase obě části Církve pod jednou hlavou, římským papežem, neměly trvalého výsledku.

Ale Stolice Apoštolská toužíc se vší vroucností po brzkém splnění slov Spasitelových, aby byl jeden ovčinec a jeden pastýř, používá obzvláště v poslední době každé příležitosti, aby otázka unie Církve římské s církví východní, zejména s církvemi slovanskými stala se zájmem a předmětem úsilí celého křesťanského světa. První mocný podnět k unionistickým snahám dal v poslední době papež svaté paměti Lev XIII. svou světodějnou encyklikou „Grande munus" r. 1880. Od té doby zájem pro unii Východu se Západem, hlavně církve ruské, šíří se po celém křesťanském světě. V našem národě zasvětil této myšlence celý svůj život hlavně nebožtík blahé a požehnané paměti olomoucký arcibiskup Dr. Antonín Stojan a to ještě dříve, než se stal arcibiskupem. Za tím účelem svolával bezmála každoročně slavnostní schůze na Velehrad, k nimž zvával zástupce všech slovanských národů, aby společně porokovali o příčinách neblahého rozkolu a o prostředcích, kterými by bylo možno příčiny tyto odstraniti a obě části Církve, jak bylo před rozkolem, zase spojiti. V minulém roce nabyl unionistický kongres velehradský hlavně zásluhou nástupce arcibiskupa

[1]) Cf. Instit. Hist. Eccl. N. F. auct. Vuscotti (Hrast), edit. 2, Goritiae p. 334 sqq.

dra Stojana na stolci Methodějově, nynějšího metropolity moravského dra Leopolda Prečana neobyčejnecho lesku. Shromáždili se tu učenci na slovo vzatí ze všech národů, kteří s nadšením vpravdě apoštolským věnovali své hluboké vědomosti týkající se povahy církve východní a její theologické literatury myšlence této.

Muži, kterým svěřeny jednotlivé referáty, s dalekým rozhledem v otázce o příčinách rozkolu a o možnosti vzájemné dohody obojí Církve zcela správně poukazovali k různosti podstatné ústavy či konstituce církve východní a západní jakožto k hlavní příčině jejího rozkolu. Kdežto Církev římská pokládá podle Písma sv. a Božské Tradice za nejstěžejnější část své konstituce Božský základ primátu nad celou Církví, který samým Kristem byl sv. Petru svěřen a který na jeho nástupce, římské papeže, s touž platností a účinností a v témže rozsahu a dosahu přechází, upírá církev východní jim všecku na Božském právu založenou pravomoc nad ostatními biskupy, připisujíc jim nanejvýš jen jistou přednost čestnou, kterou jim zjednal dějinný vývoj západního křesťanstva vzhledem k významu světového města Říma, ve kterém sv. Petr své biskupské sídlo založil. Podle nauky východních církví, kterou tlumočí všichni východní theologové a kanonisté ve spisech svých, opatřil Kristus všechny apoštoly bez rozdílu stejnou mocí, a proto také všichni biskupové jako nástupcové apoštolů jsou prý podle Božského práva sobě rovni a vyniká-li jeden biskup nad druhým, nemá této přednosti právem Božským, nýbrž toliko politickým a sociálním vlivem sídla svého biskupského. Podle této zásadní nauky o hierarchické rovnosti všech biskupů neměl a nemá ani patriarcha cařihradský nad ostatními biskupy přednosti, kterou by mohl z Božského práva dovozovati.

Nedá se však popírati, že cařihradští patriarchové jak před rozkolem, tak i po něm nad biskupy východními jistá práva vykonávali. Ale poněvadž práva tata všecku svou platnost čerpala jen z vůle a moci císařů, proto také jakmile Turci učinili císařství cařihradskému r. 1453 konec, pozbývali také patriarchové cařihradští znenáhla své dosavadní moci a kterou ještě podrželi, musili od vlády turecké draze kupovati. Tak se také stalo, že u všech východních křesťanských národů, jejichž hierarchie závisela na jurisdikci patriarchů cařihradských, počaly se brzo jeviti tendence směřující k autonomii jejich herarchie. A tendence tyto pořád více mohutněly a se uplatňovaly, čím více mohutnělo

národní vědomí východních národů, což obzvláště se jeví v poslední době, ve které všichni národové východní dobyli sobě národní samostatnosti od panství tureckého a s touto samostatností také nezávislosti své hierarchie na patriarchu cařihradském. Nyní má východní církev tolik samostatných církví, kolik má samostatných států. Mají svou vlastní církev Rusové, Bulhaři, Srbové, Rumuni. A mezi těmito církvemi není žádného vnějšího pojítka.

Východní theologové učí, že jednotlivé církve pohřešují sice všeho zevnějšího monarchistického spojení, ale že jsou mezi sebou spojeny neviditelně v mystickém těle, jehož hlavou jest Kristus, a k němuž náleží také blahoslavení v nebi. Z toho plyne, že křesťanský svět není již jednotnou společností viditelnou, nýbrž že se skládá jen z různých na sobě nezávislých částí, mezi nimiž není žádného viditelného svazku. A proto nemá také východní církev živého učitelského úřadu, jenž by spory o jednotlivých pravdách zjevených v lůně jednotlivých církví vzniklé autoritativně mohl řešiti. A poněvadž církev východní sama cítí, že má takové neomylné nejvyšší stolice naprosto potřebí, proto se utíká k nauce; podle které Kristus touto nejvyšší mocí opatřil všechny apoštoly jako kollegium, a že se ss. apoštolů přenáší na jejich nástupce, biskupy, kteří moc tuto rovněž kollegiálně ve společných synodách vykonávají. Ačkoli takto církev východní si v jistém smyslu připisuje zřízení synodální, přece si neví rady, kdo má právo tyto synody svolávat, kdo v nich předsedat, kdo spory v nich vzniklé autoritativně rovnat a k zachovávání dekretů věřící ve svědomí zavazovat? Asi všichni biskupové. Ale jak když se všichni nedohodnou? Snad rozhodne většina sněmovních účastníků? Ale jak tuto většinu určiti? Snad podle počtu členů aneb podle učenosti, vlivu a významu jejich? Toť jsou otázky, na něž východní církev nedala dosud jednotné odpovědi. A proto se také od počátku svého rozkolu za Michala Caerularia až do přítomné doby nebyl ve východní církvi svolán a slaven ani jediný všeobecný sněm. Veškeren život církve východní jak vědecký, tak i náboženssko-mravní se opírá výhradně jen o 7 prvních všeobecných sněmů slavených na Východě, dokud byly ještě obě Církve pod římským papežem spojeny. Po rozkolu r. 1053 Řekové všechny sněmy Církve římské od sněmu lateranského I. r. 1123 až po poslední sněm vatikánský r. 1870 i s cařihradským IV. r. 869, jenž odsoudil Fotia, zamítají a proto také neuznávají článků víry, které na těchto sněmech byly formálně prohlášeny.

Poněvadž církev řecká odtržením od Apoštolské Stolice ztratila každou jednotnou moc, jež by jednotlivé biskupy a jejich stádce Božským právem k společnému cíli, k slávě Boží a k spáse věřících řídila, nabyly světské vlády v jednotlivých státech na církev a její život takového vlivu, že je sobě a svým zájmům úplně podmanily. To vidíme hlavně na církvi ruské, ve které se sám car Petr I. prohlásil za nejvyšší církevní hlavu a tak ve své osobě spojil obě moci státní i církevní. A poněvadž církev ruská od Petra Vel. byla nucena sloužiti hlavně zájmům státním, pozbyla znenáhla všeho vlivu zejména na duševní smýšlení a cítění ruské intelligence, která po posledním revolučním státním převratu byvši zproštěna všeho zevnějšího nátlaku se strany státní moci již netají se svým náboženským indifferentismem anebo svým životním materialistickým názorem. Tím pozbyly vyšší kruhy ruského národa všeho rozhodného vlivu na obecný ruský lid, jenž nemaje v odporu svém proti nekřesťanským živlům uchvátivším na sebe všecku státní moc žádných vůdců, jest nyní nucen, jako bezhlavý dav plniti rozkazy tyranských bolševiků, třeba je ve své křesťanské duši sebe více zatracoval. A celá církev orthodoxní nemá v sobě moci, aby se dohodla na společné akci proti zuřivému běsnění ruských bolševiků proti všemu, co má ještě křesťanský ráz v životě ruského lidu. Pakli kdy církev rozkolná dokázala svou bezmocnost, zasahovati do veřejného a soukromého života národů sobě nábožensky svěřených, podala tento důkaz jmenovitě v Rusku za vlády nynějšího zednářského židovstva.

Nynější Rusko jest snad ojedinělým zjevem v celých dějinách lidského pokolení, aby národ nejčetnější v celé Evropě dal se několika tyrany olupovati o nejdražší statky, kterých všichni sebevědomí národové vždy až do těch hrdel hájívali. Než cesty prozřetelnosti Boží jsou nevyzpytatelné. Snad dopustil Bůh toto katastrofální neštěstí na největší a nejmocnější národ schismatický, aby mu uvědomil, že spása národů jak věčná, tak i časná nezáleží ve fysické jejich síle a moci, nýbrž v Kristu, jenž v sobě jako cesta, pravda a život nebeské požehnání všem národům otevřel, a v římském papeži, skrze něhož Kristus toto požehnání všemu člověčenstvu přivlastňuje. Až ruský národ vystřízliví ze svého šíleného paroxismu a uvědomí si bezmocnost rozkolu, ve kterém dosud byl takořka proti své lepší vůli tak dlouho držán, pak, jak pevně v Boha doufáme, nastane světodějná doba návratu

jeho do Církve katolické. Až vladaři národa ruského prohlásí svobodu náboženskou a této svobody budou poctivě hájiti, pak vyšle Církev katolická na Rus své řehole mužské a ženské, které hlavně výchově mládeže zasvětí všecky své síly, a dílo unie, o kterém se nyní se všech stran tak nadšeně pracuje, bude ve dvou generacích provedeno.

Hlava IV.

§ 1. Římský papež „ex cathedra loquens" jest opatřen touž neomylností jako Církev učící.

Smysl tohoto dogmatu.

1. Odpor, který za vatikánského sněmu proti tomuto dogmatu povstal jak ve sněmu samém, tak i mimo něj u jednotlivých národů, obzvláště u Němců, a který dal podnět k založení tak zvané starokatolické církve, měl svou hlavní příčinu v nesprávném pojmu primátu římského papeže, jenž v tehdejší době byl namnoze i mezi katolíky rozšířen. Neomylnost římského papeže „ex cathedra loquentis" jest již obsažena v jeho svrchované jurisdikční moci nad celou mocí, které moci se musí všichni věřící pod ztrátou věčné spásy podrobovati. Mocí primátu jest římský papež nejvyšším učitelem, knězem a pastýřem celé všeobecné Církve. Je-li však nejvyšším učitelem, pak jest také nejvyšším soudcem a rozhodčím ve všech otázkách se týkajících Zjevení Božího, a od jeho definitivního soudu není odvolání k vyšší stolici. Aby však římský papež mohl v těchto otázkách peremptoricky rozhodovat a věřící k Božské víře pod trestem výluky z Církve a tím také pod trestem ztráty věčné spásy k Božské víře svých dogmatických soudů zavazovati, musí býti věřící lid přesvědčen, že jeho věroučné a mravoučné výnosy neobsahují žádného bludu. Jinak by mohl římský papež předkládati věřícím k věření očividné bludy a každého, kdo by v ně nevěřil, z Církve a tím také z věčné spásy vylučovati. A proto jako nemůže Církev bez primátu dojíti posledního cíle, který jí Kristus vytkl, tak nemůže primát bez neomylnosti plniti povinnosti, které mu podle vůle Kristovy v Církvi jest plniti. Slovem: primát římského papeže zahrnuje v sobě již také nadpřirozenou vlastnost jeho neomylnosti, „quando ex cathedra loquitur".[1])

[1]) Cf. Bougaud-Melka l. c. 65 sld.

Smysl dogmatu neomylnosti papeže „ex cathedra loquentis", jak rozsah pravd, ve kterých jest „ex cathedra loquens" neomylný, vyslovil vatikánský sněm těmito slovy: „Sacro approbante concilio docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus, Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungeus pro suprema sua Apostolica autoritate doctrinam de fide et moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit, ideoque ejusmodi Romani Pontifices definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae irreformabiles esse. (Canon) Siquis autem huic Nostrae definitioni contradicere, quod Deus avertat, praesumpserit: anathema sit." (Učíme a za Bohem zjevený věročlánek prohlašujeme, že římský papež, když mluví s kathedry, t. j. když vykonávaje úřad pastýře a učitele všech křesťanů svou nejvyšší apoštolskou autoritou definuje nauku o víře a mravech, kterou jest veškeré Církvi zachovávati, přispěním Božím sobě ve sv. Petru slíbeným jest touž neomylností opatřen, kterou podle vůle Božského Vykupitele Církev jeho jest opatřena; a proto tyto definice římského papeže jsou samy sebou a nikoliv souhlasem Církve neopravitelné.[1]) — Kdo by se opovážil této naší definici, čehož Bůh nedopusť, odporovati, budiž z Církve vyobcován."[2])

2. Rozeberme a vysvětleme tuto definici sněmu vatikánského, která všechny důležité momenty neomylného papežského učitelského úřadu zcela jasně a určitě vyjadřuje. Předně prohlašuje neomylnost papeže „ex cathedra loquentis" za věročlánek Bohem samým zjevený, který proto náleží právě tak, jako všecky ostatní pravdy Bohem zjevené „ad depositum fidei" Církvi Kristem svěřené, aby je neporušeně zachovávala a věřícím podle potřeby z něho čerpala a věřícím k věření předkládala. Neomylnost papeže „ex cathedra loquentis" byla proto vždy materiálním

[1]) Sess. IV. Constit. dogm. I. de Ecclesia Christi cap. 4. Denzinger 1832.
[2]) Denzinger 1839, 1840.

článkem víry. Dokud se věřící lid se svými biskupy dekrety papežovými se týkajícími „deposita fidei" poslušně řídil, nebylo třeba tuto zjevenou pravdu prohlašovati za formální článek víry. Teprve když vlivem protestantismu počaly v Církvi se šířiti nesprávné, aneb i zcela bludné a kacířské názory jak o významu primátu římských papežů, tak i o neomylnosti jejich učitelského úřadu, byla Církev nucena tyto názory autoritativně odsouditi a pravý smysl jak primátu, tak i neomylnosti římského papeže „ex cathedra loquentis" za formální článek víry prohlásiti. Ačkoliv toto prohlášení mohl učiniti papež sám „ex cathedra loquens", přece tak Pius IX. neučinil, nýbrž svolal všeobecný sněm, jemuž tuto otázku k definitivnímu rozhodnutí předložil a tak soudem episcopátu na tomto sněmě shromážděného a s papežem učící Církev representujícího celému světu takořka „ad oculos" dokázal, že neomylnost papeže „ex cathedra loquentis" není toliko subjektivním míněním papeže Pia IX., nýbrž pravdou samým Bohem zjevenou, ve kterou jest po jejím slavném prohlášení „propter autoritatem Dei revelantis" právě tak Božskou věrou věřiti, jako ve všecky ostatní pravdy v „depositu fidei" obsažené a Církví formálně věřícím k věření předložené. Neběželo tedy na sněmu vatikánském o nauku v Církvi dosud neslýchanou, nýbrž o nauku tak starou, jak jest stára Církev sama, která ji ne-li theoreticky, jak ji sněm prohlásil, ale prakticky celým svým životem vždy vyznávala.

3. Dále praví sněm, že papež jest neomylný nikoliv naprosto a bezmezně, nýbrž toliko, když „ex cathedra loquitur". Jaký smysl má toto papežovo „locutio ex cathedra", vysvětluje sněm sám, slovy: a) když jako pastýř a učitel všech křesťanů svou apoštolskou autoritou nějakou pravdu definuje, b) když definuje pravdu „de fide et vel moribus" a c) když celou Církev zavazuje v definovanou pravdu věřiti.

Ad a) Z toho plyne, že papež není neomylný, když nemluví „ex cathedra". A ex cathedra nemluví jako privátní učenec anebo vůbec jako soukromá osoba. Jako soukromá osoba naprosto řečeno, může se papež mýliti.

Ad b) Ale i když jako nejvyšší učitel Církve mocí svého svrchovaného apoštolského úřadu něco slavně definuje, neběží-li o pravdy „de fide et moribus", neprohlašuje sněm papeže za neomylného. Neomylnost se tedy podle definice sněmu vztahuje jen k nadpřirozeným pravdám, které jednají o věcech

víry a mravů. Ale poněvadž nadpřirozené pravdy a nadpřirozené mravní zákony předpokládají mnohé pravdy přirozené, které theologové nazývají proto „praeambula fidei", jako na př. že existuje Bůh nadsvětový a mimosvětový, jenž tento svět z ničeho stvořil, že svět stvořený v existenci zachovává a svou vševědoucností a všemohoucností k cíli mu vytknutému, ke slávě Boží a spáse lidí řídí, že se může nadpřirozeně člověku zjeviti a že se mu také zjevil a že toto zjevení, aby je člověk se vší jistotou jako zjevení Božské poznal, opatřil vnějšími Božskými známkami, zázraky a proroctvími, dále že člověk již přirozeně jest obrazem Božím, že jest složen z těla a duše, že duše jest svobodna a nesmrtelna atd., proto neomylnost papežova nemůže se omeziti toliko pravdami nadpřirozeně Bohem zjevenými, nýbrž musí míti za předmět také všecky pravdy přirozené, které s pravdami nadpřirozeně zjevenými co nejtěsněji souvisí. Podle toho jest také povaha víry, které Církev od věřících ve své definice žádá, různa. Definuje-li všeobecný sněm aneb papež „ex cathedra" nějakou pravdu jako pravdu zjevenou a žádá-li také od věřících víry v tuto pravdu jako v pravdu Bohem zjevenou, pak nazývají bohoslovci tuto víru: „fidem divinam et catholicam", předkládá-li však nějakou pravdu věřícím k věření bez udání, že pravda tato jest Bohem nadpřirozeně zjevena, pak sluje víra v tuto pravdu „fides catholica". Mimo to jsou mnohé pravdy, kterým bohoslovci učí jako pravdám zjeveným, ačkoliv Církev se ani definicí sněmovní, ani definicí papežskou „ex cathedra" o nich ještě nevyslovila. A v tyto pravdy jest věřiti totiž „fide theologica". Víra tato se neopírá o Božskou autoritu, nýbrž jen o důvody, které theologové pro tyto pravdy uvádějí.

Ad c) Mimo podmínky ad a) a ad b) uvedené musí definice papežská, aby byla definicí „ex cathedra", býti papežem vydána pro celý křesťanský svět. A proto dekrety papežské, které jsou adressovány na částečnou církev jednotlivých národů, nebo na metropolity některých církevních provincií atp., třeba byly vydány od papeže jako nejvyššího učitele Církve a třeba by se týkaly otázek víry a mravů, mají sice pro celou Církev velikou autoritu, ale přece definicemi „ex cathedra" nejsou, které již ve svém pojmu zahrnují určení pro celou Církev.

4. Dále praví sněm, že papež „ex cathedra loquens" jest neomylný „per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam". Neomylnost papežova není tedy jeho přirozenou vlastností, nýbrž darem nadpřirozeným již sv. Petru Kristem uděleným a s něho na jeho nástupce v primátu, na římské papeže, přecházejícím. Neomylnost není také inspirací, kterou by Bůh římskému papeži zjevoval pravdy, jež by měl za články víry prohlásiti. Zjevení Božské jest Kristem a apoštoly dokončeno. Žádná nová pravda nesmí k němu býti připojena a žádná z něho vyloučena. Církev a popředně římský papež má povinnost „depositum fidei", neporušeně zachovávati, z něho čerpati a věřícím k věření předkládati právě ty pravdy, kterých mají v té neb oné době a za těch neb oněch poměrů ke své věčné spáse potřebí. A proto jest podstatný rozdíl mezi Božskou inspirací a assistencí. Kdežto onou zjevuje Bůh člověku nové pravdy, chrání touto římského papeže a církev učící toliko bludů v poznání a definici pravdy, kterou ve věcech víry a mravů za článek víry prohlašuje a všem věřícím k věření předkládá.[1])

Poněvadž assistence Božská nezjevuje papeži pravd, které chce definovati, nýbrž toliko osvěcuje rozum a vzbuzuje vůli jeho, aby se snažil vlastním studiem pokud možno vystihnouti pravdy, o jejichž definici běží, a pakli toto studium nestačí, aby se poradil se slovutnými theology nejen strany pravd, o které běží, nýbrž také strany mluvnického a stylistického tvaru definice samé, má papež povinnost, která jej pod těžkým hříchem zavazuje, aby použil všech přirozených a nadpřirozených prostředků k všestrannému poznání a k jasnému vyjádření pravdy, kterou chce „ex cathedra" definovati. Božská assistence, kterou Božský Spasitel ve sv. Petru jeho nástupcům přislíbil, nahrazuje a doplňuje jen to, k čemu přirozené a nadpřirozené síly papeže nestačí, a v případě, kdyby papež těchto prostředků nedbal a chtěl něco za článek víry prohlásiti, co není pravdou zjevenou, ba ani pravdou čiře rozumovou, pak Bůh svou assistencí takovouto definici nějakým způsobem zamezí. Vždyť nemůže připustiti, aby papež prohlásil blud za pravdu a zavázal věřící, aby v něj věřili. Tak na př. v pověstném sporu mezi dominikány a jesuity „de auxiliis" se klonil tehdejší papež Kliment VIII. k nauce dominikánské „de praemotione physica" a chtěl prý ji proti theorii Molinově za jediné správnou slavně prohlásiti, ačkoliv ho kardinál

[1]) Cf. Hurter S. J., l. c. 406 sqq.

Bellarmin, jenž byl v kongregacích, ve který se tento spor mezi dominikány a jesuity projednával, hlavním a můžeme říci vítězným obhájcem molinismu, před tímto prohlášením všemožně varoval. A jak Bellarmin se vší jistotou předpovídal, k prohlášení „praemotionis physicae" nedošlo, poněvadž papež Kliment VIII. v noci přede dnem, na který bylo toto prohlášení určeno, byv raněn mrtvicí náhle zemřel. Tak vypravuje Serry ve svém spisu: „Histor. Congrg. de auxiliis".[1]) Tolik jest jisto, že prozřetelnost Božská zamezí každé prohlášení nauky buď nesprávné aneb i správné, kdyby její prohlášení Církvi přineslo více škody než užitku. A to jest právě říci o nauce „de praemotione physica", která by mohla, byvši důsledně provedena, pro mravní život křesťanský míti velmi neblahé následky.

5. V definici neomylnosti papežské praví sněm dále, že římský papež jest opatřen touž neomylností, kterou Božský Spasitel Církev svou v definicích nauk se týkajících víry a mravů opatřil. Ačkoliv sněm nepraví, zdali Kristus opatřil neomylností církev učící po celém světě rozptýlenou nebo na jednom místě na všeobecném sněmě shromážděnou, přece nelze pochybovati, že zde míní všeobecné sněmy, poněvadž Církev učící po celém světě rozšířená nevydává žádných definicí, ačkoliv jest v hlásání zjevení Božího rovněž neomylná. Smysl tedy jest: táž neomylnost, kterou papež s ostatními biskupy na všeobecném sněmě definují nauky „de fide et moribus", přísluší také samému papeži, když mluví s kathedry. Neomylnost může býti jen jedna. A proto sněmy všeobecné nejsou více neomylné, než jest papež „loquens ex cathedra". Jen subjekt (podmět) neomylnosti jest poněkud jiný ve všeobecném sněmě a jiný v papeži, ačkoliv rozdíl tento jest, jak jsme již pravili, inadekvátní, poněvadž ve všeobecném sněmě jest již také papež přítomen, jako jest hlava obsažena v organismu lidském. Definice papežské „ex cathedra" jsou proto právě tak neomylné a mají proto právě takovou platnost a závaznost, jako dekrety a canony všeobecných sněmů. A proto také, jako nemůže se nikdo odvolávati od jednoho sněmu na jiný sněm, tak se nemůže nikdo od definice „ex cathedra" jednoho papeže odvolávati ani na definici papeže druhého ani na příští sněm všeobecný.

A poněvadž definice papežské „ex cathedra" mají touž neomylnost, která náleží také všeobecným sněmům, proto jsou pravdivy a neomylny samy za sebe jako věroučné a mravoučné definice všeobecných sněmů a nenabývají pravdy a neomylnosti a proto také neměnitelnosti a neopravitelnosti teprve souhlasem Církve. Kdyby tyto definice papežské teprv tenkráte se stávaly neomylnými a pro Církev závaznými, když by Církev, t. j. biskupové a věřící s nimi souhlasili, pak by celá tato výsada neomylnosti římských papežů „quando loquuntur ex cathedra" stala se zcela illusorní. Názor, že k definicím papežovým „ex cathedra", aby byly neomylné a neopravitelné (irreformabiles), musí přistoupiti souhlas Církve, nejen popírá neomylnost papeže „ex cathedra loquentis", nýbrž zvrací Kristem samým ustanovený poměr mezi papežem a Církví. Neb pak by nebyl papež nejvyšším učitelem Církve, nýbrž Církev by byla učitelkou jeho a měla by právo opravovati definice jeho. Římský papež nebyl by základem Církve, nýbrž Církev byla by základem jeho, nebyl by jejím pastýřem, nýbrž Církev byla by pastýřkou jeho. Tím by celá konstituce Kristem Církvi daná byla postavena na hlavu, a Církev by přestala býti Církví Kristovou.

V canonu k tomuto dekretu (cap. 4. De Romani Pontificis infallibili magisterio) připojeném hrozí sněm trestem vyobcování z Církve každému, kdož by se opovážil této definici se protiviti.[1])

6. a) Důkaz neomylnosti papežovy „ex cathedra loquentis" z Písma sv.

Poněvadž dar neomylnosti, jak sněm vatikánský praví,[2]) jest již v primátu obsažen, proto svědčí pro tento dar tytéž texty Písma sv., ze kterých jsme dokazovali primát sv. Petra a jeho nástupců, římských papežů.

Pravil-li Kristus k sv. Petru (a ve sv. Petru také římským papežům: „Ty jsi Petr, t. j. skála, a na této skále vzdělám Církev svou a brány pekelné jí nepřemohou,"[3]) pak jej (a jeho nástupce) prohlašuje v učitelském úřadě za neomylné. Neboť kdyby se římští papežové mohli nejen v tomto úřadě, nýbrž vůbec ve vykonávání svrchované moci primaciální mýliti a místo pravdy věřícím různé bludy k věření předkládati, pak by Církev nebyla vzdělána na skále, nýbrž na písku, a brány pekelné by měly snadnou práci ji z jejích základů vyvrátiti a zničiti. A poněvadž Kristus Pán sám, jenž

[1]) Edit. 2. Antverp. 1709. lib. 3. cap 46. p. 442 sq.

[1]) Cf. Bougaud (Melka) l. c. str. 86 sld. Camill Mazzella l. c. p. 813 sqq.
[2]) Denzinger 1832.
[3]) Mat. 16, 18.

o sobě praví: „já jsem cesta, pravda a život“,[1]) jest zakladatelem Církve, nemůže připustiti, aby se jeho náměstek, jenž jej v řízení Církve jako její nejvyšší učitel, kněz a pastýř, zastupuje, mohl bludu dopustiti a tak celou Církev vydati v moc knížete pekelného. V tomto případě by blud náměstka Kristova byl bludem samého Krista. Neboť podle předpovědi jeho neměly brány pekelné Církev jeho přemoci, ale přece by ji přemohly. Kristus by se mýlil ve své vědě, a pakli se nemýlil ve své vědě, pak neměl moci, aby Církev svou uchránil záhuby, kterou jí brány pekelné strojí. Kdyby římský papež ve smyslu výše uvedeném nebyl neomylný, pak by Kristus nebyl ani vševědoucím ani všemohoucím, nebyl by vůbec Bohem.

7. Táž pravda plyne také z ostatních výroků Kristových, ze kterých jsme primát sv. Petra a jeho nástupců, římských papežů, dokazovali. Pravil-li Kristus k sv. Petrovi: „Pasiž beránky mé, pasiž beránky mé, pasiž ovce mé“, pak mu těmito slovy uložil péči o nadpřirozený život celého stádce svého. Život tento založil však Kristus na své pravdě a své milosti. Toť ona pastva, kterou měl sv. Petr a jeho nástupcové stádce Kristovo živiti. Kdyby však římští papežové mohli stádce Kristovo místo pravdy živiti bludem, pak by stádce Kristova nevodili na pastviny zdravé a užitečné, nýbrž na pastviny záhubné a smrtonosné a byli by tak příčinou smrti nadpřirozeného života jeho. A poněvadž stádce, jehož pasení Kristus svěřil sv. Petru a jeho nástupcům, jest majetkem a vlastnictvím Kristovým a nikoliv majetkem Petrovým, — Kristus pravil k němu: „pasiž beránky mé, pasiž ovce mé“ — pak by se byl o spásu svého stádce špatně postaral, kdyby jeho náměstek ve velepastýřském úřadě jeho mohl je voditi na pastviny bludné. Kristus musil tedy sv. Petra a jeho nástupce, římské papeže, pro věčnou spásu stádce svého opatřiti darem neomylnosti, kdykoliv jako velepastýři stádce Kristova nějakou nauku „de fide et moribus“ jakožto nauku Bohem zjevenou a pro celé stádce závaznou slavně prohlašují. A k Božské víře v tuto nauku může býti stádce Kristovo ve svědomí zavázáno jen tenkrát, je-li naprosto přesvědčeno, že římští papežové jsou samým Kristem výsadou neomylnosti opatřeni.

8. Kristus Pán praví u sv. Lukáše k sv. Petru: „Šimone, Šimone, hle, satan vyžádal si vás, aby vás střídil jako pšenici, ale já jsem prosil za tebe, aby nepřestala víra tvá, a ty někdy potvrzuj zase bratry své.“[1]) Slovy těmi předpovídá Kristus všem apoštolům, že satan jako jeho zapřisáhlý nepřítel a odpůrce všech jeho stoupenců, a mezi těmito zejména ss. apoštolů usilovně bude se stále snažiti, aby je mohl třídit, t. j. jimi zmítati nejprudšími protivenstvími a pronásledováními domnívaje se, že se v těchto pokušeních aspoň zviklají ve své víře, pakli docela od ní neodpadnou, podobně jako když rolník čistě pšenici ji v sítě až příliš třese, takže z něho nejen zadina propadá, nýbrž i mnohé dobré zrno vylétá. Ačkoliv toto nebezpečí hrozilo víře všech apoštolů a jejich nástupců v apoštolském úřadě, přece Kristus Pán neprosil za všecky Otce nebeského, nýbrž jen za Petra, aby nepřestala víra jeho. A proto Kristus sám zabezpečil víru Petrovu, takže za žádných okolností nemohou ji mocnosti pekelné ani seslabiti, ani zviklati, nerci-li úplně zničiti.[2])

9. Že Kristus Pán nemíní tu popředně víry sv. Petra a jeho nástupců jako soukromých osob, nýbrž míní víru jejich jako nejvyšších učitelů Církve, zcela patrně plyne z účelu, za kterým prosil za víru Petrovu Otce nebeského. A účelem tímto jest, aby sv. Petr a jeho nástupcové, byvše sami zvláštní milostí Boží na prosbu Kristovu ve víře utvrzeni, utvrzovali zase bratry své, kterými rozumí Kristus nejen jednoduché věřící, nýbrž hlavně biskupy.

Neomylnost není tedy soukromou, nýbrž jest úřední výsadou sv. Petra a jeho nástupců. Jest to tedy mimořádná „gratia gratis data“ čili charisma, kterým Kristus opatřil nejvyšší hlavu Církve. A jen v tomto smyslu lze tuto mimořádnou výsadu papežovu nazvati výsadou osobní, pokud osoba papežova jest její nositelkou a zevnější vykonavatelkou. A proto nebyla tato výsada dána sv. Petru a každému jednotlivému papeži přímě k jeho vlastní spáse, nýbrž byla jemu udělena k blahu a spáse věřících celé Církve. Rozumí se však samo sebou, že papež, jenž plní věrně a svědomitě povinnosti, které mu Kristus touto výsadou uložil, tím se také sám posvěcuje a svou věčnou spásu pojišťuje.

[1]) Jan 14, 6.

[1]) 22, 31. sl.

[2]) Cf. Hettinger l. c. S. 285 ff. Camill Mazzella l. c. p. 832 sqq.

b) Důkaz neomylnosti z Tradice.

10. Na důkaz, že Církev neomylnost papežovu pokládala vždy za pravdu zjevenou, uvádí sněm vatikánský výroky tří všeobecných sněmů a to cařihradského IV. (869—870), lyonského II. (1274) a florentského (1438—1445), z nichž prvý vydal slavné prohlášení, jež praví, že hlavní podmínkou k dosažení věčné spásy jest zachovávati pravidlo pravé víry. A poněvadž nelze mlčením pominouti výrok Pána našeho Ježíše Krista, řkoucího: Ty jsi Petr a na této skále vzdělám Církev svou, a pravdu jeho potvrzuje také zkušenost, proto Apoštolská Stolice vždy zachovala neposkvrněnou víru katolickou a pravdu její hlásala.[1]) Za úchvaly sněmu lyonského II. uznali i Řekové nejen primát římského papeže, nýbrž prohlásili také, že římský papež jako nástupce sv. Petra jest přede všemi ostatními biskupy zavázán, pravé víry hájiti, a vznikly-li o ní spory, je svým soudem definitivně řešiti.[2]) Tuto pravdu prohlásil jinými poněkud slovy také sněm florentský definicí, ve které praví, že římský papež jest pravým Kristovým náměstkem a hlavou celé Církve a otcem a učitelem veškeré Církve, a že jemu byla od Pána našeho Ježíše Krista udělena plná moc, pásti, spravovati a říditi veškeru Církev.[3])

11. Ačkoliv tyto tři sněmy nepraví výslovně, jako sněm vatikánský, že římský papež „ex cathedra loquens" jest neomylný, přece praví, že Stolice Apoštolská zachovala vždy neposkvrněnou víru katolickou (sněm cařihradský IV), že římský papež má povinnost spory o víře svým soudem rovnati (sněm lyonský II), že jest učitelem veškeré Církve a že ve sv. Petru byla mu udělena plná moc ji pásti. Všecky tyto výroky nebyly by pravdivy, kdyby byl Kristus sv. Petru a jeho nástupcům s primátem neudělil také výsady neomylnosti.

12. Ačkoli ss. Otcové neužívají terminů, jimiž nyní Církev svatá výsadu neomylnosti římských papežů vyjadřuje, přece ji různým způsobem nade vši pochybnost potvrzují. Neboť a) výroky Kristovy u sv. Matouše (hl. 16.), sv. Jana (hl. 21.) a sv. Lukáše (hl. 22.) vysvětlují jednomyslně o neomylnosti učitelského úřadu papežova, b) velebí římskou Církev jakožto sídlo neporušené apoštolské tradice a ji nade všechny ostatní církve vyvyšují.

[1]) Cf. Denzinger 1833.
[2]) ibid. 1834. — [3]) ibid. 1835.

Tak praví o ní Tertullián: „Z Říma i nám se dostává autority. Jak blahoslavena jest tato Církev! Pro její učení apoštolové krev svou vycedili, v ní Petr smrtí svou Kristu se připodobnil, v ní Pavel byl smrtí Janovou (Jana Křtitele) korunován, v ní byl Jan vržen do kotle vařícího oleje a pak na ostrov (Pathmos vypovězen."[1])

A sv. Ambrož: „Jen Petrovi pravil Kristus: „Ty jsi Petr, a na této skále vzdělám Církev svou." Kde jest tedy Petr, tam jest Církev."[2])

A podobně sv. Jeroným: „Mohl bych celý den o tomto thematě mluviti a všechny praménky tvých proposicí jediným sluncem Církve vysušiti. Ale poněvadž jsme se již dosti namluvili, a dlouhé trvání naší řeči pozornost posluchačů unavilo, řeknu ti zkrátka své mínění: v Církvi této (totiž římské) jest setrvati, která byla od apoštolů založena a do dneška trvá."[3]) Jest známo, že kdykoliv mluví svatý Jeroným o Církvi, vždy míní antonomasticky Církev římskou.

Podobně velebí sv. Augustin Církev římskou jako princip a pramen jednoty celé Církve. Kdo se odloučí od Církve římské, odloučí se od celé Církve. Aby Donáta a jeho stoupence usvědčil, že nenáleží k Církvi, sestavil celou řadu biskupů římských od Petra až k Anastasiovi (398—402). A dokázav, že v této celé řadě papežů nebyl ani jediný donatistou, uzavírá, že donatisté jsou mimo budovu Církve, která Kristem, svým zakladatelem, byla vzdělána na římských papežích jako na svém základě.[4])

c) Ss. Otcové prohlašují víru Stolice římské za pravidlo víry pro celou Církev.

d) Definitivním soudům římské Církve ve věcech víry a mravů připisují touž platnost, jako definicím všeobecných sněmů.

e) Potvrzení dekretů všeobecných sněmů se strany římských papežů pokládali vždy za

[1]) De praescript. c. 32. 36.
[2]) De sacr. l. 3. c. 7.
[3]) Adv. Lurif. cf. Mazzella l. c. p. 568 sq.
[4]) Epist. 23 n. 2. Cf. Mazzella l. c. p. 569.

nezbytnou podmínku jejich platnosti a závaznosti pro celý křesťanský svět.

f) Římské papeže nazývají a prakticky také uznávají za hubitele a ničitele všech kacířství.

g) Uznávali vždy římskou Stolici za poslední instanci ve všech sporech, které z jakýchkoli příčin mezi údy Církve vznikly, od které instance není přípustna žádná appellace ani k všeobecnému sněmu.

i) A proto také učí, že římská Stolice není podrobena žádnému jinému ani církevnímu ani světskému soudu.

k) Konečně výslovně učí, že římský papež jest nástupcem sv. Petra v primátě nad celou Církví a proto také v hlásání pravdy Kristovy neomylný.[1])

Neomylnost římských papežů potvrzuje také stálá církevní praxe. Neboť a) v prvých třech stoletích papež Hyginus odsoudil gnostiky Cerdona a Valentina (r. 155),[2]) papež Viktor antitrinitáře Theodota (196),[3]) papež Zefyrin montanisty (r. 215)[4]), papež Kornelius novatiány (r. 254),[5]) papež Felix Pavla samosatenského.[6]) Tyto kacíře odsoudili uvedení papežové a) bez sněmů a to nejen všeobecných, nýbrž i částečných, jak sv. Augustin výslovně potvrzuje, když praví: „Mnohem, ano přemnohem více heresí bylo odsouzeno mimo sněmy, než na sněmech.“[7]) b) Odsouzení toto bylo neopravitelné. Proto také církevní dějiny neuvádějí ani jediného případu, že by byl některý římský papež odvolal odsouzení kacířstva se strany svého předchůdce. A konečně c) odsouzení toto nabylo ihned platnosti, jakmile je ten aneb onen papež věřícím oznámil. Katolický svět nikdy také nečekal na schválení jeho buď se strany všeobecné Církve nebo sněmů všeobecných.

13. Římští papežové také vždy žádali od synod jednotlivých církevních provincií, aby jim všecky sporné otázky se týkající víry byly k definitivnímu rozhodnutí předkládány, jako na př. žádal papež Inocenc I. od synody milevitánské a kartaginské, Zosimus od synody milevitánské a Řehož od synod afrikánských. Tomuto požadavku římských papežů také tyto synody vždy vyhovovaly. Takto dávaly obě strany, jak papežové, tak i částečné synody na jevo, že autoritativní rozhodování ve sporných otázkách věroučných náleží výhradně jen papeži a proto také jeho neomylnost nutně předpokládá.

[1]) Cf. Schrader. De unit. Rom. p. 2. p. 223.; Hettinger, l. c. S. 289 ff.
[2]) Euseb. H. E. lib. 1. cap. 10.
[3]) ibid. lib. 5. cap. 27.
[4]) Ep. Tertull. de jejunis lib. 1. cap. 1.
[5]) Euseb. H. E. lib. 6. cap. 43.
[6]) Apud Cyrill. Alex. in apolog. pro 12 anathem.
[7]) lib. 4. ad Bonif. cap. ult.

Přesvědčení celé Církve, že papež jest nejvyšším soudcem víry a že jest proto také v příslušných svých soudech a dekretech neomylný, vydává především sv. Augustin významné svědectví ve sporu s pelagiány. Svým neobyčejným bystrozrakem poznal ihned veliké nebezpečí, které Církvi z naturalismu této herese hrozí. A proto se vší energií svého velikého ducha zahájil boj proti této nebezpečné heresi, která nepopírala toliko toho neb onoho věročlánku Církve katolické, nýbrž nasadila sekyru na samy její kořeny. Vydal proti ní aspoň 11 různých spisů (mimo spisy proti semipalagiánům), kterými odhalil a nad slunce jasněji vyvrátil všecky bludy, které tato herese ve své nauce obsahuje. Ačkoliv tohoto boje proti pelagiánům nevedl toliko jako biskup hipponský, nýbrž více ještě jako representant celé Církve, jehož autoritu celý tehdejší křesťanský svět plnou měrou uznával, přece netroufal si svým jménem nad bludy pelagianskými vynésti definitivní soud, nýbrž tento soud ponechal různým synodám afrikánským, zejména však římským papežům: Innocencovi, Zosimovi, Bonifácovi, Celestinu I. a Sixtu III. A když tuto heresi zmíněné synody afrikánské odsoudily, praví sv. Augustin: „Strany herese pelagiánské byly dekrety již dvou sněmů poslány Stolici Apoštolské, odtud byly poslány do Afriky již také příslušné reskripty: Spor jest ukončen, kéž by jednou zmizel také blud! (Causa finita est, utinam aliquando finiatur error.[1]) Podle sv. Augustina nemohla pelagiánskou heresi autoritativně odsouditi ani soukromá osoba, třeba sebeučenější, ani částečný sněm, nýbrž jediné římský papež svými reskripty poslanými na afrikánské synody. A poněvadž těmto reskriptům se nepodřídili všichni stoupenci Pelagiovi, což sv. Augustin s bolem praví (utinam aliquando finiatur error) odsoudil ji také ještě sněm efesský (431) za papeže Celestina I.

[1]) Sermo 2. de Verbo apost. c. 2.

§ 2. Zjevenou pravdu papežské neomylnosti potvrzuje také všeobecný souhlas theologů.

1. Před sněmem kostnickým nebylo bezmála jediného theologa, který by byl neomylnost papeže „ex cathedra loquentis" popíral. Pravda tato se vžila tak hluboko do přesvědčení a života veskerého křesťanského světa, že nikomu ani na mysl nepřipadlo, aby ji jak theoreticky, tak i prakticky bral v pochybnost, nerci-li aby ji popíral. Před sněmem kostnickým bohoslovci nepokládali ani za nutné, tuto výsadu římského papeže zvláštními spisy dokazovati a hájiti. Tak na př. ani sv. Tomáš Akv. nezůstavil nám o neomylnosti papežské zvláštního spisu, nýbrž pronáší své názory o tomto předůležitém předmětě svým duchaplným způsobem jen příležitostně ve svých různých spisech o jiných theologických látkách jednajících. Tak na př. ve své velké Summě jednaje o otázce, kdo má právo vydávati v Církvi symbola a zavazovati věřící Božskou vírou v ně věřiti, praví: „Jest tvrditi, že nové vydání symbola jest nutné za účelem, abychom se uvarovali všech bludů. Vydání symbola náleží však k pravomoci toho, jenž autoritativně rozhoduje konečně o věcech víry, aby všichni věřící mohli vně Božskou vírou uvěřiti. A toť jest úkolem římského papeže. A důvodem toho jest, že v celé Církvi musí býti jedna víra podle slov apoštolových (I. Kor. 2.), což by nebylo možno, kdyby otázek vzniklých o víře definitivně neřešil ten, jenž jest hlavou Církve. Jen tak jest možno, aby jeho rozhodnutí pevně se držela celá Církev."[1])

2. Podobně pařížská akademie ve svém theologickém traktátě předloženém Klementu VII., kterého tenkráte aspoň francouzská obedience pokládala za pravého papeže, praví, že pravomoc, autoritativně rozhodovati ve věcech víry, náleží výhradně jen římskému papeži, poněvadž jen k němu Kristus ve sv. Petru pravil: „já jsem prosil za tebe, aby nepřestala víra tvá". A v konsistoři kardinálů držících se obedience Klimenta VII. pravil mistr Petr z Alliaka, že věroučné dekrety římského papeže jsou neopravitelné, a tuto neopravitelnost dokazuje takto: „Toť víra, svatý Otče, kterou jsme přijali od Církve sv. a pakli jest v ní něco méně rozumného a obezřetného obsaženo, prosíme tě, abys to napravil. Avšak co nejrozhodněji věříme a nikterak nepochybujeme, že Apoštolská Stolice jest kathedrou sv. Petra, na níž Kristus vzdělal Církev svou."[1])

[1]) II.—II. qu. 1. art. 10.

3. A proto západní rozkol na všeobecném učení a všeobecné víře v Církvi katolické v této příčině ničeho nezměnil. Jednotlivé obedience držící se protipapežů jen v tom se mýlily, že pokládaly své domnělé protipapeže za papeže legitimně volené a proto za papeže pravé, na něž Božským právem jak primát sv. Petra, tak i jeho neomylnost přešla.

4. Teprve Wikleff a Hus a po nich Luther a všichni ostatní protestantští sektáři zamítnuvše zásadně Božskou instituci primátu římských papežů, musili, jak se samo sebou rozumí, zavrhnouti také Božskou výsadu neomylnosti jejich nejvyššího učitelského úřadu v Církvi. Nazval-li Wikleff římskou Církev synagogou ďáblovou,[2]) podobně jako později Luther, a je-li Církev, jak učil Hus, společností nev iditelnou, složenou z členů pro život věčný předurčených, pak není sv. Petr a jeho nástupce viditelnou hlavou Církve a o jeho neomylnosti v úřadě učitelském nemůže býti rozumné řeči. Mimo to učil Hus, že římští papežové mají svou hodnost od císařů,[3]) kteří jim mohou uděliti jen moc, kterou sami mají. A poněvadž nikdo nebude tvrditi, že císařové vykonávajíce svou císařskou moc jsou neomylni, nebude také tvrditi, že tuto moc přenášejí na papeže. Qui non habet, non dat. — Herese husitská a protestantská popírající jak primát, tak i neomylnost papeže „ex cathedra loquentis", nezůstala bez neblahého vlivu jak na víru, tak i na nábožensko-mravní život lidu křesťanského, a to i té jeho části, která zůstala buď katolickou nebo se zase vrátila do lůna jejího. Dějiny církevní podávají nezvratný důkaz, že právě v Němcích a bývalé říši rakouské febronianismus, josefinismus, illuminatismus a ve Francii gallikanismus podkopal nábožensko-mravní život katolíků německých a francouzských. U nás se k těmto bludům přidružily také ještě bludy husitské, které jsou národu českému tím nebez-

[1]) Mazzella, l. c. p. 352.
[2]) Denzinger 617.
[3]) Denzinger 635.

pečnější, poněvadž je šířila a dosud šíří naše intelligence jménem strážců a obhájců naší národnosti české proti jejímu odvěkému nepříteli, proti bývalé rakouské dynastii, s níž proti vší historické pravdě ve spojení uvádí Apoštolskou Stolici jako nepřítelkyni českého národa.

5. Tolik jest jisto, že v zemích, ve kterých byly zmíněné bludy šířeny, byly svazky mezi Apoštolskou Stolicí a mezi katolickými národy v těchto zemích bydlícími poněkud uvolněny. Na důkaz můžeme uvésti na př. biskupy z těchto zemí na sněmě vatikánském shromážděné, kteří, jak známo, formálnímu prohlášení neomylnosti papeže „ex cathedra loquentis" za článek víry nepřáli. Ale blahodárné ovoce tohoto prohlášení již nyní se všude jeví. Bludy, které před vatikánským sněmem podrývaly a pustošily náboženský a mravní život katolických národů, jsou nyní již překonány, a katolíci, kterým není jejich víra pouhou vnější formou jejich náboženského života, lnou zase s dětinnou láskou k Apoštolské Stolici a jejímu představiteli, římskému papeži, který přes všecken odpor nesčetných nepřátel nabývá pořád většího vlivu nejen na život katolíků, nýbrž také na život národů celého světa. Věročlánek týkající se jednak primátu římského papeže, jednak jeho neomylnosti, semkl v poslední době katolíky celého světa v jeden mocný, svatým nadšením proniknutý organický celek, který den ode dne pořád jasněji poznává, že jediné Církev katolická jest a může býti Církví Kristovou, a že všecky ostatní Církve, které se dosud do počtu církví křesťanských počítají, chovají v sobě jen jednotlivé úlomky křesťanského Zjevení Božího, a že se tyto úlomky pořád ještě dále rozlamují a rozdrobují, až konečně poprou každou pravdu, která má ráz nadpřirozený, a octnou se v úplném bezvěří. Patrný doklad této pravdy podává nám nejnovější sekta vzniklá v národě našem, sekta česko-slovenská. Za záminku svého odpadu od Církve katolické vzala si bezženství kněží a latinskou řeč liturgickou. Z těchto dvou předmětů, které ostatně nejsou Božského, nýbrž jen lidského práva, vyšla a nyní ohromnou většinou se octla již v úplném bezvěří. Že sekta tato ve svém symbolu víry nemůže důsledně obsahovati žádné pravdy podstatně nadpřirozeně zjevené, o tom nemůže nikdo rozumně pochybovati. Každý sebe menší odklon od skály Petrovy pudí každého, kdo všecky sousledky z toho odklonu logicky dovozuje, do úplného bezvěří. A pakli ně-

která tak zvaná křesťanská obec jako na př. lutheránská, kalvínská atd. zachovala si ještě víru v některou nauku bytně nadpřirozenou jako víru v Nejsvětější Trojici, v Božství druhé Božské osoby, ve hřích prvopočátečný atp., pak do úplného bezvěří neupadla jen šťastnou logickou nedůsledností, kterou ze svých hlavních lichých nauk, kterými se od Církve obecné odloučila, logicky nevyvodila všech konsekvencí, ke kterým ony liché nauky jako premisse (návěstí) v logickém řetěze každého logicky myslícího člověka nutně pudí.

§ 3. Námitky proti neomylnosti.

1. Na důkaz, že sněm vatikánský prý zcela bezdůvodně a bezprávně neomylnost papeže „ex cathedra loquentis" prohlásil za článek víry, uvádějí nepřátelé Apoštolské Stolice domnělé bludy, do kterých prý někteří papežové ve svém nejvyšším učitelském úřadě upadli. Tak prý papež Liberius podepsal sirmskou formuli víry, ačkoliv byla obsahu ariánského aneb aspoň semiariánského. —

Jest jisto, že existovalo několik věroučných formulí sirmských, z nichž jen jediná r. 357 vydaná měla smysl kacířský. Jest však historicky nade vši pochybnost dokázáno, že této heretické formule Liberius nepodepsal. Ale i kdyby byl podepsal bludnou tuto formuli z r. 357, přece by ani tento podpis proti neomylnosti papežské nic nedokazoval. Liberius byl by těžce zhřešil, ale zjevené pravdy o neomylnosti papeže „ex cathedra loquentis" byl by při tom přece nezapřel. Neboť v tomto případě byl by bludnou formuli podepsal za tím účelem, jen aby se zbavil soužení a trýznění Ariánů.[1]) Podpis tento byl by proto vynucený a formule jím takto podepsaná nemohla by se nazvati „definicí ex cathedra", poněvadž by jí chyběla podstatná vlastnost svobody. Že formule, kterou Liberius podepsal, byla úplně správná a že proto neobsahovala osudného slova „ὁμοιούσιος", plyne již také z té okolnosti, že biskupové ariánští, shromáždění r. 359 v Seleucii, nedovolávali se Liberia jako přívržence semiarianismu, čeho by byli zajisté neopomenuli, kdyby byl podepsal formuli se semiariánským: „ὁμοιούσιος".

[1]) Sozom. H. E. lib. 4. cap. 15 (M. 67, 1150).

2. Vážnější námitka, kterou nepřátelé proti neomylnosti papežově uvádějí, týká se papeže Honoria (625—638), o němž tvrdí, že ve svých dvou listech, zaslaných Sergiovi, patriarchu cařihradskému, hájil nauky monotheletické, nauky (fysicky) o jedné vůli v Kristu. Než tato výtka jest úplně nesprávna, poněvadž zmíněné listy a) neobsahují nauky o (fysicky) jedné vůli v Kristu, a b) poněvadž nejsou vůbec definicemi „ex cathedra".

3. Ad a) Úskočný Sergius, nemoha veřejně a zjevně hájiti bludu monofysitického již sněmem chalcedonským (451) slavně zavrženého, chtěl cíle svého dojíti záludnou naukou o jedné vůli v Kristu věda dobře, že lidská přirozenost v Kristu splyne monofysiticky s Božskou přirozeností v jednu přirozenost a to přirozenost Božskou, jakmile Božská vůle převezme úkol lidské vůle, jíž lidská přirozenost pohřešuje. A tak Sergius mohl odsouzený blud monofysitismu v jiné poněkud formě, ale podstatně v témže smyslu dále šířiti a hájiti. A aby svého cíle snáze došel, hleděl také papeže Honoria pro své pletichy získati. Poněvadž však Sergius věděl, že Sofronius, pozdější biskup jerusalemský, jenž od počátku nebezpečí kacířství monotheletického věcně totožného s monofysitismem si byl zcela vědom a také Sergia na ně zcela otevřeně upozornil, pro tento blud u papeže Honoria jej udá, hleděl ho u něho očerniti a jemu namluviti, že naukou o dvojí sobě protivné vůli v Kristu zmaří všechny jeho snahy smířiti monofysity s Církví katolickou. Ačkoliv Honorius zcela pravověrně smýšlel o dvou přirozenostech v Kristu, které se nedají mezi sebou smísiti ani od sebe se odloučiti, a tím také již v něm dvě věcně různé vůle, Božskou a lidskou, zcela určitě připouštěl, přece neprohlédl záludného úskoku Sergiova a vešel jaksi na jeho názor, jako by nauka o dvou vůlích v Kristu mohla míti za následek spor jednak mezi jeho Božskou a lidskou vůlí a jednak také v lidské vůli samé mezi její nižší a vyšší stránkou. A proto zakázal věřícím hlavně na východě mluviti o dvou neb jedné vůli v Kristu, pokládaje tento rozdíl za pouhé theologické puntičkářství, které se zjevené nauky Církve vlastně netýká.

4. Že Honorius zcela pravověrně učil dvojí vůli v Kristu, Božské a lidské, plyne jasně z obou listů, kterými Sergiovi na jeho stížnosti proti Sofroniovi odpověděl. V prvém listu praví: „Vyznávajíce, že Pán náš Ježíš Kristus,

prostředník mezi Bohem a lidmi, působil skutky Božské skrze člověčenství přirozeně (= osobně) spojené se Slovem Božím, a skutky lidské, plné Božství, skrze tělo nevysloviteln ě a zcela zvláštně v jednotu jeho Božské osoby přijaté, a že tyto oboje skutky působil odlišně (discrete), nesmíšeně (inconfuse) a neproměnitelně (inconvertibiter), tak že, ačkoliv k našemu nemalému podivu různosti obou přirozeností stále podivuhodně trvají, přece se tělo s Božstvím v něm pojí ... A proto také vyznáváme jednu vůli v Pánu našem Ježíši Kristu, poněvadž jeho Božství přijalo sice naši přirozenost, ale nepřijalo také naši vinu. Přijalo totiž onu přirozenost, kterou Bůh stvořil před hříchem, a nikoliv tu, kterou Adam po hříchu pokazil."[1])

5. Aby však Kristus skutky jak své Božské, tak i lidské přirozenosti „discrete", „inconfuse" a „inconvertibiter" působil, musily obě přirozenosti v něm zůstati neporušeny. Ale lidská přirozenost rezůstala by neporušena, kdyby neměla své neporušené lidské vůle. A poněvadž Kristus, jak Honorius dále praví, přijal naši přirozenost nevinnou, nemohl nikdy mezi ní a vůlí Božskou vzniknouti odpor. A v tomto mravním smyslu jest v Kristu ovšem jen jedna vůle, jak Honorius zcela správně Sergiovi odpověděl, kdežto Sergius zneužil těchto slov papežových a této jednotě rozuměl o jednotě fysické ve smyslu monofysitickém a namlouval svým stoupencům, že i papež tuto jeho nauku schválil. Ale poněvadž každý nepředpojatý čtenář listu papežova musil výroku jeho o jednotě vůle v Kristu rozuměti jen o mravní jednotě a nikoliv o jednotě fysické dvou různých vůlí v Kristu, psal mu Sergius poznovu hledě ho na svou stranu nakloniti. A tu mu Honorius odpověděl druhým listem, v němž sice nepraví, ani že má Kristus jednu vůli, ani že má vůle dvě, ale připisuje Kristu dvě neporušené přirozenosti a dvě neporušené činnosti s takovou určitostí a přesností, že musí jak jeho přirozenost Božská, tak i přirozenost lidská míti všechny vlastnosti a doko-

[1]) Denzinger 251.

nalosti, bez nichž ani jedna ani druhá nedá se mysliti. A k těmto dokonalostem náleží také vůle. V tomto duhém listu píše Honorius: „Co se týká církevního dogmatu, ... tu jest nám v Kristu, prostředníku mezi Bohem a námi, jak dvojí působnost, tak i dvojí přirozenost spojenou v něm jednotou fysickou (fysicko-hypostatickou) uznati, ale tak, že každá z těchto dvou přirozeností o svou působnost se sdílí s přirozeností druhou. Ačkoliv tedy přirozenost Božská působí, co jest Božského, a přirozenost lidská, co jest lidského, přece se při těchto svých činnostech od sebe neděli ani se nemísí, ani v sebe se neproměňují, nýbrž všecky své rozdíly beze změny zachovávají."[1]) Různost dvou přirozeností a dvou činností a zároveň jednotu Božské osoby v Kristu nemohl Honorius snad určitěji a jasněji vyjádřiti, než vyjádřil v tomto listu. Je-li v Kristu jednak každé rozdělení obou přirozeností, jednak také každé smísení a vzájemné proměnění jedné přirozenosti v přirozenost druhou naprosto vyloučeno, pak musí jeho přirozenost Božská míti svou vůli Božskou a přirozenost lidská svou vůli lidskou. Jinak by ani přirozenost Božská nebyla přirozeností Božskou ani přirozenost lidská přirozeností lidskou.

Že by se byl Honorius v těchto dvou svých listech dopustil bludu monotheletistického, jest naprosto vyloučeno.

6. Ale tyto dva jeho listy k Sergiovi nejsou ani „definicemi ex cathedra", což plyne z mnohých důvodů:

Předně Sergius nežádal Honoria, aby spor jeho s biskupem jerusalemským o jedné vůli v Kristu rozhodl definicí dogmatikou, nýbrž žádal ho toliko o poučení praktické, má-li v Kristu o jedné neb o dvou vůlích mluviti. Honorius pokládal celou tuto otázku za malicherný spor, vzniklý mezi některými biskupy a nepřikládaje mu žádného dogmatického významu, ponechal jeho rozhodnutí, jak praví, grammatikářům, kteří prý dovedou své žáčky nově vymyšlenými duchaplnými slovy baviti. A poněvadž žádný papež o předmětu, který chtěl „ex cathedra" definovati, takovým způsobem nikdy nemluvil a nikdy nebude mluviti, jest již ze zevnější formy, jak

[1]) Pesch l. c. p. 308 sq.

Honorius Sergiovi odpověděl, se vší určitostí souditi, že neměl naprosto v úmyslu otázku strany jedné nebo dvou vůlí v Kristu dogmaticky definovati. A bez tohoto úmyslu jest kathedrální definice nemožna. A proto také když všeobecný sněm VI. a cařihradský III. (680—681) odsoudil blud monotheletů a nauku o dvou fysicky různých vůlích v Kristu za článek víry prohlásil, netroufal si mezi monothelety zařaditi také Honoria. Když však patriarcha cařihradský Pyrrhus listy na různé strany zaslanými prohlašoval Honoria za monotheletu a zneužíval jeho autority na získání nových členů pro svůj blud, tu se papež Jan IV. ujal pravověrnosti svého předchůdce, jinak svaté paměti, a napsal Pyrrhovi a biskupům východním list, v němž výslovně praví, že Honorius zavrhl v Kristu toliko dvě sobě protivné vůle, které prý monotheleti ve svém smyslu vykládají a o něm tvrdí, že prý Božské a lidské přirozenosti připisoval toliko jedinou vůli.[1])

Lev II. (682—683) schválil dekret synody cařihradské III. (680—681) a Honoria jen potud odsoudil, že se kacířství monotheletickému jak náleží rozhodně neopřel: „Také Honoria odsuzujeme, tak praví ve svém listu zmíněný sněm schvalujícím, poněvadž se nesnažil apoštolskou Církev naukou apoštolské tradice osvítiti, nýbrž dopustil, že byla ve své čistotě hříšnou zradou poskvrněna.[2]) V tomto smyslu psal také biskupům španělským.

Ještě menší váhu má výtka, kterou nepřátelé činí neomylnosti papežově ze sporu: „de tribus capitulis", ve kterém neběželo o nauku, nýbrž o osoby, Theodora mopsvestského, Theodoreta a Iby. Ačkoliv mezi katolíky nebylo pochybnosti, že spisy jmenovaných tří theologů obsahují blud nestoriánský, přece sněm chalcedonský chtěje jejich osob šetřiti, odsoudil sice jejich spisy jako bludné a kacířské, o jejich osobách však pomlčel. Když však později jejich nepřátelé na Vigiliovi žádali, aby, jak odsoudil jejich spisy, tak odsoudil také je jako kacíře, povolil jejich naléhání, hlavně když císař Justinián se vložil do tohoto sporu. Aby ušel jeho soužení, vydal dekret, zvaný: „Judicatum", v němž Theodora mopsvestského, Theodoreta a Ibu jmenovitě odsoudil. Ale poněvadž mnozí namítali, že o zemřelých nemá nikdo souditi, odvolal konečně své: „Ju-

[1]) M. 129, 652.
[2]) Cf. Christ. Pesch. l. c. p. 310.

dicatum". Jak patrno, nedopustil se ani Vigilius ve sporu „de tribus capitulis" naprosto žádného dogmatického bludu. Neboť odsoudil ihned spisy těchto bludařů, jakmile jejich bludy nestoriánské a ostatní bludy poznal. Co se mu vším právem může vytýkati, jest nemalá jeho nestálost a vrtkavost, s jakou různým vnějším vlivům povoloval v otázce, má-li osob jmenovaných bludařů, obzvláště po jejich smrti, šetřiti anebo je rovněž tak, jako jejich bludné spisy, odsouditi.[1])

§ 4. Různé zevnější formy (tvary) „definicí ex cathedra" a jejich kriteria.

1. Zevnější formy, kterými papežové publikují své „definice ex cathedra", jsou různé, ještě různější, než jakými se všeobecné sněmy usnášejí o svých dekretech a je prohlašují za závazné pro veškeren katolický svět. Než tu jest míti na zřeteli, že v starších i novějších definicích kathedrálních není celý text od počátku až do konce „de fide". „De fide" jest jen předmět, jen pravda a nauka, kterou papež míní za pravdu zjevenou prohlásiti a věřícím hlavně na srdce vložiti. Než této pravdy neuvádí v příslušné definici toliko v pouhé její podstatě, nýbrž zpravidla uvádí také příčiny, které jej k dogmatické definici její přiměly, jakož i bližší okolnosti, za kterých se k ní odhodlal, dále uvádí také důvody jak positivní, tak i rozumové, které pro ni svědčí, často poukazuje také na blahodárné účinky, které definice její pro život náboženský a mravní bude míti. A všecky tyto bližší okolnosti nejsou předmětem papežské kathedrální definice, tímto předmětem jest výlučně jen pravda, kterou papež touto definicí „hic et nunc" chce prohlásiti za článek víry. Všecky ostatní momenty v definici obsažené, kterými papež pravdu zjevenou odůvodňuje aneb doporučuje, ačkoliv mají pro celý katolický svět velikou váhu, přece nejsou p ř e d m ě t e m z a č l á n e k v í r y p r o h l á š e n ý m, nýbrž mají jen tolik platnosti, jakou platnost mají samy v sobě. Věty, k t e r é v y s v ě t l u j í p r a v ý s m y s l, r o z s a h a h l o u b k u d o g m a t i c k é d e f i n i c e, jsou rovněž „ex cathedra" definovány.

Vznikne-li nějaká pochybnost o smyslu, rozsahu a dosahu kathedrální definice, pak jest definici tuto podobně jako všeobecně platné zákony podle jejího účelu, podle okolností, za jakých

[1]) Cf. Van Noort. l. c. p. 196 sqq.; Bougaud (Melka) l. c. str. 101 sld.

byla vydána, jakož i podle pozdější církevní praxe vysvětlovati. — Hlavní zevnější tvary, v nichž papežové své definice „ex cathedra" vykládají, mohou býti r ů z n é.

2. Nejslavnějším tvarem papežských „definicí ex cathedra" jsou tak zvané d o g m a t i c k é k o n s t i t u c e č i l i b u l l y, kterými papežové své autoritativní soudy o věcech víry a mravů ve formě všeobecně platných a všechen křesťanský svět zavazujících zákonů vyjadřují a ohlašují, jako jest na př. bulla: „Unigenitus" a „Auctorem fidei" proti Jansenistům, a „Ineffabilis Deus" o Neposkvrněném početí Blahoslav. Panny. A poněvadž obsah takovýchto dogmatických bull jest zpravidla zcela jasný a z textu samého vysvítá, že jsou určeny a prohlášeny pro celý katolický svět, pak na tom nezáleží, je-li takováto konstituce ve svém nadpisu adressována na celou Církev, jako bulla „Unigenitus", aneb není, jako bulla: „Unam sanctam" a „Ineffabilis Deus".

3. Ke konstitucím neprostředně přistupují „L i t t e r a e e n c y c l i c a e a d u n i v e r s a m E c c l e s i a m", pokud jsou dogmatického obsahu, to jest pokud rozhodnými výrazy biskupům ukládají povinnost, jisté pravdy jako pravdy Bohem zjevené věřícím k věření předkládati, pokud se týče, ty neb ony bludy a herese zavrhovati a věřící před nimi varovati. Od konstitucí se liší jen v tom, že nevyslovují trestů nad těmi, kdož by se jejich rozkazům protivili. Encykliky mohou míti zase různý tvar: buď předkládají věřícím tu neb onu pravdu zjevenou jako závazný zákon aneb o ní jednají způsobem více řečnickým, ale přece preremptorickým, jako jest na př. známá encyklika papeže Řehoře XVI. z r. 1832: „Miseri vos" odsuzující bludy indifferentismu Lamennaisova.

4. „Definicemi ex cathedra" mohou býti také r ů z n é „a p o š t o l s k é l i s t y", pokud a) jako konstituce vyslovují určité theologické censury nad těmi neb oněmi bludy „in cumulo" nebo censurují každý jednotlivý blud zvlášť. Tak na př. zavrhl papež Pius VI. 1. 2. 3. 4. 5. proposice synody pistojské r. 1794. zřejmě jako kacířské, při ostatních proposicích hromadí tyto censury nazývaje je erroneas, falsas, temerarias, impias, schimaticas, ordinis ecclesiastici perturbativas, piarum aurium offensivas atd. Tu papež nepraví zřejmě, kterou censurou ten aneb onen blud zavrhuje, ale jest jisto, že aspoň jedné censury ze všech „in cumulo" uvedených zasluhuje.

5. Často se stává, že papež používá k definicím „ex cathedra" také dekretů různých kongregací. Aby však dekret té neb oné římské kongregace mohl se pokládati za papežskou definici „ex cathedra", k tomuto účelu nestačí toliko povšechné schválení se strany sv. Otce, nýbrž jest potřebí, aby jej zvlášť schválil a jej svou autoritou jakožto závazný pro celou Církev vydal. Neboť neomylnost jest výsadou, kterou Kristus udělil jednak papeži „ex cathedra loquenti", jednak papeži s ostatními biskupy jako Církvi učící buď po celém světě rozptýlené nebo na sněmu všeobecném shromážděné. A proto nemůže tohoto daru se sebe jako nejvyššího učitele celé Církve přenášeti na jinou osobu, ani na sbor několika osob, jakými jsou jednotlivé kongregace, po případě sbor kardinálů.

6. Ale i allokuce papežské v konsistoři kardinálské mohou míti platnost a závaznost definicí „ex cathedra", jsou-li při nich vyplněny podmínky k definici „ex cathedra" potřebné. Aby nebylo nejmenší pochybnosti o platnosti a závaznosti různých papežských enunciací, stává se, že papežové sami pořizují ze svých veřejných listin, jakými jsou encykliky, allokuce a různé apoštolské listy, krátký výtah bludů v té neb oné době v Církvi rozšířených a tento výtah Syllabem zvaný pak s příslušnými theologickými censurami anebo i bez nich uvádějí na vědomí celému katolickému světu. Takový Syllabus pořídil Pius IX. roku 1864. a prohlásil za závazný pro celý katolický svět encyklikou „Quanta cura". V tomto Syllabu přihlíží k 32 různým enunciacím svého pontifikátu až do r. 1864, z nichž v přehledné řadě předvádí a opětně a opětně odsuzuje 80 různých bludů své doby. Podobně sestavil Pius X. syllabus týkající se 65 bludů modernistů o Církvi, Zjevení Božím a Kristu a svátostech, z nichž mnohé již před tím při různých příležitostech, podobně jako Pius IX., odsoudil.

7. Konečně mohou papežové za účelem „definicí ex cathedra" použiti také dekretů jiných tribunálů. a) Platí to hlavně o dekretech všeobecných sněmů, které ke své platnosti potřebují vždy schválení se strany římských papežů. A této platnosti nabývají teprve definicí příslušného papeže „ex cathedra", která k nim musí přistoupiti a tak jim dodati neomylné platnosti všeobecného sněmu. Jako bez římského papeže není sněm sněmem všeobecným, tak i jeho dekrety bez

papežského schválení a potvrzení nemají neomylné autority dekretů všeobecných sněmů.

8. Také konstituce částečných sněmů a synod mohou římským papežům sloužiti za prostředek k „definicím ex cathedra". Ale tu rovněž nestačí, jako při římských kongregacích, by papežové jejich dekrety jednoduše schválili. Pouhým schválením nenabývají ještě významu a platnosti definicí papeže „ex cathedra loquentis". K tomu je potřebí, aby je papež uznal a svou nejvyšší autoritou prohlásil za dekrety své a k jejich zachovávání, pokud se týkají otázek věroučných a mravoučných, celý katolický svět zavázal.

Jak patrno, mají římští papežové celou řadu prostředků, jimiž mohou „ex cathedra" různé pravdy jako pravdy Bohem zjevené věřícím k věření předložiti a různé bludy jakožto nauky protivné pravdám zjeveným definitivně odsouditi a věřící před nimi varovati.

§ 4. Autorita římských kongregací ve věcech víry a mravů.

1. Vedle suverenního tribunálu papežského ve věcech víry a mravů jest nám také přihlížeti k římským kongregacím kardinálů, jimž papež svěřil k projednání sporných otázek týkajících se víry a mravů, což obzvláště platí o kongregaci „Sancti Officii" a „De disciplina Sacramentorum" a v poslední době také ještě o kongregaci „pro Ecclesia orientali". Ačkoliv všechny kongregace vydávají své dekrety papežskou delegací jménem samého papeže a proto zavazují celou Církev k poslušnosti k těmto dekretům, přece nelze tvrditi, že tyto dekrety mají platnost a závaznost neomylných papežských definicí „ex cathedra". Neboť neomylnost těchto kathedralních definicí jest spojena se suverenitou římského papeže. A jako papež nemůže svůj suverenní primát přenésti ani na jinou jednotlivou osobu, ani na kollegium osob, tak nemůže je účastnými učiniti ani neomylnosti svého nejvyššího učitelského úřadu. V tom smyslu jest neomylnost jeho osobní výsadou. Dokud papež nepotvrdí dekretů římských kongregací, pak jest pravdu jejich toliko presumovati, nikdy však jim jako definicím „ex cathedra" neomylnost připisovati. Těmito se teprv stávají, když papež dekrety jednotlivých kongregací „de fide et moribus" prohlásí za své dekrety a když svou suverenní autoritou je jako závazné pro celou Církev přede-

píše. V tomto případě neběží již o definici kongregace, nýbrž o kathedrální definici samého papeže, jenž k ní toliko dekretů kongregačních jako prostředků použil.

2. Tu nastává otázka, jakou vírou jest katolickému světu přijímati dekrety římských kongregací, vydané jimi papežskou mocí delegovanou, ale neschválené zvláštní jeho mocí a neprohlášené za jeho vlastní definice. Jest zcela jasno, že Církev neukládá věřícím Božské víry ve zmíněné dekrety římských kongregací. Ale také jí nestačí, aby věřící naproti nim zachovávali pouhé „silentium obsequiosum" spojené s vnitřním odporem rozumu a vůle proti těm dekretům, a žádá na věřících vnitřního souhlasu, jak prohlásil papež Pius IX. ve svém listu z r. 1863, daném arcibiskupu mnichovskému. A bylo-li by na výsost nemoudré, nevěřiti muži, resp. mužům v tom neb onom vědeckém oboru na slovo vzatým, pak nemůže býti katolického křesťana nedůstojno souhlasiti s dekrety jednotlivých římských kongregací složených z mužů vybraných z theologů celého světa a proto vynikajících nejen učeností, nýbrž slynoucích i svatostí života. A nežádá-li Církev na věřících víry Božské v tyto dekrety, pak žádá a musí žádati souhlasu náboženského (assensum religiosum), t. j. souhlasu, jehož formálním motivem jest nejvyšší autorita náboženská, třeba by nebyla neomylna. Z čehož plyne, že věřící mají povinnost zavazující je ve svědomí, dotud míti dekrety římských kongregací za správné a pravdivé, dokud se zcela jasně nepřesvědčili, že se v té neb oné nauce kongregace zmýlila. Že se může zmýliti a že se jednou skutečně také zmýlila, o tom podává doklad spor Galileiho († 1642) s Církví o heliocentrický poměr naší země k slunci proti dosavadnímu názoru v Církvi a v celém tehdejším světě obecném, že naše země jest středem všech ostatních našich oběžnic, tak jak Písmo sv. ovšem jen podle smyslných našich vjemů zcela jasně tvrdí. Bohoslovci tehdejší doby se v tom mýlili, že pokládali vše, co jest v Písmě sv. obsaženo, ve slovném smyslu, v jakém jest tam obsaženo, za pravdu Bohem zjevenou. Proto také vztahovali pojem Božské inspirace i k předmětům, které nejsou a nemohou býti zjeveny, zapomínajíce při tom, že Písmo sv. o dějích přírodních nevypravuje podle skutečné pravdy, nýbrž toliko podle smyslného vjemu, který v našich smyslech působí. To ostatně činí i sami učení přírodozpytci, ba celý ostatní svět. Ačkoliv nyní víme, že slunce jest středem,

kolem něhož se naše země s ostatními oběžnicemi naší sluneční soustavy otáčí, přece dosud říkáme, že slunce na večer zapadá, z rána zase vychází, nikoliv podle skutečné pravdy, nýbrž jen podle našeho smyslného dojmu. Blud, do kterého tehdejší kongregace „Sancti officii" ve sporu s Galileim upadla, nelze však uváděti na důkaz proti neomylnosti papeže „ex cathedra loquentis", neboť spor s Galileim vedla zmíněná kongregace toliko svým jménem, a nikoliv jménem papežovým, a proto také ani jednoho jejího dekretu v této příčině vydaného nepodepsal papež Urban VIII., za něhož se spor tento vedl, nýbrž toliko representanti kongregace samé.

3. Z toho plyne, že strany naukové autority dekretů jednotlivých římských kongregací jest dvojí pravidlo míti na zřeteli.

a) Naukové dekrety kongregací, kterých papež formálně a plně neschválil a za dekrety své nejvyšší svou primaciální mocí věřícímu lidu k věření nepředepsal, mají sice nemalou autoritu, ale přece nejsou jeho neomylnými „definicemi ex cathedra".

b) Jen dekrety kongregací, které papež formálně za své dekrety schválil a svou nejvyšší autoritou Církvi k věření předepsal, jsou naprosto neomylné a proto také nezměnitelné a neopravitelné.

4. Různost mínění mezi theology jest jen v otázce, jak lze poznati, že papež nějaký dekret kongregace formálně schválil a za svou peremptorickou definici prohlásil? Stojí-li na dekretu: „cum approbatione Sanctissimi", pak praví theologové, že tato approbační klausule jest toliko aktem jeho dozorčího práva nad všemi kongregacemi, aneb, co totéž jest, že papež potvrdil tento dekret toliko ve své vlastnosti jako hlava příslušné kongregace, ale nikoliv jako hlava Církve mocí svého svrchovaného učitelského úřadu. Při approbaci příslušných dekretů závisí vše na úmysle, v jakém papež chtěl je schváliti. Ovšem úmysl tento musí papež tak projeviti, aby nebylo vůbec pochybnosti, zdali ten aneb onen dekret některé kongregace chtěl schváliti jen jako dekret její, neb jako dekret svůj a jej prohlásiti jako svou „definici ex cathedra".[1])

[1]) Cf. Van Noort l. c. p. 192, 209.

Hlava V.

§ 1. O předmětu neomylnosti Církve učící vůbec.

1. Poněvadž účel neomylnosti Církve, ať jest již po celém světě rozptýlena, aneb ve sněmě všeobecném na jednom místě shromážděna, nebo konečně v římském papeži jako ve své hlavě souborně soustředěna, jest vždy týž, zachovati totiž neporušené „depositum fidei" a z něho bez každého bludu čerpati a věřícím hlásati pravdy, kterých mají ke své věčné spáse „hic et nunc" zapotřebí, proto můžeme všeobecně říci, že předmětem neomylnosti jest „depositum fidei", čili pravdy Bohem zjevené. Církev dosud místněji toho předmětu nevymezila a neurčila, a proto se jeví mezi bohoslovci dvojí snaha, jedna, která k tomuto „depositu fidei" počítá jen pravdy Bohem zjevené, druhá, která obsah jeho „justo plus" rozšiřuje. Obojí tato snaha jest jednostranná a touto jednostranností nesprávná. Prvá súžuje až příliš předmět neomylnosti. Druhá prohlašujíc mnohé pravdy a nauky za zjevené, které aspoň přímě nejsou zjeveny, chová v sobě jisté nebezpečí pro svobodu a pokrok vědy vůbec a vědy theologické zvlášť. Pravda v této otázce leží uprostřed těchto dvou krajních názorů, tak jak Církev před sněmem vatikánským ve svém prvním schematě konstituce o Církvi c. 9. tento předmět infallibility vymezila a ke schválení přichystala. A toto schema praví: „Učíme, že předmět infallibility se vztahuje k pravdám, které „depositum fidei" v sobě chová... Výsada neomylnosti, kterou Církev Kristova jest opatřena, zahrnuje v sobě svým rozsahem jak veškeré pravdy zjevené, tak i pravdy, které nejsou sice zjevény, ale mají takovou povahu, že by bez nich ani pravdy zjevené neostály."[1])

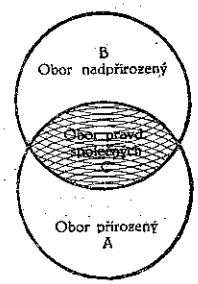
Při úvaze o předmětě neomylnosti učící Církve jest nám stále míti na zřeteli, že Církev jest neomylna předně a hlavně v pravdách obsažených „in deposito fidei", tedy v pravdách Bohem nám neprostředně zjevených a nám skrze ni za zjevené předkládaných. Než tu jest se nám vystříhati dvou nesprávných krajností, z nichž jedna chybuje „per defectum", druhá „per excessum". Nesmíme tvrditi, že dar neomylnosti se týká výhradně a výlučně jen pravd Bohem nám neprostředně

[1]) Coll Lac. VII. 570.

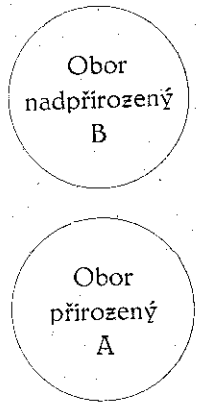
zjevených. To by byla krajnost, která by byla nesprávná „per defectum". Ale také nesmíme dar neomylnosti zbytečně vztahovati na pravdy, které nejsou Bohem zjeveny, ale také nikterak se zjevenými pravdami nesouvisí. To byla drahá krajní nauka bloudící „per excessum". Pravda leží uprostřed těchto dvou krajních názorů. Nesmíme sice pravdy Bohem nám přímě zjevené mísiti s oborem pravd přirozeně poznaných. Ony poznáváme ze Zjevení Božího a věříme v ně „propter autoritatem Dei revelantis", tyto si osvojujeme rozumovou abstrakcí ze smyslných představ nabytých ze smyslného poznání vnějšího hmotného světa. Jiný jest tudy obor pravd zjevených a jiný pravd přirozeně poznaných.

Byl by však osudný blud, kdybychom tento dvojí obor pravdy zjevené a přirozeně poznané tak od sebe dělili, že by mezi ním nebylo žádného pojítka. Tento názor by vycházel z bludného mínění o pravdě vůbec. Ačkoliv obor pravdy nadpřirozené se liší jak svým obsahem, tak i svým motivem od oboru pravdy přirozené, přece jest naprosto řečeno jen jedna pravda, jak jest jen jeden Bůh. Každá pravda z Boha vychází a k Bohu zase vede. Mezi pravdou nadpřirozeně zjevenou a pravdou přirozeně poznanou není žádné prázdné nepřeklenuté propasti. Proto také nesmíme na pravdy nadpřirozeného Zjevení Božího tak pohlížeti, jakoby se v povětří nad našimi hlavami vznášely. Bůh určil své nadpřirozené Zjevení pro náš lidský, milostí Boží osvícený rozum a pro naši touže milostí inspirovanou lidskou vůli a chce, abychom je vírou o Božskou jeho autoritu se opírající přijali a podle něho svůj mravní život zařídili.

3. Poměr mezi přirozeným naším poznáním a Zjevením nadpřirozeným můžeme si poněkud znázorniti dvěma kruhy, které se částečně protínají a kryjí a částečně vedle sebe, resp. nad sebou leží asi takto:



Kruh nižší A představuje obor přirozeného poznání, kruh vyšší B naznačuje obor pravd nadpřirozeně zjevených a část střední C, ve které se oba kruhy kryjí, obsahuje pravdy, které náleží oběma oborům. Tyto pravdy člověk může sice poznati přirozeným rozumem, ale poněvadž jich pro mnohé obtíže, se kterými jest jejich přirozené poznání spojeno, skutečně nepoznal, byly člověku také nadpřirozeně zjeveny. Tento společný obor obsahuje tak zvané „locos theologicos", na př. že existuje nadsvětový a mimosvětový Bůh, který svou vševědoucností a všemohoucností z ničeho stvořil tuto viditelný svět i s člověkem, jenž má nesmrtelnou, rozumem a svobodnou vůlí opatřenou duši, podle níž jest přirozeným obrazem Božím, že se Bůh může člověku nadpřirozeně zjeviti atd. Tyto „loci theologici" jsou podkladem a půdou, v niž Bůh kořeny svého nadpřirozeného zjevení, obsahující pravdy, přesahující přirozený rozum lidský, zapustil. Kdyby však pravdy „locorum theologicorum", které Bůh člověku pro slabost jeho rozumu skutečně zjevil, nemohl člověk vůbec světlem přirozeného svého rozumu poznati, pak by Zjevení Boží nemělo s přirozeností lidskou nic společného. Naprosto jinému oboru by náleželo Zjevení Boží a jinému přirozené poznání člověka a mezi tímto dvojím oborem nebylo nejen nic společného, ale ani nejmenšího styku. Tyto dva zcela různé obory bylo by pak možno znázorniti dvěma kruhy od sebe úplně oddělenými asi takto:



Jak známo, odsoudil papež Pius X. názor, že věda a víra, přirozené poznání pravdy a nadpřirozené Zjevení Boží sobě odporují, encyklikou „Pascendi Dominici gregis" jako očividný blud, ne-li jako heresi.

4. Zjevení Boží souvisí s mnohými pravdami materiálně přirozenými a jen formálně nadpřirozenými, z nichž jsme některé svrchu uvedli. Kdyby se tedy Církev mohla mýliti v těchto pravdách, pak by se mohla také dopustiti bludu i v naukách o b s a h u j í c í c h z j e v e n á t a j e m s t v í a pak by o neomylnosti její nemohlo býti vůbec řeči.

Ale pravdy, které jsou předmětem jak víry, tak i přirozeného našeho poznání zase namnoze souvisí s mnohými otázkami, které na pravý pohled jsou pro Zjevení Boží zcela bezvýznamné, jako jest na př. otázka, zda-li naše nadsmyslné poznání ve smyslu Kantově záleží v přenášení prázdných nám vrozených poznávacích forem na vnější smyslné předmětenstvo? Kdyby tato poznávací theorie Kantova byla správna, pak bychom již nemohli poznati a dokázati, že Bůh existuje skutečně a věčně mimo nás, že jest bytost nejdokonalejší, která z ničeho tento svět stvořila, do nynějšího pořádku jej uvedla a v tomto pořádku jej stále udržuje. Prázdnou ideu o takovéto bytosti bychom sice měli, a l e z d a l i t é t o i d e i m i m o n á s o d p o v í d á v ě č n ě t a k é t a k o v á t o n e j v y š š í a n e j d o k o n a l e j š í b y t o s t, o tom bychom nikdy nemohli nabýti vědecké jistoty, poněvadž bychom neměli viditelného předmětu, na který bychom onu prázdnou rozumovou formu přenášeli. A poněvadž víra ve Zjevení Boží předpokládá nejen m o ž n o s t, nýbrž i s k u t e č n o s t v ě d e c k é h o d ů k a z u, že B ů h, Stvořitel, Zachovavatel a Ředitel nebe i země existuje od věčnosti nejen v naší prázdné rozumové idei, nýbrž věčně a skutečně mimo nás, neměla by nadpřirozená víra naše ve Zjevení Boží bez důkazu existence Božské žádného rozumového podkladu. A proto m u s í Církev neomylně souditi nejen o pravdách a předmětech, které jsou společným předmětem víry a vědy, nýbrž i o n a u k á c h č i ř e p ř i r o z e n ý c h, se kterými však nadpřirozeně zjevené pravdy co nejtěsněji souvisí, ať jsou to pravdy č i ř e r o z u m o v é čili metafysické, nebo p r a v d y a d ě j e p ř í r o d o v ě d e c k é n e b o h i s t o r i c k é.[1])

5. V poslední době bojuje nynější nevěrecký svět proti Církvi katolické hlavně jménem v ě d p ř í r o d n í c h uče, že prý tyto vědy při svém podivuhodném pokroku poslední doby dospěly k resultátům, které se z konců protiví nauce Písma sv., tak jak ji Církev katolická vykládá. Tento zásadní spor Zjevení Božího s naukou přírodní v naší době hlásá hlavně krajní

[1]) Cf. Hurter S. J. l. c. p. 275 sqq.

darwinský evolucionismus, který ovládl nejen nauky přírodovědecké, nýbrž i nauky čiře duchové čili rozumové. Podle jeho domněnky není v přírodním životě nejjednodušší organické bytosti až po člověka nic stálého a trvalého, vše jest v ustavičném toku bez konce a mezí. I Církev katolická s celou svou organisací, se všemi svými dogmaty věroučnými a mravoučnými a s celým svým životem zařízeným podle těchto dogmat musí se tomuto všeobecnému organickému toku a vývoji podrobiti.

6. Že tato evoluční přírodověda se nedá s naukou Církve katolické zásadně srovnati, jest věc samozřejmá, které není třeba šíře dokazovati. Má-li Církev povinnost pravdy Božského deposita v jejich původní ryzosti a přesnosti až do skonání světa zachovávati a je věřícím v této ryzosti k věření předkládati, pak musí míti také povinnost co nejrozhodněji odsuzovati všechny domnělé resultáty moderní přírodovědy, které se nad slunce jasněji příčí pravdám zjeveným a v „depositu fidei" uloženým. Mezi Zjevením Božím a pravou přírodovědou nemůže však býti zásadního sporu. Obojí pravdu jak nadpřirozenou, tak i přirozenou napsal Bůh prstem svým do dvou knih: do knihy Písma sv. a Tradice a do knihy přírody. A jako Bůh si nemůže odporovati, tak si nemohou odporovati ani knihy jeho. Zásadní spor mezi nimi nedá se vůbec mysliti. Vznikne-li někdy jakovýto spor mezi Církví a přírodovědami, pak přírodovědy tento spor mezi své resultáty a nauku zjevenou úmyslně vkládají. V nich samých ho není. A poněvadž Kristus sám ustanovil Církev za strážkyni a správkyni „deposita fidei" jí svěřeného, uložil jí také nejen právo, nýbrž také povinnost s největší bedlivostí a pečlivostí nad ním bdíti a zavrhovati každý bluď, který stojí buď přímě na odpor proti té neb oné pravdě jeho nebo který nepřímě ve svých konsekvencích vede k zásadnímu popření Božského původu buď celého Božího Zjevení, aneb aspoň jednotlivých pravd jeho.[1])

§ 2. Prvotný předmět neomylnosti.

1. Prvotným předmětem jest samo „depositum fidei" čili pravdy, které Bůh sám neprostředně člověku zjevil, bez rozdílu, zda-li depositum obsahuje tajemství přirozenému poznání

[1]) Cf. Van Noort l. c. p. 93 sqq.

rozumu lidskému nepřístupná nebo zdali mohou býti předmětem také přirozeného našeho poznání.

2. Prvotným předmětem neomylnosti jsou tedy všecky pravdy, zařízení a děje, které formálně a neprostředně jsou v „depositu fidei" v Písmě sv. a Božské Tradici obsaženy a jsou proto také předmětem Božské víry pro všecky věřící.[1]) A poněvadž neporušené a nezkrácené zachování víry apoštolské ode všech bludů jest nutnou podmínkou nepomíjející existence Církve samé,[2]) proto musí Kristus svou ochranu Církvi slíbenou právě tím jeviti, že ji opatřil milodarem neomylnosti v zabezpečení „deposita fidei". Musil je tedy chrániti:

a) každého omylu při sestavení a uveřejnění canonu knih posvátných. Církev tedy zvláštní assistencí Ducha sv. nemůže do tohoto canonu pojati knihy Duchem sv. neinspirované, nýbrž jen přirozeným důmyslem lidským sepsané a vydané, a podobně nemůže vyloučiti z něho knihy skutečně inspirované. Kdyby Církev svou neomylností nám neručila za počet knih kanonických a to jak v jejich celku, tak i v jednotlivých částech, pak bychom vůbec nevěděli s Božskou jistotou nepřipouštějící žádné rozumné pochybnosti, které knihy náleží ke kanonu Starého a které ke kanonu Nového zákona.

b) Z toho také plyne, že jen Církev může souditi o pravdě Božské inspirace knih svatých a že k „depositu fidei" náleží mimo Písmo sv. také Božská Tradice. A tu musí Církev sv. neomylně rozhodovati, co jest v této Tradici Božského a co lidského. Musí neomylně poznati a rozhodovati o pravém smyslu jednotlivých spisů, o souhlasu ss. Otců v té neb oné nauce zjevené.

c) Musí neomylně bdíti nad katechismy a symboly a jejich smysly a

d) nad desaterem Božích přikázání a nad přikázáními církevními.

e) K „depositu fidei" náleží nejen theoretické nauky, jako jest na př. nauka o hříchu prvopočátečném, o Nejsvětější Trojici atp., ale také nadpřirozené jednotlivé děje Božské, jako jest na př. vtělení Syna Božího

[1]) Vatic. Sess. III. De fide cath. cap. 3. Cf. Denzinger 1792.
[2]) Vatic. Gal. 1, 6 ff. Kol. 2, 7 ff. Cf. Funk: PP. apost. I. 55.

z Marie Panny, narození jeho ve chlévě betlemském, jeho smrt na Kalvarii, jeho zmrtvýchvstání a nanebevstoupení, založení Církve, ustanovení primátu, obrácení sv. Pavla atp.

f) Všechny tyto pravdy jsou prvotným předmětem neomylnosti bez rozdílu, jsou-li v Písmě sv. a v Tradici zcela zřejmě a jasně vyjádřeny, aneb jsou-li jen zavinitě (implicite) v jiných pravdách jasných a zřejmých obsaženy. A jako v organické přírodě každý zárodek v semeni kteréhokoliv organismus obsažený směřuje přirozeně k vývoji nového organismu téhož druhu, tak i Bůh uložil do mnohých pravd zcela jasně zjevených zárodečně a zavinutě mnohé jiné pravdy, a jest na Církvi, aby svým rozumem nebeským světlem ozářeným pravdy v jiných pravdách zavinuté odtud vyvinula, jimi soustavu Zjevení Božího formálně doplnila a význam jejich pro praktický život křesťanský věřícím ukázala.

I tyto pravdy jsou prvotným předmětem neomylného učitelského úřadu v Církvi.

V tomto smyslu jest Božské Zjevení stálému vývoji a pokroku podrobeno, a tento pokrok potrvá až do skonání světa. Avšak tento pokrok nemění dogma jedno v dogma druhé obsahem od prvého dogmatu různé, nýbrž toliko pravdy v Písmě sv. a Tradici původně jen v jiných zřejmě zjevených pravdách obsažené takořka na světlo vynáší a jasně a určitě jejich smysl formuluje a věřícím buď svým všeobecným učitelským úřadem aneb skrze dekrety všeobecných sněmů nebo skrze definice papežů „ex cathedra" celému katolickému světu k věření předkládá.

§ 3. Druhotný předmět neomylnosti.

1. Ačkoliv Zjevení Boží se jak svým neprostředním původem, a svým obsahem a konečným cílem podstatně liší od oboru pravd poznání přirozeného, přece obojí tento obor, obor poznání nadpřirozeného a přirozeného, obor víry a vědy mezi sebou co nejtěsněji souvisí. A proto předmět neomylnosti Církve nemůže býti vymezen toliko pravdami zjevenými, nýbrž musí se vztahovati také ke všem přirozeným pravdám, ve kterých Zjevení Boží má jako ve své půdě své kořeny zapuštěny. Tuto pravdu prohlásil papež Pius IX. ve svém Syllabu r. 1869 zavrhnuv opačný názor ve větě 22., která zní: „Povinnost, kterou jsou katoličtí učitelé a spisovatelé jedině vázáni, jest omezena toliko pravdami, které neomylný soud Církve předkládá všem věřícím k věření jako článek víry."[1])

K druhotnému předmětu neomylnosti náleží:

a) konkluse theologické,

b) nauky filosofické a resultáty věd přírodních, pokud souvisí s pravdami zjevenými,

c) tak zvané děje dogmatické,

d) dekrety disciplinární,

e) kanonisace svatých,

f) approbace církevních řádů a kongregací.

§ 4. Neomylnost Církve v konklusích theologických.

K těmto pravdám náleží popředně tak zv. úsudky theologické (conclusiones theologicae), kterými rozumíme věty dovozené z dvou návěstí (praemissae), z nichž jest jedna pravda zjevená, druhá rozumová. Tak na př. dovozují theologové z Neposkvrněného početí bl. Panny její svobodu od nezřízené smyslnosti, v nauce o Nejsvětější Trojici dokazují východ Syna z rozumu Otcova jako jeho osobního Slova a východ Ducha sv. z vůle Otce a Syna jako terminu jejich vzájemné lásky podle analogie lidského ducha, jenž svou dvojí rozumovou potencí směřuje k poznání pravdy a k lásce dobra.

§ 5. Církev jest neomylná v pravdách filosofických a přírodovědeckých, které těsně souvisí s pravdami zjevenými.

1. Je-li Církev neomylná v poznání a hlásání prvotných pravd Zjevení Božího, musí s touže neomylností poznávati a odsuzovati opačné bludy pravd zjevených. Jinak by nemohla věřící před nimi varovati. Ale pak by také nedosáhla účelu, pro který ji Kristus zvláštní výsadou neomylnosti v jejím učitelském úřadě opatřil. Církev také své moci, neomylně odsuzovati všecky bludy se příčící pravdám zjeveným, vždy používala. Tak odsoudila všechny bludy novější doby, hlavně materialismus, pantheismus, naturalismus, monismus, výstřední evolucionismus, jakož i nesprávné theorie filosofické, jako tradicionalismus a ontologismus a theorii vrozených ideí. Pius IX. odsoudil všechny čelnější bludy své doby, jako naprostý a mírný racionalismus, náboženský indifferentismus, latitudinarismus, socialismus, bludy

[1]) Denzinger 1722.

se týkající povahy společnosti lidské (Syllabus § VI). Lev XIII. odsoudil bludy se týkající světské vlády (Encycl. Diurnum illud), amerikanismus (Epist. ad card. Gibbons), zednářstvo (Encycl. Humanum genus), Pius X. zavrhl (dekretem S. Off. Lamentabili) bludy o poměru Církve k vědám profánním a jejich pokroku.

2. Uvážíme-li, že snad není bludu, kterého by nynější nekřesťanská filosofie nehájila, a že i moderní přírodověda opustivši svou empirickou methodu zabíhá do aprioristických spekulací a popírá již samy základní pravdy každého náboženství, pak se nemůžeme ubrániti dojmu, že moderní nekřesťanské vědě neběží o poznání pravdy, jež jest jediné předmětem každé pravé vědy, nýbrž toliko o nabytí nové zbraně, kterou by mohla ubíjeti Církev katolickou a působnost její. A proto moderní svět při vší své schlubnosti, že bojuje proti obskurantismu Církve katolické, neví již, co jest pravda, co jest logický zákon, co jest věda. Jediné Církev katolická hájí práv lidského rozumu. A proto moderní věda ubíjejíc Církev ubíjí také rozum lidský. Až člověčenstvo ze svého až až pathologického nepřátelství k Církvi katolické jen poněkud vystřízliví, zajisté pozná a vděčně uzná, že Církev hlásajíc pravdy Zjevení Božího a odsuzujíc všecky nauky jemu protivné hájila a také obhájila pravé důstojnosti lidské.

3. Nynější protikřesťanská pavěda popírá nejen vše, co má v Církvi ráz nadpřirozený, nýbrž podkopává i samy základy, na nichž jest jak Církev, tak i každá státní společnost zbudována. A proto Církev odsuzujíc bludy se příčící pravdám zjeveným hájí nejen zájmů svých, nýbrž i životních podmínek samé společnosti lidské. Tak by však činiti nemohla, kdyby nebyla ve svých soudech o resultátech věd jak metafysických, tak i fysických odporujících pravdám zjeveným, neomylná. Že se v těchto soudech nikdy nemýlila, dokazují její dějiny. Ve sporu s Galileim, jak již řečeno, se nemýlila Církev, nýbrž římská kongregace, která není Církví. Církev jako Církev nevydala v tomto sporu žádné definice, kterou byla nauku Galileiovou jakýmkoli způsobem odsoudila. Ostatně Galilei sám nepodal pro heliocentrickou soustavu tak stringentních důkazů, kterými by ji byl postavil nade vši vědeckou pochybnost. Exaktně byla dokázána teprve pozdějšími výzkumy a objevy, jakými jsou odklon (aberrace) světla, perallaxa stálic a Foucauldův pokus kyvadlový.

§ 6. Neomylnost Církve a tak zvané děje dogmatické.
(Facta dogmatica.)

1. Dějem dogmatickým jest všeobecně nazývati kterýkoli děj sloučený s nějakým věročlánkem. Děj dogmatický jest sám v sobě něčím toliko historickým, a proto také něčím čistě lidským, třeba by Bůh k němu skrze člověka svou úkonnou milostí spolupůsobil, podobně jak spolupůsobí ke každému dobrému skutku lidskému.

Tyto děje dogmatické mají v Církvi veliký význam a daleký dosah. Neboť na pravdě těchto dějů závisí pravdy zjevené a závislost tato jest tak těsna, že pravda zjevená stojí a padá s pravdou dějů dogmatických. Je-li tedy Církev neomylna v soudě o pravdách zjevených, musí býti také neomylna v soudě o dějích dogmatických. Neboť kdyby nebyla neomylna v těchto dějích, nemohlo by býti ani řeči o neomylnosti jejího soudu o pravdách zjevených.

2. Spojení pravdy zjevené s dějem historickým jest jen důkazem, že existuje obor pravd a to nejen theoretických a praktických, nýbrž i dějů historických, o němž jest souditi jak Církvi, tak i vědě profánní.

Na prvém místě jest za takovýto děj dogmatický pokládati a to „per eminentiam" přítomnost a smrt sv. Petra v Římě jakožto římského biskupa a proto také jakožto hlavy celé Církve, ačkoliv, jak jsme se již shora zmínili, Bůh sám svou zvláštní milostí řídil kroky Petrovy, aby před svou smrtí do Říma se odebral a tam jako biskup římský zemřel.

Tento historický děj jest zároveň eminentně dějem dogmatickým, poněvadž jest podkladem primátu římských papežů nad celou Církví.

Za děj dogmatický jest také pokládati legitimní volbu římského papeže. Neboť primát a vše, co s primátem jest spojeno, závisí podstatně na okolnosti, zda-li římský papež byl legitimně zvolen za biskupa římské diecese; podobně jest dějem dogmatickým legitimnost všeobecného církevního sněmu.

Děj dogmatický jest povznesen nad děj čiře historický, poněvadž jest podkladem pravdy zjevené, ale při tom není přece dějem Božským, t. j. dějem Bohem zjeveným a věřícím jako děj Božský k věření předloženým. Děj tento jest spíše pokládati za dolejší návěst konkluse theologické, která by

zněla: Jen biskup legitimně na biskupskou stolici Církve římské zvolený jest hlavou Církve. (Propositio major.) Papež Pius XI. byl legitimně za biskupa římského volen (Propositio minor), ergo římský biskup Pius XI. jest hlavou Církve.

3. „Factum dogmaticum" nabylo velikého významu v Církvi za sporů jansenistických, když běželo o rozřešení otázky, může-li Církev, resp. římský papež neomylně rozhodnouti, zda-li v té neb oné knize jistá nauka pravověrná nebo bludná jest obsažena neb není. Jansenisté chtějíce úskočně předejíti svému odsouzení, vymyslili dvojí stav fakta dogmatického a to a) „quaestionem juris" a b) „quaestionem facti".

Co se týká prvé otázky (quaestionis juris), zdali Církev má právo určitou nauku v nějaké knize obsaženou a z ní vyňatou buď schváliti aneb zavrhnouti, tu všichni jansenisté připisovali Církvi právo, nauku tuto neomylně buď schváliti aneb zavrhnouti, podle toho, jak za dobré a spravedlivé uzná. Jiná však jest „quaestis facti", t. j. otázka, zdali nauka, kterou má Církev v úmyslu schváliti aneb odsouditi, jest také skutečně obsažena v knize, o jejíž schválení nebo zavržení běží. A tu jansenisté co nejrozhodněji Církvi neomylnosti soudu v této otázce upírali, tvrdíce, že Církev může sice neomylně souditi o objektivní pravdě nauky z nějaké knihy vyňaté, ale zda-li se také subjektivní mínění autorovo v knize obsažné kryje s objektivní naukou Církví odsouzenou, o tom že Církev nemá práva autoritativně rozhodovati. Často prý se stává, že čtenáři vkládají do té neb oné knihy smysl, o němž prý se autorovi ani ve snách nezdálo. O nauce podle její objektivní povahy ať si Církev soudí, o smyslu knihy samé a tím také o úmyslu autorově nemá práva souditi.

4. Jest sice pravda, že se obsah knihy s úmyslem autorovým někdy nekryje, což se tenkráte stává, když autor nedovede myšlenkám svým dáti tak jasný a určitý výraz, aby spis věrně tlumočil myšlenky jeho, o které se chce se svými čtenáři sděliti, nebo když z jakýchkoli důvodů chce sám jádro svých myšlenek před nimi zakrýti. Ale nemůže se říci, že nikdy nelze z obsahu knihy souditi na smysl autorův. Neboť pravidelně píše každý tak, jak myslí a cítí, a kdyby bylo jinak, pak by čtenář knihy nikdy nevěděl, zdali obsah knihy se kryje s úmyslem autorovým. Ale rozdíl mezi „quaestio juris" et „quaestio facti", od jansenistů na šíření a hájení jejich bludů v Církvi v oběh uvedený, má pro její učitelský úřad dalekosáhlý význam.

Církev soudíc o pravdě nebo bludu nauky v nějaké knize obsažené nesoudí nikdy aspoň přímě o osobě autorově, nýbrž toliko o objektivním obsahu knihy samé. Ale poněvadž jest předpokládati, že autor píše tak, jak myslí, soudí aspoň nepřímě již také o osobě autorově a o jeho mínění, kterému knihou svou chtěl dáti výraz. Kdyby však rozdíl mezi „quaestio juris et facti" ve smyslu jansenistů byl oprávněn, pak by Církev nemohla nikdy odsouditi nějaký spis jako spis bludný, poněvadž by autor mohl svému odsouzení předejíti vytáčkou, že nauka Církví odsouzená byla sice zcela správně odsouzena, ale že v tom smyslu, v jakém byla odsouzena, není v příslušné knize obsažena.[1])

5. Jansenistům především běželo o obhájení knihy Janseniovy vydané pod titulem: „Augustinus". Celý bludný obsah knihy této zahrnul papež Innocenc X. do pěti vět, a konstitucí „Cum occasione" r. 1653 zakázal celému katolickému světu četbu její.[2])

Na tento zákaz odpověděli jansenisté, že oněch pět vět odsouzení se strany Apoštolské Stolice vším právem zasluhuje, poněvadž jsou, tak jak znějí, skutečně kacířské a proto také mimo jiné theologické censury zasluhují nejvyšší censury, kacířství. Ale tyto věty nejsou obsaženy v knize „Augustinus" aneb aspoň nejsou ve smyslu zavrženém naukou Janseniovou. Knihy „Augustinus" se ujali A. Arnauld,[3]) Pascal[4]) a Quesnell a j. Na to vydal Alexandr VII. konstituci „Cum ad S. Petri sedem", ve které prohlásil, že oněch pět vět bylo zavrženo ve smyslu, ve kterém jsou v knize samé „Augustinus" skutečně obsaženy, a konstitucí: „Regiminis apostolici" (1664) předepsal všem, kdož byli z jansenismu podezřelí, k podpisu vyjádření tohoto znění: „Já N. se podrobuji apoštolské konstituci papeže Innocence X. ze dne 31. května 1653 a konstituci papeže Alexandra VII., a pět vět vyňatých z knihy Kornelia Jansenia nadepsané: „Augustinus" ve smyslu autorem samým zamýšleném, tak jak je Apoštolská Stolice zmíněnými konstitucemi odsoudila, s upřímnou

[1]) Cf. Hurter S. J. l. c. p. 261 sqq, 281 sq.
[2]) Denzinger 1092—1096.
[3]) Lettre à un duces pair (1656).
[4]) Lettres provinciales (16, 18).

myslí zamítám a odsuzuji a tak přisahám."[1] Nato uveřejnili jansenisté vyjádření, že se sice zevně podrobují tomuto nařízení Apoštolské Stolice, ale uvnitř že s ním nesouhlasí, nýbrž zachovávají toliko naproti němu „silentium obsequiosum". Na tuto vytáčku odpověděl papež Kliment XI. konstitucí: „Vineam Domini" (1705): „Poslušnosti, kterou jest zmíněným apoštolským konstitucím prokazovati, nečiní nikterak zadost ono „obsequiosum silentium", nýbrž všichni křesťané musí smysl knihy Janseniovy v uvedených pěti větách zavržený, který slova jejich vyjadřují, tak jak jej vyjadřují, jako kacířský nejen ústy, nýbrž i srdcem zamítati a zavrhovati."[2] Těmito konstitucemi Apoštolské Stolice prohlásila za článek víry, že Církev může neomylně souditi o smyslu knihy autorem zamýšleném a všechny věřící zavazovati, by se soudu jejímu nejen zevně neprotivili, nýbrž by jej i vnitřním souhlasem přijímali.

6. Dějiny církevní podávají také mnohé nezvratné důkazy, že Církev ve všech dobách svého trvání odsuzovala kacíře a jejich bludné učení, ať je buď ústně živým slovem, aneb spisy svými šířili.

Tak odsoudil sněm nicejský spis Ariův: „Thalia" zvaný, sněm efesský schválil spisy Cyrilla Alex., sněm chalcedonský zavrhl spisy Nestoriovy, sněm carihradský II. (553) „Tria Capitula", sněm kostnický předepsal všem z bludů Jana Wikleffa, Jana Husa a Jeronýma pražského podezřelým k podpisu formuli, kterou bylo jim veřejně vyznati, že sněm kostnický zcela správně a spravedlivě odsoudil osoby, spisy a listiny Wikleffovy, Husovy a Jeronýmovy.[3]

7. Že Církev musí míti moc, neomylně souditi také o pravém smyslu knih a spisů jednajících o pravdách Zjevení Božího, aneb aspoň s tímto Zjevením Božím souvislých, plyne již z nejvyššího jejího úřadu učitelského, který jí ukládá povinnost, nad neporušeností „deposita fidei" stále bdíti a všechny útoky, které nevěrecká věda na ně činí, od něho odrážeti. A poněvadž věda k tomu cíli používá nejen živého, nýbrž hlavně tištěného slova, proto musil Kristus Církev sv. opatřiti darem neomylnosti také v jejích soudech jak o pravověrnosti, tak i o kacířstvích a bludech knih a spisů různými autory vydaných. A Církev by prakticky tohoto účelu nedosáhla, kdyby mohla sice neomylně rozhodovati a řešiti otázky „juris", zdali ta neb ona nauka jest správna nebo nesprávna, ale kdyby nemohla s touže neomylností také rozhodovati, zda-li tato nauka jest skutečně také obsažena v té neb oné knize, o jejíž schválení neb zavržení právě běží. Jansenisté byli sobě velmi dobře vědomi, že by mohli snadno své bludy tiskem po celém světě šířiti, kdyby Církev neměla práva o pravém buď orhodoxním anebo heterodoxním smyslu tisku tohoto souditi. A proto tak houževnatě a tvrdošijně lpěli na zmíněném rozdílu mezi „quaestionem juris" a „quaestionem facti", dobře vědouce, že Církvi nic nepomůže neomylnost v soudech „de quaestionibus juris", nebude-li moci s touže neomylností rozhodovati „de quaestionibus facti", zda-li totiž nauky jí odsouzené v témž smyslu, v jakém je odsoudila, jsou také obsaženy ve spisech autorů, o jejichž pravověrnosti má neomylně souditi.[1]

8. Soudí-li Církev o obsahu nějaké knihy, soudí vždy přímě o knize samé a nikoliv o smyslu, který autorovi při sepsání knihy na mysli tanul. Ačkoliv obsah knihy nemusí v každém jednotlivém případě se kryti s úmyslem autorovým, přece jest za pravidlo pokládati, že každý autor píše tak, jak myslí, a že proto kniha jest věrným obrazem ducha jeho, jenž se v ní obráží a jeví, obdobně jako se osoba obráží a jeví v zrcadle, v němž se zhlíží. A poněvadž Církev dobře věděla, že „deposita fidei" proti různým úskočným kacířům, a mezi nimi hlavně proti jansenistům, jinak neuhájí, proto v boji proti nim neustala, dokud jich z posledních jejich úkrytů nevypudila a katolického světa nepřesvědčila, že mocí svého nejvyššího úřadu učitelského musí neomylně rozhodovati v každé jednotlivé otázce, zdali se ten aneb onen spis svým obsahem s naukou zjevenou srovnává nebo jí odporuje. Aby katolický svět se vší jistotou se mohl varovati každého literního bludného díla vydaného katolickým spisovatelem, zřídil již papež Pius V. (1566—1572) zvláštní kongregaci kardinálů, zvanou kongregací „Indicis librorum prohibitorum", které uložil povinnost, zkoumati obsah knih

[1] Denzinger 1099.
[2] Denzinger 1350.
[3] Denzinger 659.

[1] Cf. Wilmers, l. c. p. 464 sqq.

a spisů jednajících o otázkách náboženských a knihy závadné zvláštním záznamem publikovati a před jejich četbou věřící varovati. Za papeže Pia X. r. 1908 byla tato kongregace spojena s kongregací „Sancti Officii", zřízenou papežem Sixtem V. (1585—1590). Podle Bully „Apost. Sedis" propadají trestu exkommunikace „speciali modo Summo Pontifici reservatae" jen ti, kdož vědomě bez dovolení Apoštolské Stolice čtou knihy od apostatů a kacířů vydané a kacířství obsahující anebo knihy kteréhokoli autora od Apoštolské Stolice zejména zakázané, nebo kdož knihy tyto u sebe chovají, je tisknou nebo jakýmkoli způsobem jich hájí.[1])

Co se týká zmíněného seznamu „librorum prohibitorum", jest poznamenati, že ho „Congregatio Sancti Officii" uveřejňuje hlavně za tím účelem, aby věřící před nebezpečnými knihami varovala. Ačkoliv jest zcela přirozeno, že si kongregace přeje, aby autorové zapovězených knih bludy své uznali a podle jejího soudu je opravili, pokud se týče, je sami zničili, přece jich v případě, že tak neučiní, zvláštními tresty nestíhá, leč by proti nim za příčinou odsouzení jejich spisů pro podezření kacířství kanonický proces musil býti zahájen.

9. Námitce, že Církev zákazem četby, kterým svědomí věřících váže, zadržuje mezi učenci katolickými každý pokrok ve vědě theologické a i profanní, lze snadno tím předejíti, když si katoličtí theologové a kanonisté vyžádají od Církve svolení k četbě knih těchto, kteréžto svolení jejím jménem uděluje buď kongregace „Sancti Officii" nebo podle fakult kvinkvennálních každý jednotlivý biskup.

Že Církev má nejen právo, nýbrž i svatou povinnost, věřícím četbu kacířských a bludných knih a spisů ohrožujících víru a dobrý mrav co nejpřísněji zakazovati, jest otázka tak jasná, ba samozřejmá, že o její správnosti mezi katolickými křesťany nemůže vzniknouti ani nejmenší rozumná pochybnost. Neboť věda, ať Božská, ať profanní, má za účel jisté, každou i sebe menší pochybnost vylučující poznání pravdy a nikoliv toliko spor o tuto pravdu. Každý takový spor zadržuje jen jasné poznání pravdy a ztěžuje pokrok vědy. Tím, že Církev svým neomylným učitelským úřadem varuje člověčenstvo před mnohými a mnohými bludy, získává si o pokrok vědy neocenitelné zásluhy. A moderní

[1]) Cf. Dr. Franz Heiner, Kathol. Kirchenrecht, I. Bd., S. 275. Paderborn 1893.

svět, aby tyto zásluhy Církve vděčně uznal, ještě ji pranýřuje jako zpátečnici a nepřítelkyni všeho lidského pokroku. Jako za doby Kristovy pohanský svět nevěděl, co jest pravda, tak to neví ani nynější svět, jenž podle jména sluje snad ještě křesťanským, ale životem svým se mnoho od starých pohanů neliší. A poněvadž neví, co jest pravda, neví také, co jest věda, a v čem záleží pravý pokrok její. Člověk jest určen pro pravdu a nikoli pro blud. A jako pravil Kristus ke svým učedníkům: „pravda (a život na pravdě založený) osvobodí vás" od poroby hříchu a zjedná vám pravou svobodu dítek Božích, tak můžeme říci, že blud ujařmuje člověka jařmem hříchu a činí z něho jeho otroka. Místo blaha a štěstí pro čas i věčnost plodí blud v životě lidském jen rozvrat, nespokojenost, zoufalost. Nikdy nestálo člověčenstvo na tak vysokém stupni hmotné kultury, jako v době nynější, ale poněvadž jeho vyšší a duševní život namnoze jest místo na pravdě založen na bludu, nebylo nikdy tak nešťastno, jako právě v době nynější a to přese všecky vymoženosti moderní kultury.

§ 7. Církev jest neomylna v dekretech disciplinárních.

1. Dekrety disciplinárními rozumíme zákony, kterými Církev řídí život věřících, by správně Boha poznávali a ctili a tak věčné spásy došli. Běží tu tedy o zákony lidské, nikoliv Božské. Zákony Božské patří k Božskému „depositu fidei", které byvše jednou Bohem vydány vážou všecky věřící a zachovávají tuto závaznost až do skonání světa. Na těchto zákonech, jak se samo sebou rozumí, nemůže Církev ničeho měniti, podobně jako na pravdách Bohem zjevených. K těmto zákonům Božským náleží na př. celé desatero Božích přikázání.

Dekrety disciplinární mohou býti dvojí: buď mají platnost všeobecnou zavazující celou Církev anebo mají ji jen pro jednotlivé případy, po případě pro jednotlivé částečné církve.

Připisujeme-li Církvi neomylnost v dekretech disciplinárních, pak máme na zřeteli toliko církevní zákony, které buď papež anebo všeobecné církevní sněmy pro celou Církev vydávají a k jejich zachovávání všecky věřící zavazují. A jako neomylnost Církve vůbec, tak i neomylnost, která má za předmět všeobecné zákony církevní, není pouhou lidskou přirozenou vlastností Církve,

nýbrž jest nadpřirozeným darem, kterým ji Bůh uschopňuje, aby 1. se v těchto zákonech varovala všeho, co by se příčilo pravdám pravé víry a zásadám mravního života, a 2. aby je vzhledem k potřebám jednotlivých dob tak upravovala, by věřící účinně podporovaly v jejich snaze o čest a chválu Boží a o vlastní spásu.

2. Je-li Církev sv. v církevních zákonech ve smyslu uvedeném neomylna, tím není řečeno, že tyto zákony jsou tak dokonalé, že dalšího zdokonalení nejsou vůbec schopny. Církev chce svým zákonodárstvím vyhověti potřebám věřícího lidu jmenovitě v době, ve které a pro kterou je vydává. Změní-li se poměry této doby a uloží-li nová doba věřícímu lidu nové povinnosti, pak Církev také své zákony podle potřeby změněných poměrů časových pozměňuje. Ale ať jsou poměry časové a jejich potřeby jakékoli, Církev nemůže vydati nikdy zákona, který by positivně nepřispěl k pokroku a vývoji nábožensko-mravního života věřícího lidu. Proto nestačí, aby se zákon toliko nepříčil pravdám věroučným a mravoučným, nýbrž musí kladně sloužiti k utvrzení a zdokonalení nábožensko-mravního života křesťanského lidu.

Neomylnost, s jakou Církev vydává všeobecně platné zákony a věřící ve svědomí zavazuje, aby je zachovávali, plyne již z její nejvyšší moci, s jakouž podle vůle Kristovy svůj troji úřad: učitelský, kněžský a pastýřský naproti věřícím koná. Že v úřadě učitelském a kněžském, jímž jest Církvi hlavně pečovati o neporušenost „deposita fidei", musí býti Církev neomylna, plyne s naprostou nutností z účelu tohoto dvojího úřadu. Ale aby byla Církev v tomto dvojím úřadě neomylna, musí býti také neomylna v třetím úřadě, v úřadě pastýřském, kterým ji Kristus zplnomocňuje, aby věřící jeho naukou a jeho milostí k věčné jejich spáse vedla. A aby na této cestě nemohla sama zblouditi a věřící na bezcestí uvésti, proto ji i v jejím pastýřském úřadě opatřil neomylností. Kdyby tedy Církev mohla věřícím něco poroučeti, co jest proti víře a mravům, pak by prakticky nejen sama blud vyznávala a tím také již učila, že Bůh chce, co skutečně zapovídá, a že zapovídá, co skutečně poroučí. A blud praktický jest pro život lidský ještě nebezpečnější, než blud theoretický, poněvadž svádí lidstvo nejen slovem, nýbrž i skutkem k hříchu. Kdyby Církev mohla ve svém pastýřském úřadě pobloudit, podlehla by svodům ďábelským a přestala býti Církví Kristovou, jíž podle jeho všemohoucího slova brány pekelné nepřemohou.

3. Proto také si Církev sv. připisovala neomylnost ve věcech, které se přímě netýkají víry a mravů, nýbrž otázek bohoslužebných, obřadných a disciplinárních. Tak již sami ss. apoštolové při řešení otázky, pokud jsou předpisy Starého zákona také pro křesťany závazny, se dovolávají na sněmě jerusalemském zvláštního přispění Ducha sv. řkouce: „Vidělo se Duchu sv. i nám."[1]) A sněm kostnický praví o zvyku přijímati pod jednou toliko způsobou: „Tvrzení, že tento zvyk či zákon zachovávati, jest bezbožno nebo nedovoleno, jest pokládati za blud, a kdo by tvrdošíjně o pak to tvrdil, toho jest jako kacířez Církve vyloučiti a přísně potrestati."[2]) A o závaznosti svátostních obřadů vůbec definoval sněm tridentský: Kdo by tvrdil, že přijatými a schválenými obřady, kterých Církev katolická při slavném přisluhování ss. svátostí používá, lze pohrdati, nebo že tyto obřady mohou přisluhovatelé bez hříchu podle libosti buď úplně odstraniti nebo že je může kterýkoliv sluha Církve v jiné nové obřady proměniti, budiž z Církve vyobcován."[3]) A Pius VI. zamítl nauku synody pistojské vyjádřenou 78. větou, podle které může „synoda zkumu svému podrobiti i kázeň v Církvi zavedenou a schválenou, jakoby Církev řízená Duchem sv. mohla zavésti kázeň nejen neužitečnou a příliš obtížnou, než jakou křesťanská svoboda může snésti, nýbrž také nebezpečnou, škodlivou, vedoucí k pověře a k materialismu." Tuto větu zavrhl zmíněný papež jako lichou, nerozvážnou, pohoršlivou, pro zbožnou mysl urážlivou a k Církvi a Duchu Sv., jenž ji řídí, nespravedlivou a nejméně řečeno jako bludnou."[4])

4. Proti této neomylnosti se namítá, že Církev zavazuje kněze v officiu k recitaci lekcí 2. nokturnu, který někdy obsahuje místo historické pravdy pouhé lidské smyšlenky beze všeho historického podkladu.

Nedá se sice popírati, že obsah některých lekcí se s historickou pravdou životopisu toho neb onoho světce úplně nesrovnává, a

[1]) Skut. 15, 28.
[2]) Denzinger 626.
[3]) Sess. 7. can 13. Denzinger 856.
[4]) Denzinger 1578.

že by byla jen na prospěch Církve samé, kdyby text breviáře, obzvláště co se týká 2. nokturnu, tak upravila, aby se ve všem s historickou pravdou srovnával. Ale tu nelze zapomínati, že lekce 2. nokturnu, i když nynějšímu stavu vědy historické, kritické atd. úplně nevyhovují, přece nestojí na odpor pravdám věroučným a mravoučným, a že pro svou starobylost zasluhují jisté vážnosti. Kdy Církev uzná za dobré naše hodinky se stavem nynější vědy uvésti ve shodu, o tom rozhodovati přísluší Církvi samé, nikoliv však nám. My máme toliko povinnost se modliti hodinky tak, jak znějí: d i g n e, a t t e n t e a c d e v o t e. Et hoc nobis sufficiat.

§ 8. O neomylnosti Církve v approbaci církevních řádů a kongregací.

1. S otázkou předešlou o neomylnosti Církve v dekretech disciplinárních souvisí další předmět její neomylnosti týkající se approbace církevních řádů a kongregací.

Evangelické rady, které jsou podkladem všeho řeholního života, jsou nejdokonalejším a nejkrásnějším květem na stromě Církve Kristovy. Že ž i v o t ř e h o l n í na r a d á c h čistoty, poslušnosti a chudoby založený jest dokonalejším způsobem křesťanského mravního života, než život odpovídající toliko p ř i k á z á n í m Božím, jest „d e f i d e". V tomto smyslu náleží nauka o dokonalosti řeholního života k „depositu fidei" a Církev jest ve svých soudech o tomto životě právě tak neomylna, jako ve všech ostatních pravdách zjevených. Ačkoliv všecky církevní řády a kongregace jsou založeny na třech evangelických radách a v tomto ohledu jsou sobě úplně rovny, přece se od sebe liší různými způsoby či tvary, jakými podle svých zvláštních stanov tyto tři evangelické rady uskutečňují.

2. Církev sv. jest samým svým Božským zakladatelem určena pro všecky národy všech míst a věků. A proto se musí také v každé době jejich oprávněným potřebám a požadavkům přizpůsobiti. Tím právě dokazuje svou k a t o l i č n o s t či v š e o b e c n o s t. Za tím účelem schvaluje, doporučí a zavádí v každé jednotlivé době právě ty ř e h o l e, které mají buď pro celý křesťanský svět aneb aspoň pro jednotlivé národy obzvláštní význam a důležitost. Tak vidíme, že v Církvi stále nové řády a

řehole vznikají, a řády staré, které vyplnily již úkol svůj Božskou prozřetelností jim určený, nebo které svou vinou tomuto úkolu se více méně zpronevěřily, zanikají. Na m í s t ě nebo vedle starých řádů, jak potřeby časové kážou, zakládá Církev ř á d y n o v é a dává tak na jevo, že sama nikdy nestárne, nýbrž vždy nové plody svého boholidského života ke spáse člověčenstva přináší. Kdežto církev východní má jen jeden řád basiliánů a basiliánek, který při nejlepší vůli nemůže vyhověti všem mnohotvárným požadavkům, které nynější doba na Církev klade, nese strom Církve římské nejrozmanitější ovoce rad evangelických přizpůsobené a přiměřené všem nynějším časovým potřebám. Plodnost směřující k vytvoření a založení nových mužských i ženských řádů a kongregací v Církvi katolické jest tak veliká, že Apoštolská Stolice jest nucena, touhu a snahu po zakládání nových těchto institucí uváděti na jistou míru. Za tím účelem zkoumá co nejpřísněji stanovy či řehole každého nového řádu a kongregace. A i když ve všem vyhovují, přece neschvaluje ihned formálně ústavu podle nich založeného, nýbrž vyčkává s tímto schválením, až jak se v praktickém církevním životě osvědčí.

Běží-li tedy o approbaci nového řádu, nesoudí Církev o ž i v o t ě ř e h o l n í m vůbec založeném na třech evangelických radách, neboť povznesenost tohoto života nad požadavky obyčejného mravního života jest článkem víry, nýbrž soudí toliko o konkretních stanovách toho neb onoho řádu. A když tyto stanovy schválí a dovolí, aby podle nich se zřídila nová náboženská společnost, pak schvalovací dekret její jest jen v tom smyslu neomylný, 1. že schválené stanovy ničeho neobsahují, co by se příčilo některé pravdě zjevené, ať se týká víry nebo mravů, nebo 2. že jsou s to, aby život členů společnosti podle těchto stanov založené povznášely k dokonalosti života evangelických rad. Ačkoliv v tomto smyslu schvaluje Církev stanovy nových řádů n e o m y l n ě, přece tím nepraví, že stanovy tyto nemohou býti dokonalejší, a že život podle nich zařízený m u s í dosíci nejvyšší mety evangelického života. Neomylnost, s jakouž Církev nové řády a řehole v život uvádí, týká se jen r e l a t i v n í d o k o n a l o s t i, jakéž řeholní život této náboženské společnosti musí dosíci, pak-li se jednotliví členové její schválenými stanovami v celém životě řídí.

3. Při schvalování nových církevních řádů a kongregací jest takto t r o j í moment rozeznávati: 1. e v a n g e l i c k é r a d y

samy, podle kterých chce nový řád život svých členů zaříditi. Ale poněvadž tyto rady jsou obsaženy v „depositu fidei" a samy sebou křesťanský život k vyšší dokonalosti vedou, proto Církev při schvalování nových řádů k této pravdě zvlášť již nepřihlíží, nýbrž ji jednoduše předpokládá; 2. počestnost (honestatem) nového řádu jakožto způsobu života, jenž členy své uschopňuje k dosažení vyššího stupně dokonalosti křesťanského života; soudu o počestnosti nového řádu připisují všichni theologové Církvi neomylnost. Nebo jinak mohla by schváliti také řády a kongregace, které by své členy od snahy po vyšší dokonalosti nejen odvracely, nýbrž i v plnění obyčejných mravních povinností jim překážely. To však přísně odporuje pastýřskému úřadu, kterým Církev má všecko člověčenstvo cestou objektivně zcela jistou a bezpečnou vésti ke cti a chvále Boží a k jeho vlastní věčné spáse. A konečně za 3. jest také Církvi souditi, zda-li řád, který jest jí schváliti, jest potřebný aneb aspoň užitečný, zdali již staršími řády o dobro, o jehož dosažení má pracovati, není snad lépe postaráno, než řádem novým, a zda-li nový řád nezavdá snad ostatním řádům příčiny k zbytečné konkurenci, řevnivosti atd. A poněvadž soud tento závisí na mnohých časových stálým změnám podrobených okolnostech, proto tvrdí bohoslovci, že Církvi nepřísluší neomylný soud také o těchto okolnostech, ačkoliv, pokud nám známo, dějiny církevní nepodávají ani jediného dokladu, že by byla Církev schválila řád nejen neužitečný, nýbrž vzhledem k časovým okolnostem přímo škodlivý. Církev jen nátlakem světských mocností zrušila sice Tovaryšstvo Ježíšovo, jež si o zvelebení církevního života ve všech směrech jeho nesmrtelné zásluhy získalo, ale jakmile se politické poměry jen poněkud v její prospěch změnily a větší volnost v její působnosti jí ponechaly, ihned potlačené Tovaryšstvo zase k novému životu vzkřísila. Ale v dějinách církevních nikde nečteme, že by byla Církev nějaký nový řád zřídila a pak na to jej ihned jako neužitečný, ba škodlivý zase zrušila. Obyčejně se ruší řády a kongregace samy nezachovávajíce své původní řehole. Jak opatrně si při schvalování nových řádů počíná, dokazuje dvoje schválení, jímž nové řády v život uvádí; prvé, kterým vyznává, že ústav nový jest chvály hoden, a že věřící mající potřebné vlastnosti mohou do něho bezpečně vstupovati, a druhé schválení, kterým se formálně ústav za církevní řád, resp. kongregaci prohlašuje.

§ 9. Církev jest neomylná v blahořečení blahoslavených a ve svatořečení svatých.

1. Svatořečením rozumíme poslední autoritativní soud Církve, kterým buď papež anebo všeobecný sněm některého sluhu Božího přijímá do církve vítězné a věřícím jakožto vzor křesťanského života k uctívání, napodobávání a k vzývání představuje. Blahořečení naproti tomu záleží v dekretu Apoštolské Stolice, kterým prohlašuje některého sluhu Božího za blahoslaveného, jemuž v nějaké řeholi nebo v některé části Církve lze náboženskou úctu vzdávati.

Rozdíl mezi svatořečením a blahořečením (inter canonisationem et beatificationem) jest čtverý: svatořečením prohlašuje Církev, a) že svatořečený sluha Boží jest skutečně svatý, b) že jej každý věřící za svatého musí pokládati, c) že mu náleží veřejná úcta a c) že jej věřící ve všech svých duševních a tělesných potřebách za přímluvu u Boha mohou vzývati. Proti tomu blahořečením Církev toliko a) dovoluje blahořečeného pokládati za blahoslavence, b) ale nikoliv za světce a proto c) neporoučí ho v celé Církvi uctívati a konečně d) blahořečení není posledním rozhodným nálezem církevním, nýbrž jen jaksi přípravným úkonem ke konečnému svatořečení sluhy Božího. Úcty blahoslavených Církev sv. věřícím neporoučí, nýbrž ji toliko dovoluje a připouští. Nejdůležitější rozdíl mezi kanonisací a beatifikací nezáleží však v rozšíření úcty osoby svatořečené na celou Církev a v omezení jejím při osobách blahořečených jen jistými náboženskými společnostmi a jistými místy, nýbrž v definitivním soudu Církve o svatosti sluhy Božího a jejím příkazu, kterým všecky věřící k jeho úctě zavazuje.[1])

2. První formální a slavnou kanonisací byl za světce prohlášen papežem Janem XV. sv. Oldřich, biskup augšpurský, na lateránské synodě r. 993.[2]) Avšak i po tomto roce ještě vykonávali právo kanonisační za souhlasu Apoštolské Stolice jednotliví biskupové. Teprve papež Alexandr III. 1159—1181) prohlásil r. 1170 toto právo za reservát Apoštolské Stolice, zakázav co nejpřísněji, že žádná osoba, kdyby i sebe více zázraků působila, nesmí žádným biskupem bez vědomí a souhlasu Apoštolské Stolice za svatou býti prohlášena a věřícím k úctě a následování dopo-

[1]) Benedict XIV. De beatif. et canocit. l. t. c. 39. n. 14.
[2]) Cf. Bollandist. Propyl. Mau dissert. 20. edit. Antverp. 1685. p. 121 sqq.

ručena. A toto právo reservátní, jak kanonisační, tak i beatifikační vykonává co nejpřísněji Apoštolská Stolice až dosud.

Že římští papežové jsou v soudech beatifikačních a kanonisačních neomylni, plyne z jejich vlastních výroků. Formule, které při kanonisaci světců a světic Božích užívají a kanonisační bulle připojují, zní: „Ke cti svaté a nerozdílné Trojice, k zvelebení víry katolické a k rozmnožení křesťanské zbožnosti autoritou Pána našeho Ježíše Krista, ss. apoštolů Petra a Pavla a autoritou vlastní a z a souhlasu našich ctihodných bratří: kardinálů sv. římské Církve a patriarchů, arcibiskupů a biskupů v Římě přítomných ustanovujeme a prohlašujeme Blahoslaveného N. za svatého a připojujeme jej k seznamu svatých poroučíce, aby památku jeho obecná Církev vždy v den jeho narození in... zbožně konala. Ve jménu Otce i Syna i Ducha sv. Amen.“ A ke konci bully připojují: „Všeto, co v bulle této uvedeno, chceme všeobecné Církvi dáti na vědomí a tento list na věčnou památku vydati.... A proto není nikomu dovoleno, tuto stránku naší definice, našeho dekretu, rozkazu... vyvraceti. Kdyby však někdo se opovážil proti této definici něco podniknouti, ať jest si toho vědom, že tím vzbudí proti sobě nevoli Boha všemohoucího a ss. apoštolů Petra a Pavla.[1])

Že římský papež jest neomylný v kanonisaci (ne beatifikaci) světců a světic Božích, učí všichni bohoslovci. Tak Benedikt XIV., jehož lze v této otázce pokládati mezi ostatními bohoslovci za autoritu prvního řádu a za odborníka na slovo vzatého, praví: „Proposice, jež popírá v kanonisaci světců Božích autoritu Církve, není-li kacířská, pak jest jistě nerozvážna, pohoršliva k celé Církvi a k svatým samým nespravedliva, nadržující kacířství... a proto pravíme, že by zasluhoval ten, kdo by se opovážil tvrditi, že římský papež pobloudil přiténeb onékanonisaci, nejpřísnějších trestů.“[2]) A sv. Tomáš Akv., jehož autorita padá zajisté i v této otázce na váhu, praví v podobném smyslu: „Poněvadž čest, kterou vzdáváme svatým, jest jistým vyznáním víry, kterou zbožně věříme ve slávu jejich, proto jest nám také zbožně věřiti, že soud Církve sv. v této otázce nemůže se mýliti.“[1])

[1]) Benedict XIV. l. c. cap. 36. n. 31.
[2]) Benedict XIV. l. c. cap. 45.

Ačkoliv strany beatifikace není mezi bohoslovci téhož jednomyslného souhlasu v otázce neomylsnosti Církve sv., jako strany kanonisace, přece všecky důvody, které svědčí pro neomylnost Církve při svatořečení světců a světic Božích, platí také obdobně pro beatifikaci sluhů Božích. Nebo Církev sv. zkoumá s touže svědomitostí, důkladností a opatrností i u sluhů Božích všecky podmínky, pod kterými jediné jest podle církevního práva beatifikace jejich možna a přípustna, obzvláště co se týká důkazů heroických ctností, kterými se stkvěl jejich život za pozemské pouti jejich. Proto nelze vůbec rozumně připustiti možnost, aby Církev sv. znajíc předobře dosah blahořečení prohlásila za blahoslavenou osobu, která tohoto zvláštního vyznamenání není hodna. Tím by Církev sama dala věřícímu lidu nejen veliké pohoršení, nýbrž by podkopala jeho víru ve svou neomylnost i při svatořečení světců a světic Božích, které tak těsně souvisí s celým náboženským a mravním životem lidu křesťanského. A kdyby otřásla jeho vírou ve svou neomylnost v jednom směru, dala by sama podnět k zavržení své neomylnosti strany celého „deposita fidei“. A proto jest povinností theologů s touž rozhodností hájiti neomylnosti Církve jak co do kanonisace, tak i co do beatifikace sluhů Božích.

3. Neomylnost římského papeže v beatifikaci a kanonisaci sluhů Božích souvisí co nejtěsněji s naukou Církve o úctě a vzývání světců a světic Božích. Ve svatých staví nám Církev vzory dokonalého života křesťanského na oči a vybízí nás, abychom svůj život hleděli těmto vzorům pokud možná co nejvíce připodobniti. Mimo to učí, že světci a světice Boží jsou pro svou mravní dokonalost zvláštními přáteli Božími, jejichž svatost Bůh již v pozemském jejich životě mimořádnými důkazy, hlavně zázraky potvrdil. Proto také Církev sv. poroučí, aby se křtěncům a biřmovancům dávala jména světců a světic Božích, aby se nejen vznešenými vzory jejich svatého života vždy řídili,

[1]) Quodlib. qu. 9. art. 16.

nýbrž zároveň také aby se k nim ve všech svých potřebách o jejich přímluvu, o jejich pomoc a ochranu u trůnu Božího utíkali. Proto také zasvěcuje mnohé dni v církevním roce jejich památce a zavazuje věřící, aby na tyto dni je zvláště uctívali.

Církev bojující zde na zemi stojí takto se světci a světicemi na nebi v nejtěsnějším spojení, jak nás již snesení víry apoštolské ve svém devátém článku v obcování svatých poučuje. Toto naše obcování se svatými v nebi, jak Církev sv. učí, záleží v tom, že svaté ctíme a vzýváme. Oni však že za nás u Boha orodují. Světce a světice Boží staví nám Církev před oči jako hrdiny, které Bůh zvláštní svou milostí za jejich věrného spolupůsobení povznesl k vrcholu mravní svatosti a dokonalosti, a nám ukládá, abychom se v jejich hrdinném životě jako v zrcadle stále zhlíželi a svůj život životu jejich pořád více přizpůsobovali. Jsouť to ideály, kterým se máme vždy víc a více připodobňovati. A nyní uvažme, jaké následky by pro náš mravní život měl článek víry o obcování svatých. Kdyby Církev nebyla n e o m y l n a, pak by mohla prohlásiti za blažené a svaté osoby, které buď n i k d y n e ž i l y, aneb které by vším jiným než heroickými ctnostmi nad ostatní věřící vynikaly. Právě proto, že ve staré Církvi nepočínali si biskupové, k jejichž pravomoci v tehdejší době kanonisace svatých náležela, s potřebnou opatrností, proto papež Alexandr III. roku 1170. naporučil, že kanonisace biskupská bude příště jen tenkráte platna, když ji schválí a potvrdí Apoštolská Stolce. Od papeže Urbana VIII. (1623—1644) jest toto právo výlučným reservátem Apoštolské Stolice. Od té doby, kdy počala Apoštolská Stolice kanonisační akta biskupská schvalovati aneb kanonisaci samu vykonávati jakožto své výlučné reservátní právo, není znám ani jediný případ, že by byl papež za svatou prohlásil osobu, jejíž svatost nebyla Bohem samým nadpřirozeným způsobem ověřena.

§ 10. O dogmatických proposicích a theologických censurách.

1. Souhlas, se kterým jest různé pravdy církevní autoritou nám k věření předložené věřiti, má podle povahy těchto pravd různé stupně. Nejvyššího stupně tohoto souhlasu žádá na nás Církev, kdykoliv nám svou nejvyšší neomylnou autoritou nějakou zjevenou pravdu j a k o z j e v e n o u k věření předkládá. A souhlas tento nazývají theologové „assensus fidei divinae". Tento

souhlas se opírá o motiv nejvyšší jistoty, který vůbec možno pomysliti, o svrchovanou autoritu Boha nám se jevícího, jenž vzhledem ke své vševědoucnosti nemůže se klamati, a vzhledem k své naprosté pravdomluvnosti nemůže nás v omyl a blud uváděti. Abychom však s naprostou jistotou poznali, že tu neb onu pravdu, v níž máme B o ž s k o u v í r u věřiti, Bůh skutečně zjevil, za to nám ručí C í r k e v s v., kterou Kristus právě za tím účelem založil a darem neomylnosti obdařil, aby nám s naprostou jistotou vylučující každý omyl a blud ručila za Božský původ pravdy nám k věření Božskou vírou předložené.

Víra, kterou jest nám věřiti v pravdy Bohem zjevené a neomylnou autoritou Církve nám k věření předložené, sluje v í r o u B o ž s k o u a to z různých důvodů. Předně sluje B o ž s k o u, poněvadž předmět její jest B o ž s k ý, to jest, poněvadž pravdy, ve které jest nám Božskou vírou věřiti, nejsou výsledkem našeho přirozeného rozumového poznání, nýbrž jsou nám Bohem neprostředně zjeveny.

2. Předmět naší Božské víry přesahuje namnoze náš přirozený rozum a jeho poznání, a je-li jemu přístupen, pak v něj nevěříme proto, že jej sami mohutností svého přirozeného rozumu poznáváme, nýbrž proto, že jej nám Bůh sám neprostředně zjevil a toto zjevení nám neomylným učitelským úřadem Církve zaručil.

D r u h ý d ů v o d záleží v m o t i v u, pro který v pravdy zjevené věříme. Kdykoliv poznáváme pravdy přirozené s jistotou vylučující každou pochybnost, nabýváme o nich této jistoty pro v n i t ř n í j e j i c h e v i d e n c i, kterou našemu rozumu září buď b e z p r o s t ř e d n ě beze všeho důkazu, jako na př. prvé rozumové principy: identity, kontradikce atd., nebo teprv p r o s t ř e d k e m l o g i c k é h o d ů k a z u, jako na př. nesmrtelnost duše. Jinak při víře v pravdy zjevené. V tyto pravdy věříme ne proto, že jsou nám v n i t e r n ě (bezprostředně nebo prostředně) e v i d e n t n í, neb namnoze přesahují tyto pravdy náš přirozený rozum, nýbrž jen proto, že je nám zjevila věčná pravda sama, která nemůže ani sebe ani jiné klamati. Tedy motiv, pro který v pravdy zjevené věříme, nejsou ani pravdy zjevené ani přirozený náš rozum, nýbrž toliko neomylná autorita Boha nám tyto pravdy zjevivšího.

A konečně jest ještě třetí důvod, pro který víra naše v pravdy zjevené sluje B o ž s k o u.

3. Náš rozum jako přirozená mohutnost poznávací nestojí k pravdám nadpřirozeně nám zjeveným a k nadpřirozené Božské víře v tyto pravdy v žádném poměru. Neboť obor našeho přirozeného poznání a obor nadpřirozené Božské víry se od sebe podstatně liší. A proto musí Bůh náš rozum k nadpřirozené víře v Zjevení své napřed teprv upravovati. A to činí dvojím způsobem.

Předně vlévá každému člověku na křtu sv. (resp. při ospravedlnění) nadpřirozenou ctnost víry, kterou náš rozum nad jeho přirozené síly povznáší do oboru nadpřirozeného a jej uschopňuje k nadpřirozeným úkonům víry Božské, při kterých ho skutkovými milostmi (per gratias actuales) doprovází. A tak jest, jak patrno, každý úkon víry hlavně a prvotně dílem Božím, a teprv druhotně dílem člověka s činností Božskou spolupůsobícího. Vírou Božskou věříme tedy jen pravdy Bohem zjevené a Církví jako zjevené nám neomylně k věření předložené.

Jsou však pravdy, jak jsme již svrchu pravili, které nejsou zjeveny, ale které se zjevenými tak těsně souvisí, že bez nich samy pravdy zjevené neostojí. A když nám Církev tyto pravdy k věření předkládá, nepředkládá je jako pravdy zjevené, nýbrž toliko jako pravdy přirozené se zjevenými však úzce souvislé a proto nežádá na nás víry Božské v pravdy tyto, nýbrž toliko víry ve svou autoritu, kterou Duch sv. zvláštním svým přispěním i v těchto pravdách každého bludu chrání.

4. Formálním motivem víry této, kterou theologové proti víře Božské (fides divina) nazývají „fidem ecclesiasticam", jest Církev neomylně učící, kdežto při víře Božské jest tímto motivem neomylná autorita samého se jevícího Boha a podmínkou neomylnost učící Církve. Ale poněvadž neomylnost Církve má poslední svůj důvod v samé neomylné autoritě Božské, proto „fides ecclesiastica" předpokládá „fidem divinam", z níž vychází a v niž zase přechází. „Fides ecclesiastica" neliší se „a fide divina" posledním svým motivem vylučujícím každý blud, jímž jest v obojím případě „auctoritas Dei revelantis", nýbrž svým motivem nejbližším, jenž přímě rozum náš k souhlasu přivádí. A tímto nejbližším motivem jest při víře Božské jevící se Bůh, při víře církevní (in fide ecclesiastica) neomylná nauka Církve.

A poněvadž nám za pravdy Bohem zjevené ručí Církev svou neomylnou autoritou, proto víra v tyto pravdy jest vším právem nazývati nejen „fidem divinam", nýbrž „fidem divinam et ecclesiasticam", kdežto víra v pravdy nezjevené, ale se zjevenými souvislé, které nám Církev k věření předkládá, sluje jen „fides ecclesiastica".

5. Od souhlasu víry Božské a víry církevní (fidei divinae et ecclesiasticae et fidei ecclesiasticae) liší se tak zvaný souhlas náboženský (assensus religiosus). Souhlasem tímto přijímáme za pravdu nauku, kterou nám Církev sice k věření předkládá, neručí nám za ni svým neomylným soudem ani na všeobecném sněmě, ani papežskou „definicí ex cathedra". A poněvadž ji Církev neomylným svým soudem k věření věřícím nepředkládá, nevylučuje z ní naprosto řečeno všelikou možnost bludu a omylu.

6. Pravdy zjevené a Církví za zjevené prohlášené slují dogmata a mezi nimi nejpřednější a nejpodstatnější články víry čili věročlánky. Tímto rozdílem není však řečeno, že ve Zjevení Božím jsou některé pravdy důležitější a jiné méně důležité. Rozdíl tento se netýká zjevených pravd samých, nýbrž dotýká se jen našeho poznání těchto Božských pravd. Články víry nazýváme pravdy, ze kterých poznáváme jiné pravdy, které jsou takořka jejich základem, aneb které jiné pravdy v sobě zahrnují, nebo které na praktický náboženskomravní život náš mají rozhodnější vliv, než pravdy jiné atp. A tyto pravdy zahrnuje obyčejně Církev do svých veřejných symbolů.

7. Od dogmat a článků víry jest rozeznávati „proposice de fide" a „proposice fidei proximas".

Je-li nějaká nauka podle soudů všech theologů jistě zjevena, ale není-li dosud Církví formálně za zjevenou prohlášena, a není-li ani v pramenech zjevení tak jasně obsažena, že by o jejím Božském původu nemohlo býti nejmenší pochybnosti, pak sluje nauka ta „proposicí de fide". Pokládá-li většina theologů nějakou pravdu za zjevenou, není-li však dosud Církví za zjevenou formálně prohlášena, pak sluje pravda ta „fidei proxima".

8. Z toho již plyne, jaký význam mají tak zvané censury theologické (censurae theologicae vel doctrinales).

Censurou zde rozumíme soud, kterým Církev odsuzuje nauky příčící se buď dogmatům aneb článkům víry, neb „propo-

sicím de fide", nebo „proposicím fidei proximis". A tato censura sluje soudní. Pakli nějakou nauku censurují jen theologové, pak jest tato censura čiře doktrinální. Censury nižšího stupně mohou vynášeti také jednotliví biskupové, částečné synody a římské kongregace. Zavrhovati však nějakou nauku jako kacířskou přísluší jen Církvi a to buď všeobecným sněmům anebo definicím římských papežů „ex cathedra".

9. Každé jednotlivé censuře, kterou Církev nějakou nauku odsuzuje, jest v tom smyslu rozuměti, v jakém smyslu ji béře Církev. Tak odsoudil papež Klemens XI. (1700—1721) v bulle „Unigenitus" proposiçe Quesnellovy jakožto liché, záludné, dvojsmyslné, pro zbožnou mysl urážlivé, pohoršlivé, záhubné atd. a ke konci výpočtu těchto censur podotýká, že jest censurám těchto lichých vět Quesnellových v tom smyslu rozuměti, v jakém byly odsouzeny.[1])

10. Censury, kterými nejvyšší úřad církevní stihl ty neb ony nesprávné zjeveným pravdám odporné nauky, jsou, jak se samo sebou rozumí, definitivní a proto neodvolatelné, ať jsou to censury nejvyššího nebo nejnižšího stupně. Censury jiných církevních orgánů, jako jednotlivých biskupů, částečných sněmů a římských kongregací, nejsou samy sebou neomylné, a proto také naprosto řečeno nejsou nezměnitelné a neodvolatelné. Ale poněvadž i tyto instance, kdykoliv odsuzují různé liché nauky, počínají si s největší opatrností a svědomitostí, proto i těmto censurám jest veliký význam přičítati, a dokud nebyla jinak nesprávnost jejich nade vši pochybnost postavena, jest s nimi úplně souhlasiti a nikoliv toliko tak zvané „silentium obsequiosum" naproti nim zachovávati.

11. Někdy censuruje Církev každou nesprávnou proposici zvlášť, jako když ji nazve kacířskou, blízkou kacířství atd., aneb uvádí větší neb menší počet nesprávných vět a ke konci připojuje celou řadu vyšších neb nižších censur, jimiž uvedené věty odsoudila. Toto odsouzení sluje u theologů obyčejně „in globo". V tomto případě jest každá z vět in globo odsouzených jednou censurou a někdy i několika stižena, podle toho, zdali jedním anebo několika způsoby zjevené pravdě se příčí. Určiti, kterými, nebo kterou censurou jest ta neb ona věta odsouzena, závisí na jejím obsahu a na poměru, v jakém stojí k opačné pravdě zjevené.

[1]) Denzinger 1451.

12. Nebude od místa, vysvětliti zde smysl a význam jednotlivých censur, kterými Církev pravidelně odsuzuje jednotlivé liché věty.

a) Proti dogmatu a článku víry stojí proposice kacířská (propositio haeretica), která stojí v kontradiktorickém opaku s pravdou zjevenou a Církví za zjevenou prohlášenou. Jest na př. dogma, že římský papež „loquens ex cathedra" jest neomylný. A proto jest kacířská nauka, která tvrdí, že papež „ex cathedra loquens" není neomylný. Zdali ta neb ona věta jest kacířská, rozhoduje její objektivní význam a nikoli subjektivní úmysl autorův, jaký význam do příslušné věty chtěl vložiti. A proto z věty odsouzené jako kacířské nenásleduje, že i autor její jest formálním kacířem, leč by jí proti soudu Církve tvrdošíjně a neústupně dále hájil.

b) Další censura sluje „propositio haeresi proxima". Touto censurou stíhá Církev proposici příčící se nauce od Církve ještě za zjevenou neprohlášené, ale všeobecně za zjevenou pokládané. Následuje censura

c) „propositio haeresim sapiens". To jest proposice, která jaksi zavání a zapáchá heresí. Věta taková jest dvojsmyslná a proto naprosto řečeno, může míti i správný smysl, ale poněvadž smysl kacířský převládá, chová v sobě nebezpečí, že může mnohé ke kacířství svésti, jako na př. nauka protestantská: „fides justificat". Rozumí-li se vírou, která člověka ospravedlňuje, víra spojená s theologickou ctností lásky, pak jest věta úplně správna. Ale protestanté rozuměli vírou člověka ospravedlňující pouhé subjektivní přesvědčení každého jednotlivého člověka, že mu Bůh tímto subjektivním přesvědčením přivlastňuje zásluhy Kristovy beze všech jiných ctností a dobrých skutků. A v tomto smyslu jest věta tato heretická. A poněvadž tento smysl mezi protestanty byl obecný, proto byla Církev nucena větu onu censurovati „tanquam haeresim sapientem". Nepřevládá-li kacířský smysl nad smyslem správným té neb oné věty, nýbrž drží-li obojí tento smysl, správný a kacířský, v dvojsmyslnosti věty jaksi rovnováhu, pak sluje věta ta: „de haeresi suspecta" (z herese podezřelou).

d) Věta sluje „erronea in fide", která se příčí zjevené pravdě Církví ještě za zjevenou neprohlášené a v Církvi všeobec-

ným souhlasem věřících ještě nepřijaté, nebo která odporuje theologické konklusi Církví schválené. Kdo zamítá pravdu, o které jest sám subjektivně přesvědčen, že jest zjevena, i když jí Církev ještě za zjevenou neprohlásila a věřící k víře v tuto pravdu nezavázala, není formálním kacířem a proto se z Církve sám nevylučuje. Z toho také patrno, jaký význam má proposice „errori proxima" a „errorem sapiens".

e) Propositi, kterou sluje „male sonans" rozumí Církev větu, která podle neobvyklých a nepřiměřených slov, kterými jest vyjádřena, může míti správný, ale také nesprávný a lichý smysl. Zde záleží vše na smyslu terminů, které větu tu vyjadřují. Tak na př. nelze říci, že Otec jest příčinou (causa) Syna Božího, poněvadž příčina klade účin mimo sebe, kdežto Syn Boží vycházeje z Otce, zůstává v Otci. V jazyku reckém zcela nezávadně lze však nazvati Otce „αἰτία", poněvadž „αἰτία" má širší význam, než latinské „causa" znamenajíc také „principium", kteréž svůj principát neklade mimo sebe, nýbrž jej v sobě, ve své bytnosti, zachovává. Proto také historie dogmat svědčí, že v dřívější Církvi často vznikla nedorozumění v některých pravdách zjevených jen proto, že terminy, kterými někteří ss. Otcové a spisovatelé církevní to nebo ono dogma vyjadřovali, nebyly ještě přesně v jednom určitém smyslu vymezeny a ustáleny.

„Propositio temeraria" (věta nerozvážná) sluje věta, která bez dostatečných důvodů opouští obecnou nauku ss. Otců a theologů. A poněvadž takováto věta jest bezdůvodná, jest také lichá. Hájí-li však někdo věty v sobě pravdivé, ale činí-li tak bez dostatečných důvodů, pak jest věta ta jen negativně nerozvážná. A proposice tato není censurou, poněvadž „propositio temeraria" jako censura znamená větu, která se vůbec neopírá o dostatečné důvody a proto sama v sobě jest lichá.

g) „Propositio scandalosa" jest věta, která poskytuje věřícímu lidu příležitost k mravní zkáze, jako kdyby někdo tvrdil, že Církev sv. se již sestarala a že potřebuje obnovy a reformy, aby vyhověla potřebám moderní kultury.

h) „Propositio piarum aurium offensiva" (proposice, která uráží náboženský cit), jest věta, která ruší úctu posvátným věcem povinnou. Takovou větou bylo by na př. tvrzení, že by bylo vzhledem k potřebám nynější doby nejrozumnější, všecky církevní svátky zrušiti a místo nich zavésti jen

svátek práce (1. května), svátek Husův (6. července) a svátek převratu (28. října) a ponechati jen neděle.

Mimo tyto uvedené censury jsou ještě mnohé jiné, kterými Církev různé nesprávné nauky odsuzuje, jako jsou „propositiones perniciosae", „Ecclesiae injuriosae", „seditiosae", „impiae", „blasphemae", „heresi et schismati faventes", „ordinis ecclesiastici perturbativae" atd. Smysl jejich jest již ze slov samých jasný.[1])

Abychom poznali pravdy, které stojí proti větám Církví nějakou censurou stíženým, jest nám přihlížeti, zdali proposice zavržená jest naprostá, nebo jen modální, zdali jest všeobecná nebo jen částečná, zdali byla zavržena podle celého svého obsahu (in sensu complexo) aneb jen ve smyslu rozvrživém (in sensu distributivo).[2]) A poněvadž často podle logických zákonů nelze poznati nauku, která stojí proti proposicím zavrženým, jest také na zřeteli míti okolnosti časové, za kterých byla ta neb ona nauka Církví censurována, jakož i papežské allokuce a listy, jimiž se toto zavržení stalo. Uvážíme-li všechny tyto momenty, pak nezůstaneme v pochybnosti, kterou nauku Církev zavržením nesprávných vět nám k věření předkládá.[3])

Hlava VI.

§ 1. O tradici čili o ústním podání.

1. Latinské slovo „traditio", řecké „παράδοσις" pochází ono od časoslova „tradere", toto od „παραδίδοναι" a znamená všeobecně někomu něco podávati. V tomto smyslu znamená tradice činnost, kterou se pokolení předchozí s pokolením následným sdílí o nějakou nauku, o nějaký obyčej a zvyk a per metonymiam vyjadřuje také sám předmět tohoto sdělení, tedy nauku, obyčej a zvyk atp., který hlavně ústně s pokolení na pokolení přenáší. Tak bývá řeč o tradici jednotlivých řádů, společností, uměleckých škol a p.

Ve smyslu theologickém má tradice čili ústní podání význam obdobný. Buď znamená živé slovo, kterým Církev učící

[1]) Cf. Errores Synodi Pistoriens. Denzinger 1506—1583.

[2]) Cf. Dr. Ludwig Schütz. Thomas-Lexikon. 2. Aufl. Paderborn 1895 pod slovy: „complexus" a „distributivus".

[3]) Cf. Christ. Pesch l. c. p. 333 sqq; Wilmers, l. c. p. 458 sq; Hettinger l. c. S. 332 ff.

z rozkazu Kristova jeho nebeskou blahověst po celém světě hlásá, aneb znamená tuto blahověst samu. Blahověst, která také „depositum fidei" sluje, uložila Církev z podnětu Ducha sv. ve dvojí pokladnici 1. v knihách Písma sv. a 2. v ústním podání v nejužším a nejvlastnějším smyslu. Obsahem či předmětem ústního podání v tomto smyslu, v němž se mu obyčejně rozumí, jsou pravdy Kristem a ss. apoštoly hlásané, avšak jimi nenapsané. Tím právě se liší od Písma sv., které neobsahuje jen pravdy zjevené, nýbrž které bylo zároveň také muži inspirovanými napsáno, takže Bůh sám jest autorem nejen obsahu, nýbrž i jeho formy.

Ale poněvadž Církev od svého počátku nejen zjevené pravdy, které nejsou v Písmě sv. obsaženy, nýbrž i pravdy Písma sv. ústním podáním hlásala, proto má ústní podání pravd zjevených širší a užší smysl. Pokud tradice v širším smyslu obsahuje pravdy také v Písmě sv. obsažené a je místněji určuje a vysvětluje, sluje tradicí interpretativní, pokud však pravdy v Písmě sv. jen jaksi zárodečně v jiných jasných pravdách zavinuté z těchto jejich zárodků vyvíjí a vytýká, sluje deklarativní. [1])

2. Mimo tuto tradici, kterou nazýváme tradicí Božskou čili konstitutivní, jest ještě míti na zřeteli tradici apoštolskou a církevní. Tradice apoštolská, kterou jest lišiti od tradice Božské, obsahuje zařízení, která mají sice původ také v apoštolech, ale jen jako v představených Církve, a nikoliv jako v mužích inspirovaných, na kterých Kristus Církev svou zbudoval. Tak se na př. svěcení neděle místo soboty má beze vší pochybnosti svůj poslední důvod v nařízení a ustanovení samých apoštolů.

Konečně tradice církevní přihlíží k věcem disciplinárním a obřadům liturgickým, které se mohou v různých církvích a v různých dobách měniti.

3. V této stati běží nám hlavně o důkaz, že celé „depositum fidei" není obsaženo v Písmě sv., nýbrž že ss. apoštolové se sv. Petrem mnohé pravdy ústně hlásali, ale nenapsali, a svým nástupcům v apoštolském úřadě nařídili, aby i oni podle jejich příkladu tyto pravdy ústním podáním v celém světě hlásali a tak vědomost jejich s pokolení na pokolení přenášeli. Proto

[1]) V. Franc Grivec. Církev str. 300 v Ljubljani 1924. Dunin-Borkowski S. J. I. c. 214 ff; Möhler Symbolik, 6. Aufl. S. 373 ff, Mainz 1843; J. B. Franzelin S. J. Tract. de div. Trad. et Script. edit 2. p. 11. sqq.

§ 2. Písmo sv. nemůže býti jediným zdrojem pravd Bohem zjevených.

a) Důkaz z Písma sv.

1. Kristus sám svou nebeskou nauku nenapsal, nýbrž ji jen ústně hlásal. Ale ani ss. apoštolům nepřikázal, aby ji napsali, nýbrž aby jdouce do celého světa ji ústně všem národům hlásali. A také neřekl k věřícím: Kdo nebude čísti Písmo sv. a jemu neporozumí, bude zavržen, nýbrž kdo apoštolům neuvěří, bude zavržen.

2. Z obsahu a účelu jednotlivých knih Písma sv. i všech dohromady plyne nad slunce jasněji, že Písmo sv. nemůže býti jediným zdrojem, z něhož by věřící učení Kristovo jednak celé, jednak s veškerou jistotou o jeho Božském původu čerpali.

Jednotlivé knihy vznikly za zvláštní okolnosti a ze zvláštní potřeby. Byly napsány a poslány z větší části jen jednotlivým církvím neb osobám, jednají o zvláštních obtížích, které tenkráte stály šíření nauky Kristovy v té neb oné církvi v cestě, obsahují zvláštní instrukce a pozdravy zaslané jednotlivým osobám, mnohé pravdy opomíjejí mlčením, které křesťanům jest nutně věděti, na př. kolik jest svátostí, kolik jest knih Písma sv. a j. A proto také ss. apoštolové nikdy věřícím neukládali povinnosti k věčné spáse nezbytné, aby četli Písmo sv. a z něho čerpali víru v pravdy zjevené, nýbrž odkazovali je na biskupy, kterým řízení jednotlivých církví na svém místě svěřili, aby se od nich dali poučiti o pravdách nebeských.[1])

Jako Církev byla před Písmem Nového zákona založena živým slovem Krista Pána a ss. apoštolů, tak trvá a se šíří týmž slovem svého učitelského úřadu po celém světě.

§ 3. Bludné názory protestantské.

1. Protestanté o Písmě sv. učí, že a) všechny knihy Nového zákona, pokud jsou v jejich kanonu obsaženy, a tyto jediné že jsou inspirovaným slovem Božím, b) že věřící nesmějí žádné pravdě jako Bohem zjevené Božskou vírou věřiti, která není obsažena v jedné z knih, jejichž Božskou inspiraci uznávají a c) že jednotliví věřící jsou sami authentickými interprety Písma sv.

[1]) I. Kor. 7, 17; 11, 23; 14, 33. II. Kor. 1, 18. Gal. 1, 4. Col. 2, 6 sq. II. Test. 2, 14. II. Tim. 1, 13 sq. etc.

Avšak všecky tyto tři názory nemají nejen v Písmě svatém podkladu, nýbrž přímo mu odporují.

ad a) Předně Písmo sv. nikde nepraví, které knihy jako Bohem samým inspirované k němu náleží. A přece jest tato otázka pro celý protestantismus stežejná. Neboť nevědí-li, které knihy náleží k Písmu sv., pak nemohou s naprostou jistotou věděti, zdali mimo knihy, které za inspirované uznávají, nejsou ještě jiné knihy rovněž inspirované. A poněvadž žádná kniha o sobě nepraví, že jest Bohem inspirována, proto inspiraci knih, která do svého kanonu zařadili, jednoduše beze všeho důkazu předpokládají. A proto také celý jejich princip o Písmě sv. jako jediném zdroji Zjevení Božího nemá v Písmě sv. podkladu. A proto musí protestanté i proti své vůli aspoň co se týká inspirace knih které za Božské uznávají, bráti útočiště k tradici Církve katolické, která jedině svou neomylnou autoritou může člověčenstvu zabezpečiti Božský původ jednotlivých knih Písma sv. Mimo to protestanté sami svému principu o Písmě sv. jako jediném prameni Božské víry odporují, uznávajíce a v praktickém životě provádějíce mnohé pravdy, o kterých Písmo sv. úplně mlčí, jako na př. jest křest malých dítek, že křest udělený kacíři (servatis servandis) jest platný, že jest světiti neděle místo židovské soboty, že jest dovoleno za jistých podmínek přísahati (Mat. 5, 33 sqq.), že lze požívati krve a udávenin (Skut. 15, 29). Všechny tyto věci zachovávají jako Církev katolická, ačkoliv Písmo sv. se o nich nezmiňuje.

Že jest bludný jejich princip, dotvrzuje zkušenost. Poněvadž Písmo sv. samo sebe nevysvětluje, nevědí jednotlivé protestantské sekty, jaký jest smysl mnohých pro nábožensko-mravní život předůležitých výroků Páně, jako na př. slova jeho při poslední večeři pronesená: „Toť jest tělo mé, toť jest krev má“ a proto jim různý smysl podkládají. Jinak jim rozuměl Luther, jinak Kalvin, jinak Zwingli. Různost názorů prvních zakladatelů protestantismu strany večeře Páně jeví se v protestantských sektách až dosud. A přece jsou slova Spasitelova, kterými proměnil chléb v tělo své a víno v krev svou, tak jasná, že jasnějších užíti nemohl. A proto musil Kristus předvídaje libovůli, s jakou si mnozí jinak a jinak budou slova jeho ustanovení novozákonné oběti a Svátosti oltářní vykládati, ustanoviti autoritativní nejvyšší instanci, která by každému sporu jak o této, tak i o jiných pravdách učinila konec výrokem: Slova Kristova mají jen tento správný smysl a ne jiný.[1])

ad b) A jelikož protestanté nevědí s naprostou jistotou, které knihy jsou Bohem inspirovány, zdali jen ty, které do svého kanonu proti nauce Církve katolické pojali, nebo také ještě jiné, proto také věřící zůstávají na váhách, zdali učení podle Písma sv., které se jim skrze „služebníky slova Božího“ hlásá, obsahuje vše, co Kristus zjevil a co Božskou vírou věřiti přikazuje, aneb zdali mimo Písmo sv., jak Církev katolická učí, jsou ještě jiné pravdy Bohem zjevené, které jest touž Božskou vírou, jako pravdy Písma sv., věřiti. A poněvadž se různé protestantské církve strany pravd Písma sv. a strany smyslu jejich rozcházejí v nejrůznější strany, proto stoupenci jednotlivých těchto sekt nemohou nikdy s jistotou věděti, zdali nauka jejich sekty jest správná, nebo zdali jest nauku jiné sekty za pravdivou pokládati. Výsledek této kolísavé nejistoty může býti jen ten, že obyčejně ztratí víru v Božskou inspiraci Písma sv. a pak si z něho i proti nauce své církve vyberou jen to, co se jim subjektivně zamlouvá, nebo Písmem sv. úplně povrhnou a upadnou v úplné bezvěří, jak o tom přemnozí protestanté nynější doby podávají patrný důkaz.

Tu neplatí námitka, že v nynější době i mnozí katolíci ze své Církve vystupují a do bezvěří upadají.

Podstatně jiná jest příčina bezvěří u protestantů a jiná u katolických křesťanů. A tento podstatný rozdíl záleží v tom, že protestanty zcela logicky pudí do bezvěří jejich nauka, že jest jediné Písmo sv. zdrojem víry, kdežto katolík, stane-li se nevěrcem, činí tak ze zásad, které se „e diametro“ příčí nauce katolické. Je-li Církev tato samým Kristem založena a je-li ve svém úřadě, kterým v díle jeho vykupitelském má až do skonání světa pokračovati, obdařena darem neomylnosti, a je-li, jak historický děj jejího Božského založení nade vši pochybnost zjištěn a dar neomylnosti jí samým Božským Spasitelem zaručen, pak jedná každý katolík nelogicky a proto také nerozumně, když svou Církev opouští a buď do jiné církve vstupuje nebo do úplného bezvěří upadá. Jinak u protestantů. Dovozují-li logicky zcela důsledně za své nauky o Písmu sv. jako jediném materiálním principu víry všechny sousledky, pak musí zcela logicky Božskou autoritu Písma sv. zavrhnouti a se vzdáti každé víry v Božské Zjevení a tak upadnouti v úplné bezvěří.

[1]) Cf. J. B. Franzelin, l. c. 245 sqq.

Bezvěří u katolika a protestanta jest stejné. Rozdíl záleží jen v tom, že katolik do něho upadá svou nelogičností a nerozumností, kdežto protestanta k němu logicky sama jeho víra pudí. Ostatně příčina odpadu katolíků od Církve mateřské netkví z pravidla v rozumu, nýbrž ve vůli životem nekřesťanským zkažené a zvrácené. Denní zkušenost učí, že s Církví katolickou se rozcházejí jen členové, kteří se s mravním životem svým již dříve s ní rozešli. Hodní katolíci, kteří plní mravní povinnosti Církví sobě uložené, nikdy z ní nevystupují, kdežto z protestantských sekt k ní přistupují právě členové nejlepší, kteří při hlubším zpytu nauky protestantské nabývají přesvědčení, že jen Církev katolická má známky, kterými pravá Církev Kristova musí býti opatřena.

ad c) Blud protestantismu vysvítá zejména z jeho nauky o authentickém výkladu Písma sv. Podle jeho nauky jest každý jednotlivý křesťan oprávněn, Písmo sv. authenticky sobě vykládati a nikdo nemá práva mu poroučeti, aby přijal jiný výklad, než kterým sám smysl Písma sv. si vysvětluje. A poněvadž tato nauka jest sama o sobě bludná, není divu, že protestanté sami poměr lidského rozumu k Písmu sv. různě a různě pojímali a podle toho také různě a různě je vykládali a dosud vykládají. Celkem jest lišiti tři různé názory o poměru Písma sv. k lidskému rozumu.

2. a) První názor praví, že Písmo sv. jest samo sebou tak jasné a zřejmé, že každý, kdo je čte, zcela jasně a určitě jeho pravý smysl poznává. Než tomuto názoru samo Písmo sv. odporuje. Neboť obsahuje v sobě po většině tajemství, jejichž smyslu žádný lidský rozum aspoň zde na světě nevystihne. Jeho obsah sám v sobě jest takřka rouškou neprůhlednou duchovnímu zraku našemu zastřena a zahalena. A právě proto, že náš rozum se nemůže i při sebe větším napjetí do tajemství v Písmě sv. obsažených až do jejich nejhlubší hloubi ponořiti a vystihnouti tu všech tajů pravdy jejich, proto zůstává obsah jeho každému rozumu lidskému vždy záhadný a neproniknutelný. A proto nemůže žádný čtenář míti naprosto jisté přesvědčení, že smysl Písma sv. a jeho jednotivých pravd správně pojímá a si vykládá.

3. Že Písmo sv. není na všech svých místech zcela jasné a každému srozumitelné, platí především o listech sv. Pavla, o kterých sám kníže apoštolů sv. Petr praví: „Jakož i milovaný náš bratr Pavel napsal vám podle

moudrosti jemu dané, (podobně) jako (psal) také ve všech listech svých, když v nich mluvil o těch věcech; (ovšem) některé věci jsou v nich těžko srozumitelné, kteréž lidé nevědomí a neutvrzení překrucují, tak jako i ostatní Písma, ke své vlastní záhubě.“ [1])

Že víra v pravdy, ve kterých jsou listy sv. Pavla nejasny, jsou nutnou podmínkou k dosažení věčné spásy, plyne z téhož výroku sv. Petra, v němž ke konci praví, že lidé nevědomí a neutvrzení (u víře) místa nejasná v listech sv. Pavla překrucující ke své vlastní záhubě.

4. Až doposud napínali nejučenější theologové jak katoličtí, tak i protestantští všechen svůj důmysl a důvtip, aby vystihli a celému křesťanskému světu odhalili přehlubokou moudrost uloženou v listech sv. Pavla, a přece nelze tvrditi, že tohoto účelu dosáhli a že listy tyto neobsahují žádných záhad a tajů v nich skrytých a dosud nerozřešených. Ducha sv. Pavla, jemuž Božský Spasitel dal do tajemnice Božského Zjevení snad hlouběji se ponořiti, než ostatním apoštolům, proniká blahověst nadpřirozeného Zjevení Božího takovou září, jako dosud snad žádného jiného ducha lidského. A proto zůstanou listy jeho, dokud bude svět světem, nevyčerpatelnou studnicí nebeských pravd, kterými Církev sv. bude vždy utvrzovati, zdokonalovati a povznášeti k nebeským ideálům náboženskо-mravní život veškerého člověčenstva. A sv. apoštol Pavel bude vždy v Církvi sv. svou nebeskou naukou a svým přesvatým životem, jímž se Kristu více připodobnil, než snad všichni ostatní svatí, zářiti jako nebetyčný maják, jenž světlo své vysílá do všech dílů světa a každému člověku ukazuje směr, kterým jest mu život říditi, aby nalezl Církev sv. a skrze Církev věčnou spásu. Zvěčnělý Sušil, chtěje jednou svým posluchačům aspoň poněkud znázorniti velikost a vysokost ducha sv. Pavla, přirovnával ho k nejvyšším horám všech dílů světa. A když ho přirovnával na konec k Himalaji, k hoře, která tenkráte (r. 1868) byla pokládána za nejvyšší,[2]) pravil jako u vytržení: „Co jest Himalaja proti sv. Pavlu, jehož duch převyšuje všechny duchy lidské mnohem více, než Himalaja všechny ostatní hory. Sušil pokládal sv.

[1]) II. Petr. 3, 15 sl.

[2]) Tenkráte ještě nebylo známo, že nad pohořím himalajským vyniká hora Gaurisankar (Mount Everest).

Pavla za největšího genia lidského pokolení, k němuž prý poněkud lze přirovnati jen sv. Augustina a sv. Tomáše Akvinského. Co platí o listech sv. Pavla, platí také o ostatních knihách Písma sv. Ve všech dobách pokoušeli se největší duchové o správný výklad Písma sv. A dosud nemůžeme říci, že jeho obsah jest již vyčerpán a že všechna místa jsou nade vši pochybnost vysvětlena. A nemohli-li dosud ani nejučenější theologové smysl všech míst v listech sv. Pavla, jakož i v ostatních knihách Písma sv., jmenovitě ve Zjevení sv. Jana nade vši pochybnost vysvětliti, co jest teprve říci o obyčejném lidu, jenž nemá, jako vzdělaní theologové, potřebných vědomostí filologických, historických, archeologických atd.? Tomu nezbývá, než se říditi výkladem toho neb onoho theologa. Čtenáři katolickému ručí za správný výklad jeho neomylná autorita Církve, kdežto protestant musí spoléhnouti výhradně jen na autoritu pouhého učeného theologa, který se může ve výkladě Písma sv. právě tak mýliti, jako každý obyčejný člověk.

Mimo to jest připomenouti, že prvopisy jednotlivých knih Písma sv. se vesměs ztratily a jen buď v opisech anebo překladech se nám dochovaly. Není-li neomylné autority, která Bohem samým jest pověřena úkolem, aby bděla nad neporušeným zachováním všech knih Písma sv. a všech jeho částí, jakož aby smysl jeho správně vykládala, kdo může nám neomylně ručiti, že jednotlivé knihy Písma sv. skutečně co do obsahu a smyslu souhlasí s původními svými autografy? A co jest s těmi křesťany, kteří neumějí čísti? Je-li Písmo sv. jediným materiálním a formálním principem víry, pak by lidé negramotní nemohli vůbec v učení Kristovo věřiti. A poněvadž bez víry nemožno se líbiti Bohu, proto by lidé tito nemohli vůbec dojíti věčné spásy. Z toho patrno, že Písmo sv. samo nestačí, aby člověčenstvo z něho samého učení Kristovo čerpalo a vírou Božskou je přijímalo.

Důkaz z Tradice.

5. Že Písmo sv. není ve všech svých částech jasné a následovně že potřebuje authentického interpreta, toť přesvědčení také ss. Otců a spisovatelů církevních. Tak míní Origenes, ačkoliv celý svůj život ztrávil výkladem Písma sv., že na mnohých místech jeho smysl jest temný.[1]) A podobně praví také

[1]) De princip. lib. 4. n. 9. et 10.

Tertullián, že se nelze ve sporu s bludaři dovolávati Písma sv., poněvadž usvědčiti je skrze ně jest buď vůbec nemožno, aneb aspoň pochybno, aneb téměř pochybno.[1]) Podobně sv. Hilarius. „Pomni, že není ani jednoho kacíře, jenž by lživě netvrdil, že hlásá podle Písma to, čemu se rouhá... Všichni se dovolávají Písma bez jeho smyslu a předstírají víru bez víry. Písmo sv. nezáleží v četbě, nýbrž v rozumu.“ [2]) A Vincenc lirinenský († 450) výslovně učí, že kacíře nelze jinak z bludu usvědčiti, než učením Církve (a nikoliv Písmem sv.): „Jinak je vykládá,“ tak píše, „Novatián, jinak Sabelius, jinak Donatus, jinak Arius, Eunomius, Macedonius, jinak Fotinus. A proto jest pro takové výkruty různých bludů nezbytně třeba, aby norma církevní a katolické nauky určovala směrnici prorockého a apoštolského výkladu Písma sv.“[3]) Konečně uvedeme ještě známý výrok sv. Augustina, jenž sice krátce, ale zcela výstižně dí: „Já bych nevěřil evangeliu, kdyby mě k tomu nenutila autorita Církve katolické.“[4]) Další doklady uvádí kardinál Franzelin.[5]) Praví-li někdy sv. Otcové, že Písmo sv. obsahuje všechny pravdy zjevené, nebo že je obsahuje zcela zřejmě a jasně, jako na př. sv. Jan Zlatoústý[6]) a sv. Augustin,[7]) míní tím jen hlavní a základní pravdy a mezi nimi hlavně Božskou autoritu učitelského úřadu Církve sv.

6. Ačkoliv Církev sv. vždy učila a učí doposud, že Písmo sv. není jediným zdrojem Zjevení Božího víry, přece jeho Božské autority ani nepopírá ani nesnižuje, jak jí protestanté často vytýkají. Církev vždy hájila Božské inspirace a bezbludnosti všech knih Písma sv., jakož i jeho dokonalosti a úplné úměrnosti k účelům, ke kterým jednotlivé jeho knihy z podnětu samého Ducha sv. původně byly určeny, jakož i k účelům, ke kterým dosud slouží. Církev sv. pokládala Písmo svaté za drahocenný dar Boží, nad jehož neporušenou

[1]) De praescript. cap. 19.
[2]) Ad Constant. lib. 2. cap. 9. (M. 10, 569.)
[3]) Commonit. cap. 2. (M. 50, 640.)
[4]) Contr. ep. Manich. cap. 5. (M. 42, 176.)
[5]) De Tradit. p. 93 sqq.
[6]) Hom. 3 in II. Thess. n. 4.
[7]) De doctr. Christ. lib. 2. cap. 6. r. 7. 8.

ryzostí vždy s největší svědomitostí bděla. O tom svědčí její neúnavná péče zjistiti podstatnou shodu Vulgáty a jejich jednotlivých knih s původními autografy, pokud se týká, s jejich nejstaršími opisy a překlady. Za tím účelem zřídila také Apoštolská Stolice v poslední době zvláštní biblickou komisi, která by podle nynějšího stavu sem příslušných věd všechny rukopisy Vulgaty s největší vědeckou akribií prozkoumala a potřebné změny, resp. opravy míst, ve kterých se některé rukopisy rozcházejí, navrhla. —

7. Ano, právě protestanté se dopouštějí nevážnosti Písma, kterou Církvi katolické za vinu kladou.

Je-li Písmo sv., jak aspoň věřící protestanté vesměs tvrdí, Bohem samým určeno, aby z něho veškero člověčenstvo učení Kristovo čerpalo, je-li však dosažení tohoto účelu vůbec neschopno, jak důvody zde uvedenými jest nade vši pochybnost postaveno, pak z toho nutně plyne, že Bůh ustanovil k spáse člověčenstva prostředek nepoměrný, nevhodný a nedostatečný. To se však příčí vševědoucnosti, všemohoucnosti a moudrosti Božské a znehodnocuje a snižuje samo Písmo sv., které podle této nauky má účel, k němuž se zhola nehodí.

Blud protestantské nauky o Písmě sv. jako jediném materiálním principu víry dokazuje takořka ad oculos nekonečná téměř rozdrobenost a roztříštěnost protestantismu v nejrůznější sekty, které se od sebe tak daleko rozcházejí, že již nemají ani jediné nauky společné, ve které by všechny souhlasily, mimo odpor proti Církvi katolické.

8. Ale také nelze připustiti nauku oněch sekt protestantských, které sice připouštějí, že Písmo svaté není tak jasné, aby každý, kdo je čte, neomylně smysl jeho poznal, ale učí, že prý Duch sv. každého, kdo je čte s dobrým úmyslem, aby pravdu jeho poznal, zvláštní svou milostí tak osvěcuje, že ji neomylně poznává. Té domněnky hájí Swedenhorgáni, Schwenkfeldiáni, Kvakeři, Methodisté a Pietisté vůbec.

Než ani tato domněnka nemá v Písmě sv. podkladu. Uvedení sektáři se sice odvolávají na výrok sv. Jana v prvém jeho listě, jenž tam praví: „A le v y m á t e p o m a z á n í o d S v ě t c e a z n á t e v š e c k o[1]); avšak výrok ten má zcela jiný smysl, než jaký mu podkládají. Neboť sv. Jan chce listem tímto varovati věřící před bludaři, hlavně před gnostiky, proti nimž napsal také své

[1]) I. Jan 2, 20.

evangelium, jak patrno z kontextu tohoto místa. Neboť praví: „D í t k y, j e s t h o d i n a p o s l e d n í, a j a k o ž t o j s t e u s l y š e l i, ž e a n t i k r i s t p ř i j d e, t a k n y n í (v s k u t k u) a n t i k r i s t ů m n o h o p o v s t a l o . . . . A l e v y m á t e p o m a z á n í o d S v ě t c e a z n á t e v š e c k o . . . A nyní dodává: „A v y, c o j s t e u s l y š e l i o d p o č á t k u, z ů s t a ň v e v á s; z ů s t a n e - l i v e v á s, c o j s t e u s l y š e l i o d p o č á t k u, z ů s t a n e t e t a k é v y v S y n u i v O t c i . . . T o t o j s e m v á m n a p s a l o t ě c h, k t e ř í v á s s v á d ě j í. A v y, t o p o m a z á n í, k t e r é j s t e d o s t a l i o d n ě h o, z ů s t á v á v e v á s.“[1])

S v. J a n na tomto místě klade na srdce křesťanům, kterým tento list napsal, že nemají potřebí, aby je kdo cizí nebeským pravdám učil, poněvadž jsou dostatečně o nich poučeni skrze kázání apoštolů za přispění milosti Boží. A proto „pomazáním“ nerozumí poznání pravd zjevených, kterého by věřící nabyli v n i t ř n í m p ů s o b e n í m D u c h a S v. na každého jednotlivce, nýbrž rozumí jím poznání jejich skrze v n ě j š í h l á s á n í s l o v a B o ž í h o doprovázené vnitřní milostí Ducha Sv.

Že křesťané nepoznávají pravd zjevených z Písma sv. zvláštním osvícením, kterým je Duch Sv. při četbě jeho doprovází, patrno z toho, že se protestanté, kteří podle tohoto principu Písmo sv. vykládají, rozcházejí ve mnohé sekty sobě v mnohých podstatných pravdách Zjevení Božího odporující. Neboť není možno, aby Duch sv. stoupencům jedné sekty, na př. Schwenkfeldiánům, vnukl svým osvíceným j i n é p r a v d y Písma sv. a j i n é těmto pravdám často z konců odporné zase K v a k e r ů m. Duch sv. nemůže sobě odporovati.

Princip, podle kterého Duch sv. zvláštním osvícením odhaluje čtenářům Písma sv. pravý smysl jeho, rozněcuje přívržence své jednak slepým fanatismem, jednak vede je k popření veškeré Božské autority Písma sv.

9. ad b) Domnívá-li se člověk ve své abnormě roznícené fantasii, že Duch sv. mu ty neb ony pravdy zjevuje, pak bývá o těchto domnělých pravdách subjektivně tak přesvědčen, že věří i v největší absurdity a nikdo na světě ho nepřesvědčí, že jest to pouhý klam a mam, kterému slepě podléhá. Fanatikové se neřídí rozumem, nýbrž obrazy pobouřené své fantasie, které

[1]) I. Jan 2, 18. 21. 26.

pokládají za skutečné a pravdivé. K jakým koncům tento náboženský fanatismus může člověka přivésti, o tom podávají drastický doklad novokřestěnci v německém městě Monastýru, r. 1533, kteří zmocnivše se vlády města zavedli ihned mnohoženství a prohlásivše jistého Jana Bokholda za pána celého světa uložili všem mocnářům a jejich národům povinnost, aby ho za jediného svého panovníka uznali a jeho zákony se řídili. Že nezbývalo nic jiného, než zbraní učiniti tomuto hospodářství konec, nemůže býti nikomu s podivením.

Může-li čtenář Písma sv. jen zvláštním osvícením Ducha sv. jeho pravý a správný smysl poznati, pak není Písmo sv. zdrojem, ze kterého pravdy Bohem zjevené čerpá, nýbrž tímto zdrojem jest vlastně jen Duch sv., který člověku soukromě a subjektivně pravdy Božské zjevuje. Písma sv. k tomu nepotřebuje. A proto také novokřtěnci zavrhli celé Písmo sv. jako sbírku spisů apokryfických. Swedenborgiáni přijali jen evangelia a Zjevení sv. Jana. A tak Písmo sv. vůbec podle tohoto principu pozbývá vší Božské autority a víra křesťanská má jediný zdroj své nauky jak theoretické tak praktické jedině jen ve fantastických subjektivních domněnkách, které člověk ve svém oblouzení pokládá za Božská zjevení Ducha sv.

10. ad c) Mnozí z protestantů již uznali, že Písmo není tak jasné, aby každý člověk jeho pravý smysl poznal, a že také nelze připustiti principu, podle kterého sám Duch sv. čtenáři pravý smysl Písma sv. zvláštním zjevením odhaluje, a proto prohlásili přirozený rozum lidský za jedinou normu, podle které smysl Písma sv. a jeho jednotlivých nauk jest měřiti a vysvětlovati. Než tímto principem jest prohlášen rozum lidský třeba všemi lidskými vědomostmi opatřený a vyzbrojený za soudce Zjevení Božího a jeho jednotlivých pravd. Je-li však soudcem Zjevení Božího, pak má také nejen právo, nýbrž také povinnost, vykládati jeho smysl podle svých přirozených poznávacích principů a následovně i všechna tajemství, která Zjevení obsahuje, vykládati přirozeně, t. j. setříti s nich všecko, co má ráz nadpřirozený, a zachovati z nich jen to, co přirozeně rozum chápe. Setře-li však s nadpřirozených dějů a pravd, které Písmo sv. obsahuje, ráz nadpřirozený, pak z nich zbudou nanejvýš jen všeobecné mravní poučky a křesťanství jakožto náboženství nad-

přirozené jest ze základů vyvráceno. Na místo autority Božské nastupuje autorita rozumu lidského, na místo víry věda. Vše, co má v Písmě sv. ráz nadpřirozený, jmenovitě děje se týkající osoby Kristovy a jeho nauky, jsou pouhým výmyslem lidským. Osoba Kristova nemá na sobě nic nadpřirozeného, nic zázračného, nic Božského. Teprv v pozdější době obetkali jeho stoupenci osobu jeho září nadpřirozenou a proměnili svou subjektivní vírou osobu čiře lidskou v osobu Božskou. Kristu přísluší prý jen ta zásluha, že podobně jako jiní zakladatelé velkých náboženských společností, jako na př. Buddha, Konfucius, Mohamed, dal náboženskému smýšlení a cítění člověčenstva nový podnět, kterým náboženské potence v lidské přirozenosti dosud dřímající probudil a tak veškeren jeho náboženško-mravní život prohloubil, vzpružil, zdokonalil a namnoze do nových drah uvedl. K tomuto názoru o Kristu a náboženství jím založeném dospěli přemnozí z různých sekt protestantských, hlavně z jejich druhů intelligentních, a jak známo, nezůstal tento názor beze všeho zhoubného vlivu ani na kruhy katolické a to zejména na kruhy kněžské, proti kterým byl papež Pius X. svaté paměti nucen vydati Encykliku: „Pascendi diminici gregis" doplněnou syllabem: „Lamentabili", v níž tyto moderní bludy o Kristu a jeho Církvi vnesené z protestantismu do Církve katolické nazval vším právem snůškou a souhrnem všech možných heresí.

11. Jak vznešeně a velebně stojí Církev katolická v této směsici církví protestantských a církví rozkolných! Všechny tyto církve na ni útočí a útoky tyto světské vlády bezmála všech států buď zjevně neb tajně vším možným způsobem podporují, a Církev katolická stojí ve všech dílech světa se svými téměř třemi miliardami věřících všude jako „acies bene ordinata". Všude hlásá víru v Krista jako Bohočlověka, ve svůj Božský původ, v Božské založení primátu římského papeže, všude hlásá a věřícím ukládá víru v jedno učení, všude koná touž nekrvavou oběť novozákonnou, všude přisluhuje věřícím týmiž sedmi svátostmi. Všude má Petro-apoštolské zřízení v římském papeži a episkopátu. A ačkoliv nesčetní kacíři od jejího počátku až na naše doby nenechali ani jediného jejího článku víry na pokoji, ano nyní usilují o vyvrácení samých základů její vznešené budovy, přece ani v jediném bodu své nebeské nauky nepovolila. Ať se moderní svět sebe více nad ní horší, ať jí vytýká zaostalost a zpátečnictví, ať všemi možnými

úskoky, pomluvami a lžemi namlouvá lidstvu, že se její nauka příčí jak rozumu, tak i moderním vymoženostem a výsledkům věd přírodních, Církev jde svou cestou dále k metě Kristem sobě vytknuté vědouc dobře, že slova Kristova: „Nebe a země pominou, ale slova má nepominou“, touž měrou platí o jejím učení, jako platí o učení Kristově. Neb kdo Církev slyší, slyší i Krista, a kdo jejím učením pohrdá, pohrdá i učením Kristovým. A poněvadž slovo Kristovo jest slovem Božské pravdy, jest Církev do takové výše povznesena, že jí tam nedosáhne žádný blud, žádné kacířství, žádná zloba lidská, i kdyby jí na pomoc přišly brány pekelné, a že proto také nezastaví jejího vítězného pochodu celým světem a mezi všemi národy, až bude jeden ovčinec a jeden pastýř. Co Kristus pravil při poslední večeři k ss. apoštolům: „Na světě budete míti soužení, avšak důvěřujte, já jsem přemohl svět,“[1]) pravil také k jejich nástupcům: římskému papeži a biskupům, ale pravil také k nám kněžím, kteří jménem biskupů o vykupitelském díle člověčenstva pracujeme. A proto kdyby se nám sebe větší obtíže a překážky staveły v cestu, a kdyby všecka naše práce se nám zdála býti bezúspěšnou a marnou, nesmíme malomyslněti, jinak by i nám platila výtka, kterou učinil Božský Spasitel apoštolům, když bouří na jezeru Galilejském jsouce zmítáni zoufale k němu volali: „Pane, zachovej nás, hyneme.“ A tu k nim Kristus pravil: „Proč se bojíte, malověrní?“ na to „vstal, přikázal větrům i moři, a nastalo ticho veliké.“[2]) Nesmíme zapomínati, že moc ramene Kristova jest dosud neztenčena.

§ 4. O dokladech a památkách Božské tradice.

1. Již v předešlém traktátu jsme upozornili, že tradice znamená buď činnost, kterou Církev nauku zjevenou již od dob Kristových z úst k ústům, s pokolení na pokolení přenášela a dosud přenáší, nebo sám předmět tohoto přenášení, tedy buď „verbum vivum“ anebo „verbum traditum“. V prvém smyslu jako „verbum vivum magisterii Petro-apostolici“ předchází tradice co do času jak Písmo sv., tak i tradici v nejužším smyslu. Neboť Církev sv. hlásala Zjevení Boží mnohem dříve, než je konkretně buď v Písmě

[1]) Jan 16, 33.
[2]) Mat. 8, 25 sqq.

sv. neb v písemných památkách a v různých historických pomnících uložila a takořka ztělesnila. Tradice jako živé slovo Církve zahrnuje v sobě pravdy jak v Písmě sv., tak i v tradici v nejužším smyslu obsažené a proto tradice jako verbum vivum má širší obsah než tradice jako soubor pravd zjevených v Písmě sv. neobsažených, poněvadž Církev živým slovem hlásá jak pravdy v Písmě sv., tak i pravdy mimo Písmo sv. v tradici obsažené. Mimo to živé slovo Církve jest jasnější, než jest Písmo sv. a než tradice vedle Písma sv. jako druhý zdroj Zjevení Božího existující. Neb kdykoliv běží o výklad některé pravdy zjevené buď v Písmě sv. neb v tradici obsažené, nikdy tohoto výkladu autoritativně v poslední instanci nečerpáme ani z Písma svatého ani z tradice, nýbrž jedině z živé nauky Církve učící.

2. Ačkoliv pravdy Kristem skrze apoštoly zjevené, které nejsou v Písmě sv. obsaženy, nazýváme ústním podáním, přece z toho neplyne, že by tyto pravdy nebyly napsány nebo různými historickými památkami konkretně vyjádřeny.

3. Památky Božské tradice jsou buď úřední neb soukromé. K prvým náleží:

a) decreta všeobecných sněmů;

b) definice římských papežů, především definice ex cathedra;

c) vyznání víry;

d) liturgie v Církvi užívané;

e) katechismy;

f) dekrety částečných církevních synod obzvláště těch, které byly Stolicí Apoštolskou zvlášť schváleny.

4. Za památky soukromé jest míti hlavně:

a) spisy ss. Otců a církevních spisovatelů a pozdějších theologů a

b) různé nápisy, obrazy, sochy atd.[1])

[1]) Cf. J. B. Franzelin, S. J. Tract. de div. Trad. et Script. p. 164 sq. Romae 1875.

§ 5. O ss. Otcích a scholastických theolozích.

1. Rámec této práce nepřipouští, abychom se o všech těchto památkách církevní tradice obšírněji rozepsali. Nezbývá nám, než se zde omeziti výkladem jednoho z nejdůležitějších pramenů Božské tradice a to jsou spisy ss. Otců a theologů, jmenovitě theologů scholastických.

Ss. Otci (patres Ecclesiae) rozumíme církevní spisovatele až do VIII. století, kteří vynikali pravověrnou naukou, svatým životem a od Církve za svědky apoštolské tradice byli uznáni. Mezi ss. Otci zvláštní místo zaujímají apoštolští Otcové, kteří, jak již jejich název praví, byli neprostředními žáky samých ss. apoštolů a proto nauku, kterou nám ve svých spisech zůstavili, z úst samých ss. apoštolů čerpali, jako na př. Hermas, Kliment římský a j. Chybí-li některému spisovateli křesťanského starověku, jenž se svou učeností a svými spisy o této učenosti svědčícími chvalně proslavil, známka svatosti, pak ho Církev nevyznamenává čestným názvem církevního Otce, nýbrž nazývá jej jednoduše církevním spisovatelem (scriptor ecclesiasticus), jakým na př. jest Origenes, Tertullián a j.

2. Církevními Učiteli (Doctores Ecclesiae) se nazývají církevní spisovatelé, kteří pro svou zvláštní učenost a svatost života od Církve výslovně byli tímto názvem poctěni. Známky starobylosti není k hodnosti Učitele církevního potřebí, poněvadž Církev může v každé době tímto čestným jménem vyznamenati muže slynoucí svatostí života a vynikající neobyčejnou učeností, jako v poslední době prohlásila za Učitele na př. sv. Kanisia.

Ve spisech ss. Otců jest dvojí moment od sebe přísně lišiti, pokud totiž si vedou jako a) svědci Zjevení Božího a jeho jednotlivých pravd, které Církev za jejich doby všeobecně jako pravdy zjevené hlásala; a pokud b) tyto pravdy důvody jak nadpřirozenými, tak i přirozenými vysvětlují a odůvodňují. V prvém případě zasluhuje úplné víry, že pravdy, které za zjevené pokládají, jsou skutečně zjeveny. Neb

ad a) mnozí z nich byli biskupy aneb aspoň kněžími, kterým již jejich úřad ukládal povinnost, jasně a přesně poznati nauku Církve, ve které měli jak věřící, tak i katechumeny vyučovati. A poněvadž nebylo doby, ve které Církev a nauka její nebyla

předmětem nejostřejších útoků se strany Židů, pohanů a různých kacířů, naléhala na ně tato povinnost s tím větší zodpovědností, aby všechny námitky nepřátel Církve snadně, jasně a přesvědčivě mohli vyvrátiti a tak nepřátele samy buď pro pravdu katolickou získati aneb aspoň je umlčeti. A toto jasné poznání mohli si tím snáze zjednati, poněvadž v Církvi učící nikdy nevysychal pramen vody živé, jenž se rozléval po celém okršku světa, jej svlažoval a nový napřirozený život v něm budil a k rozkvětu přiváděl.

ad b) Ss. Otcové vynikají zvláštní zbožností a životem svatosti, jimž nic tak na srdci neleželo, jako zachování a rozšíření víry Kristovy. Za tuto víru podstoupili někteří i smrt mučednickou aneb aspoň snášeli nejkrutější pronásledování. A tak měli obě vlastnosti, které se na každém věrohodném svědku žádají. Pravdu, pro kterou svědectví vydávali, mohli, ano museli znáti a vynikali zároveň ryzostí života, že byli hotovi pro pravdu poznanou, kdykoli toho bylo potřeba, i život obětovati.

ad c) Také nelze pochybovati, že Duch sv. svým nebeským světlem ss. Otce nejen při hlásání slova Božího, nýbrž i při jeho sepsání zvlášť osvěcoval, aby nebeskou pravdu jasně poznali a bez bludů ji také ve svých spisech pozdějším pokolením zůstavili. Co pravil Božský Spasitel k apoštolům a jejich nástupcům vůbec, „já s vámi jsem po všechny dni až do skonání světa", platí obzvláště o ss. Otcích pro jejich neobyčejnou učenost a svatost života a to nejen vzhledem k době, ve které žili, nýbrž pro všecky pozdější věky. A proto celý křesťanský svět prokazoval jim jako strážcům a svědkům víry zvláštní úctu, jak o tom svědčí sněm carihradský II. (r. 533)[1]), nicejský II. (r. 787)[2]) a sám sněm tridentský, jenž jednohlasný souhlas ss. Otců staví na roveň s naukou všeobecné Církve.[3]) A proto na důkaz pravdy nestačí autorita jednoho nebo druhého sv. Otce, nýbrž jest potřebí jejich souhlasu s tou neb onou pravdou, leč by ten neb onen sv. Otec zvláštním řízením prozřetelnosti Božské bojoval jménem samé Církve proti bludu proti ní v jeho době vzniklému, jako bojoval sv. Athanasius proti arianismu, Cyrill alexandrinský proti nestorianismu, sv. Lev Vel. proti mono-

[1]) Cf. Denzinger 212.
[2]) Ibid. 303.
[3]) Decret. de edit. et um ss. bibrorum. Denzinger. 786.

fysitismu, sv. Epifanius proti Aeriovi a sv. Augustin proti pelagianismu. V tomto případě jest autorita těchto ss. Otců autoritou Církve samé[1].)

3. Kdykoliv však ss. Otcové si počínají jako učení bohoslovci, kteří nějakou pravdu jako zjevenou vysvětlují, odůvodňují a sousledky z ní dovozují, tu jest autorita jejich taková, jaká přísluší jejich svatosti, starobylosti, učenosti a důvodům, které pro pravdu uvádějí. A proto není žádnou zavržení hodnou směloství, odstoupiti někdy ovšem „salva reverentia", jaké již jejich svatost na nás žádá od té neb oné nauky jejich, kdykoliv po zralé úvaze nabudeme přesvědčení, že důvody, které pro ni uvádějí, na její důkaz nikterak nestačí. Někdy pronášejí jen svá soukromá mínění, která dokazují důvody vzatými z tehdejších názorů na život přírodní, jako na př. když se odvolávají na čtyři hmotné živly, oheň, vodu, zemi a vzduch, anebo když interpretují některé místo Písma sv., nemajíce k tomu nezbytně potřebných vědomostí filologických, archeologických atd. V těchto a podobných případech jest autorita ss. Otců jen taková, jakou mají do sebe důvody, které pro svá mínění uvádějí. Neb jednotliví ss. Otcové, i když stáli pod mocným vlivem Ducha sv., nebyli neomylni, jako byli neomylní inspirovaní autorové jednotlivých knih Písma sv. Abychom mohli s určitostí rozeznati, kdy jest nám ss. Otce pokládati za svědky Božské tradice, jest nám míti na zřeteli jistá pravidla.

a) Kdykoliv výslovně tvrdí, že předkládají ve svých spisech nauku zjevenou, neb nauku Kristovu, neb nauku Církve všeobecné, pak jejich jednohlasný souhlas jest jistým důkazem jejího Božského původu. K tomu účelu užívají různých formulí a výrazů, jako na př. když praví: credimus, confitemur cum Ecclesia catholica, fides christiana docet, Christus dixit, jussit, a výrazů těmto podobných.

b) Když nějakou nauku pronesli při vyučování katechumenů aneb věřícího lidu na kázání a když posluchače zavazovali k Božské víře v tuto pravdu.

c) Když o všech, kdož jinak smýšlejí a jinak věří, praví, že ztratili víru, že upadli v kacířství, že se vyloučili z Církve a konečně

[1]) Cf. J. B. Franzelin S. J. Tractat. de div. Tradit. et Script. p. 177. sqq. Romae 1875.

d) když nedovolují nikomu z věřících o pravdě, kterou jako zjevenou hlásají, jinak smýšleti. V těchto a podobných případech není pochybnosti, že ss. Otcové tu neb onu pravdu souhlasem svým jako její neomylní svědkové potvrzují.

4. Mimo to jest také míti na zřeteli, že Božského původu nějaké pravdy, kterou jednomyslně prohlašují za Bohem zjevenou, ani nepopírá, ani neuvádí v pochybnost neplatnost důvodů, které pro ni uvádějí. Jen jejich jednomyslné svědectví, které nějaké pravdě jako Bohem zjevené vydávají, jest neomylné, nikterak však důvody, kterými ji dokazují.

A proto jest se nám dvojího krajního názoru v posuzování spisů ss. Otců varovati. Předně nesmíme všem výrokům ss. Otců připisovati stejný význam a stejnou platnost a když ten neb onen sv. Otec v některé nauce jest jiného mínění, než jsou ostatní, ihned o Božském původu této nauky pochybovati. Mimo to jest se nám varovati druhé krajnosti, abychom totiž pro omyl, kterého se ten neb onen sv. Otec v jedné pravdě nebo v důvodu pro ni uvedeném dopustil, brali jeho autoritu vůbec jako svědka Božské tradice v pochybnost.[1])

5. Mezi ss. Otci a Učiteli církevními v Církvi řecké vynikají obzvláště sv. Athanasius, sv. Basilius, sv. Řehoř naz. a nyss., sv. Jan Zlatoústý a sv. Jan damašský, v Církvi latinské sv. Ambrož, sv. Jeronym, sv. Augustin, sv. Lev Vel. a sv. Řehoř Vel.

§ 6. Sv. Augustin.

1. Mezi všemi ss. Otci a církevními Učiteli doby patristické vyniká sv. Augustin, kterého můžeme vším právem pokládati za nejdůležitějšího a nejvlivnějšího svědka Božské tradice tehdejší doby. A poněvadž ve své osobě spojuje všechny přednosti ostatních ss. Otců, jejich učenost, zbožnost, nadání řečnické, nadšení pro Církev sv. a její učení, jejich neunavnou horlivost v hájení Zjevení Božího proti všem útokům různých kacířů, můžeme o něm říci, že jeho ústy mluví nejen ostatní ss. Otcové a církevní Učitelé, nýbrž sama Církev, která Bohem sobě svěřené „depositum fidei" v prvních stoletích skrze žádného jiného sv. Otce tak jasně a určitě nehlásala, jako skrze sv. Augustina. Veliký, geniální jeho duch obsahoval veškeru učenost nejen křesťanského, nýbrž i pohanského světa.

[1]) Cf. Dr. Jo. Schwetz. Theol. gener. edit. 2. p. 639 sqq. Viennae 1854.

Znal dopodrobna jak pravdu zjevenou, tak i řeckou a římskou filosofii a profánní dějiny, jak o tom svědčí jeho nesmrtelné dílo: „De Civitate Dei". Svými spisy ze všech oborů posvátné i profánní vědy položil skalopevné základy křesťanské filosofii, na nichž pozdější křesťanští myslitelé dále „philosophiam perennem" budovali a budují až doposud. Mimo to jest sv. Augustina pokládati také za zakladatele vědecké theologie Církve západní. Petr lombardský, s nímž počíná scholastika, čerpal svoje sentence ze spisů sv. Augustina. Sám sv. Tomáš, jakož i všichni ostatní čelnější scholastikové, přijali jeho principy za své a opírali se stále o jeho autoritu.

2. Ačkoliv s počátku své literní činnosti pronesl některé názory, které nebyly správné a které proto také ve svých Retraktacích odvolal, přece jeho spisy jako celek pokládali jak všeobecné sněmy, tak i jednotliví papežové úplně za pravověrné a všichni pozdější theologové čerpali z nich jako z křišťálové studnice pravdu zjevenou. Není oboru pravdy zjevené, ve kterém by byl Církve neobohatil dílem vpravdě klassickým. Z jeho spisů lze sestaviti celou katolickou dogmatiku: nauku o Písmě sv. a tradici, o Církvi, o primátu, o Nejsvětější Trojici, o vtělení Syna Božího, o Kristu, Bohu a člověku v jedné Božské osobě, o svátostech: o křtu, biřmování, a svěcení kněžstva, o eucharistii jako svátosti a jako oběti, o oběti za živé a za mrtvé, o rajském stavu prvých našich rodičů, o hříchu dědičném, o Blahoslavené Panně, Panně a Matce.

Kdežto ostatní jednotliví ss. Otcové hájili po většině jen té neb oné pravdy zjevené proti opačnému kacířství, jako na př. sv. Athanáš hájil soupodstatnosti Syna Božího s Bohem Otcem proti Ariovi, Cyrill alexandrijský jedné Božské osoby v Kristu proti Nestoriovi, atd., hájil sv. Augustin samých základů nauky zjevené a jejího poměru k přirozenosti lidské. Nejnebezpečnější útoky na nauku Kristovu činili za časů Augustinových s jedné strany Manicheovci popírajíce svobodu lidskou, s druhé strany Pelagiáni, kteří zase v nauce o svobodě lidské nadsazovali tvrdíce, že člověk přichází na svět tak, jak jej Bůh v ráji stvořil a následovně že vykoupení skrze Krista, Boha a člověka, ke spáse věčné vlastně nepotřebuje. Sv. Augustin vystihl svým geniálním duchem ihned nebezpečí, které Církvi katolické se strany těchto z konců protivných heresí hrozí. Proto hned po svém obrácení vystoupil jednak svou ohnivou

výmluvností, jednak svou hlubokou učeností proti manicheismu a v tomto boji neustal, dokud ho aspoň v církvi africké z kořenů nevyvrátil. A sotva byl hotov s touto heresí o dvou podstatně sobě protivných principech, o principu dobrém a principu zlém, jenž každý podle své povahy buď dobré neb zlé nutně působí, již mu nastal nový boj, boj proti pelagianismu, jenž popíral nutnost milosti Boží k životu věčnému, přičítaje dosažení jeho jediné člověku a zásluze jeho. Svými nad slunce jasnějšími důvody potřel i tuto nebezpečnou heresi a to tak důkladně, že se původci její neodvážili zvláštní sektu založiti a od Církve všeobecné ji odloučiti. Se smrtí Pelagia a jeho soudruha Coelestia skončil také tento blud.

3. Od smrti sv. Pavla neměla Církev sv. nad sv. Augustina, biskupa a spisovatele geniálnějšího, pro Krista a jeho Církev nadšenějšího a obětavějšího. Co praví sv. Jan Zlatoústý o sv. Pavlu, jako při východu slunce tma prchá a veškerá havěť zlá se skrývá, podobně že sv. Pavel, jakmile počal hlásat slovo Boží, zapudil všecky bludy a nepravosti, totéž jest obdobně říci o sv. Augustinu. Kdekoliv v západní Církvi vznikl nějaký blud, již tasil sv. Augustin břitký meč své výmluvnosti a učenosti, kterému žádný z tehdejších kacířů neodolal. K neocenitelným službám, které sv. Augustin Církvi sv. prokázal, prozřetelnost Božská zvlášť si ho vyvolila a vychovala. Poznav v manicheismu, kterému byl v mladších letech oddán, veškeru mravní bídu hříšného života přilnul po svém obrácení s každou cévou svého vděčného srdce ke Kristu a Církvi jeho, jíž pak zasvětil každou myšlenku, každý pocit, každý úmysl a každý čin života svého. Mohutný duch jeho pojal v sobě celou silou vrozené vroucnosti svrchovanou radu Boží v Kristu a Církvi jeho zjevenou a neoblomná vůle jeho neustávala a neumdlévala, až provedl a uskutečnil, co za svou povinnost pokládal. Můžeme směle říci, že sv. Augustin jest nejdůstojnějším a nejskvělejším representantem celé patristické doby, an zahrnuje ve svém rozumu, ve svém srdci, v celém svém životě všechnu učenost, všechnu horlivost, všechnu obětivost všech jednotlivých ss. Otců. Sv. Augustin zůstane vždy zářným majákem, jenž světlo své rozlévá po celé Církvi jak do minulosti, tak i do budoucnosti. Neboť na základě jeho principu stavěla svou theologickou soustavu jak věda scholastická, tak i theologická věda nynější.

Bohužel po jeho smrti (r. 430.) byl další vývoj vědy theolo-

gické na delší dobu přerušen. Na římskou říši počaly útoky germánských národů, které neustaly, až ji ze základů vyvrátily (r. 476). Římská veleříše se rozpadla v jednotlivé menší státy. Po stěhování národů zaujali sídla římské říše namnoze pohanští aneb kacířští germánští národové, na jejichž místa se valily od východu veliké vlny Slovanů. A proto Církev byla nucena všecko své úsilí věnovati těmto novým pohanským národům, aby je nejen Kristu získala, nýbrž aby celý jejich život jeho naukou a milostí pronikla, nevázanost a nekázanost jejich povahy zkrotila a celý jejich život jhu křesťanského mravu podrobila a tak z nich novou společnost na místě mravně spuchřelé a schátralé společnosti římské zbudovala. A poněvadž tu běželo teprve o položení základů této nové společnosti, žádala práce tato všech sil Církve a proto nemohla vědeckému vývoji nauky zjevení a jejímu filosofickému odůvodnění věnovati touž pozornost a píli, jako v poslední době ss. Otců, když v lůno své přijímala vzdělaný národ římský. Teprv když život evropských národů pevně na zásadách křesťanských zbudovala, mohla pomýšleti na pokračování díla, které stěhováním národů a změnou všech společenských řádů v národě římském tím způsobených na konci doby ss. Otců byla nucena několik století přerušiti.

§ 7. Scholastika.

1. Teprve od osmého století až do století dvanáctého počíná perioda nové theologické vědy, kterou můžeme mládím scholastiky nazvati. Věda tato počíná svou soustavu navazovati na nauku ss. Otců a vyvíjeti zárodky v ní dosud takořka dřímající. Na rozhraní mezi starou dobou ss. Otců a dobou novou, která obyčejně scholastikou sluje, stojí muži, jako Isidor sevillský, sv. Beda Ctihodný, Pavel Diakon, kteří se snažíce ze spisů ss. Otců vyčerpati nepřeberné poklady v nich obsažené kladli vědě filosofické a theologické nové základy, na kterých pak Církev v následující periodě zbudovala soustavy, jejichž velebnosti nikdo, kdo je zná, nemůže svého obdivu a úžasu odepříti.

2. Počátek vlastní scholastiky spadá do doby papežů Řehoře VII. a Innocence III. Ačkoliv Církev od založení tak zvané římské říše německého národa nalézala u císařů římských mnohou pomoc a podporu, přece pozdější Hohenstaufci se snažili jak

jen mohli ji službě svých politických zájmů podrobiti. Papežové a biskupové ztratili všecku svobodu a byli nuceni ve všem otročiti státu a jeho světské moci. Papež Řehoř VII. poznav zvláštním osvícením Ducha sv., že Církev sv., má-li plniti úkol Kristem sobě vytknutý, musí býti ve všech úřadech, učitelském, kněžském a pastýřském úplně svobodna, opřel se s celou svou gigantickou energií despotické vůli Jindřicha IV., a ačkoliv v tomto boji osobně podlehl, přece myšlenka, za kterou po celou dobu svého pontifikátu (1073.—1085.) velkodušně bojoval, zvítězila Od jeho smrti (1085.) uplynulo do Innocence (1198.—1216.) jen jedno století a Církev se nevyprostila toliko z vlády světské moci, nýbrž dostoupila vrcholu své moci a slávy ve všech oborech svého života. Jako stavěla hmotné chrámy, které svou velebností budí až dosud podiv celého světa, tak budovala svými filosofickými a theologickými soustavami jim rovné duchovní dómy, které byvše svými základy zapuštěny do nejhlubších hlubin ducha lidského hrotem svých nebetyčných věží se dotýkají samého života Božského. Stavivo k těmto duchovým dómům počali shromažďovati a připravovati brzo po smrti sv. Řehoře VII. mnozí duchaplní theologové, jako byl sv. Anselm (1054—1109), sv. Bernard (1091—1153), Hugo a Richard ze sv. Viktora, Alanus ab Insulis, Vilém pařížský a Petr lombardský, jehož kniha „IV libri sententiarum" se přes celý středověk udržela na theologických fakultách a ústavech jako školní učebnice a která nalezla mnohé interprety. Nejvyššího rozkvětu dostoupila scholastika od r. 1230. do r. 1335. hlavně přičiněním dvou nově založených řádů sv. Dominika a sv. Františka a jejich slavných representantů, dominikánů Alberta Velikého, Hugona a sancto Caro, sv. Tomáše akvinského a františkánů Alexandra halenského, sv. Bonaventury a Rogeria Bacona.

§ 8. Sv. Tomáš Akvinský.

Ačkoliv všichni tito muži se na obloze vědy katolické stkví jako zářné hvězdy, přece můžeme směle říci, že sv. Tomáš akvinský, Doctor angelicus, jest mezi nimi hvězdou první velikosti, která svou září všecky ostatní zastiňuje. Jako svatý Augustin v sobě zahrnoval a soustřeďoval vědu ss. Otců, tak sv. Tomáš vyniká svou učeností nad všechny své uvedené předchůdce a vrstevníky. Není jednoho filosofického a theolo-

gického předmětu, v němž by nám nebyl zůstavil díla, jehož cena přetrvá všecky věky. A proto také Církev sv. studium spisů Učitele andělského kleru a obzvláště jeho dorostu vždy nejen co nejvřeleji doporoučela, nýbrž přímo poroučela, což obzvláště činí v nynější době, vědouc dobře, že by obrod nauky filosofické a theologické sv. Tomáše měl také obrod katolického života v celé Církvi za následek. Jak si Církev sv. spisů jeho vždy vážila, na důkaz stačí připomenouti jen jedinou okolnost, že v sezeních sněmu tridentského na stole sněmovním ležela vedle Písma sv. theologická summa velikého Akvináta.

1. Duchová velikost Učitele andělského jeví se hlavně v tom, že při vší své učenosti, kterou vynikal nad všecky učence své doby, pokládal nauku zjevenou, tak jak ji Církev katolická živým slovem hlásá a jak ji buď v inspirovaných knihách Písma sv. a v neomylné tradici uložila, za nejvyšší pravidlo nejen víry, nýbrž i vědy, jímž jest každému duchu lidskému se říditi. Posledním zdrojem pravdy jest mu Bůh, z něhož čerpá a k němuž konečně obrací každou pravdu, ať se mu jeví přirozeným poznáním ze zevnější přírody nebo nadpřirozenou vírou ve Zjevení Boží. Ve všech svých spisech dovozuje logicky pravdu z pravdy, nebo řadí pravdu k pravdě, takže každý spis jeho jest dílem architektonickým, v němž není ani jediné prázdné dutiny ani trhliny, nýbrž pravda leží na pravdě jako žulový kvadr na kvadru. Jemu nestačí toliko hledati poznání pravdy, nýbrž touží a prahne celým svým vroucím duchem po skutečném jejím poznání. A kdykoliv nějakou novou pravdu aneb starou pravdu v novém světle poznal, kochal se v ní vždy slastí, kterou zakoušel vždy již předtuchy slastí nebeských. A proto čím více pravdu přirozenou a nadpřirozenou a její nebeský vliv na život lidský poznával, tím hlouběji se v Boha nořil. A proto byl také jeho smyslný život tak úplně a dokonale podřízen duchovému životu, jako byl jeho duch sloučen s Bohem. Nežil již zde na světě životem lidským, nýbrž andělským. Proto jej Církev sv. vyznamenala čestným názvem: „Doctor angelicus".

2. Sv. Tomáš byl ven a ven křesťanský genius, jenž veškerou svou duchovou moc a sílu staví v službu Božské pravdy. Kdekoliv nějakou pravdu nalézá, podpírá nebo doplňuje, neb aspoň jako dokladem vysvětluje jí soustavu pravdy filosofické nebo theologické. Poněvadž spisy velikého Stagirity ve smyslu křesťanském opravené a vytříbené pokládal za nejúčinnější prostředek, kterým lze nejsnáze soustavu přirozeného poznání podepříti, tak i všecky námitky proti pravdě zjevené vyvrátiti a v celém jejím nebeském lesku odhaliti, proto mu byl Aristoteles „philosophus philosophorum", philosophus „κατ'ἐξοχήν", kterého obyčejně neuvádí ani jeho vlastním jménem, nýbrž praví jednoduše: „philosophus dicit" neb „secundum philosophum". Ačkoliv sv. Tomáš nebyl vyzbrojen potřebnými historickými, jazykovými a mluvnickými vědomostmi, přece vnikl do ducha Aristotelova tou měrou, že při všech opravách, kterým nauku jeho podrobil, proti žádnému jeho principu se neprovinil. Důkaz to, že oba tito duchové byli sobě úplně kongeniální.

3. Přirovnáme-li sv. Augustina, tohoto největšího genia mezi ss. Otci, k sv. Tomáši, k tomuto nejgeniálnějšímu duchu mezi scholastiky, jeví se nám mezi nimi co do jejich povah a způsobů, kterými dávají svým geniálním myšlenkám výraz, značný rozdíl. Sv. Augustin pronáší své myšlenky jako řečník ohnivým nadšením. Tok jeho řeči jest jako prudká bystřina, která vše, co jí v cestě leží, uchvacuje a odnáší. Způsob jeho řeči a slohu jest zcela moderní. Sv. Augustin neuvažuje každého slova na zlatých vážkách, nýbrž snaží se působiti nejen na rozum, nýbrž také na cit, a proto volí často výrazy, kterými dovede srdce svých posluchačů, a to též platí o čtenářích, rozechvěti, z hříchu je probuditi a nakloniti k tomu, v němž jediné musí spočinouti, chtějí-li dojíti klidu a míru. Ducha sv. Augustina lze přirovnati k orlu, jenž s výšin nebeských se vrhá střemhlav na svou kořist, kterou na povrchu zemském zočil. Sv. Augustin vrhá se na každého kacíře, jenž Kristu a jeho nebeské pravdě odporuje, a neustává, dokud jeho bludu nevyvrátil a kacíře samého Kristu opět nezískal. V této příčině nezná žádné překážky, žádné námahy, žádné oběti. Jest to duch eminentně výbojný, podobný sv. Pavlu, jenž rovněž pokládá za svou Kristem sobě uloženou povinnost, aby mu a jeho svatému zákonu získal všecky lidi. Jako sv. Pavel, tak i sv. Augustin pokládali se za dlužníky Kristovy nehodné, aby zastávali vznešené úřady, k nimž je Bůh v nekonečné své dobrotě povolal. Vědomí, že byli dříve nepřáteli Kristovými, sv. Pavel vášnivým pronásledováním jeho učedníků, sv. Augustin svým někdejším hříšným životem, unášelo je stále k novým pracím, námahám a obětem, aby aspoň poněkud za svou vinu učinili dobrotivému Spasiteli zadost.

4. Zcela jiný jest ráz povahy sv. Tomáše.

Ve všech spisech svých jeví se naprostý mír a klid. Nepodobá se prudké bystřině, nýbrž klidnému toku řeky, která nikdy z břehů nevystupuje a po sousedních krajinách se nerozlévá. Sv. Tomáš jest předně a hlavně učitel a učenec, jenž každé slovo a každou větu, její význam, jakož i souvislost s větami předešlými co nejpřísněji odvažuje. Slovo jeho jest jako křišťalová voda průzračně jasná a to i tenkrát, když pojednává buď o tajemstvích víry, pokud ovšem jejich obsah jest lidskému rozumu pochopitelný, aneb když vysvětluje pravdy nadsmyslné a abstraktní, a to i pravdy, které se vysoko nad naše smyslné poznání povznášejí a proto obyčejnému smrtelníku právě pro svou abstraktnost nemalé nesnáze působí.

I sv. Tomáš jest sice také duch výbojný jako sv. Augustin, než jiným způsobem. Není bludu, jehož absurdnosti by byl nad slunce jasněji nedokázal. Svým hlubokým prozíravým duchem přihlíží k bludům nejen minulým a k bludům své doby, nýbrž k bludům budoucím, jako jsou na př. nynější bludné názory o důkaznosti existence Božské, a tyto bludy vyvrací tak učeně, že odezíraje úplně od osoby bludařů má na zřeteli jen bludy samy, jejichž nicotnost se všech stran vysvětluje a dokazuje. Ačkoliv všude ve svých spisech přísně liší mezi pravdou rozumovou a zjevenou, přece zase na druhé straně dokazuje důvody téměř makavými úplnou harmonii tohoto dvojího oboru pravdy. Sv. Tomáš postavil svou soustavu pravd zjevených strmících svou blaživou velebností až do nebeských výšin na žulovém základě pravd rozumových a podal tak nezvratný důkaz, že touž měrou, jakou potřebuje víra rozumu a jeho přirozeného poznání, potřebuje také rozum víry ve Zjevení Boží. Tyto dva obory ač co do předmětu od sebe podstatně různé, nesmí nikdo od sebe rozlučovati. Kdo tak činí, ničí rozum a jeho přirozené poznání jakož i víru ve Zjevení Boží.

5. Všechna učenost a moudrost jak ss. Otců, tak i theologů pozdějších se sbíhá a jednotí v duchu sv. Tomáše jako ve svém zářném ohnisku. Jest to mezi všemi učiteli církevními a bohoslovci duch jediný, jenž až do naší doby nemá v celé Církvi ducha sobě rovného. Až doposud se věda církevní nad sv. Tomáše věcně nepovznesla. Jeho gigantský duch rozpial svá křídla a vznesl se do takové výše, že největší duchové po něm až na naše doby, kteří usilují k němu se povznésti, dostávají téměř závrať již z pouhé snahy, k němu se přiblížiti. Všechen pokrok vědy theologické od jeho doby až na naše časy věcně nad sv. Tomáše se nepovznesl. Poklady, které ve svých spisech nahromadil, jsou tak ohromné, že jich pozdější theologové až na naše doby ještě nevyčerpali a podle lidského soudu že jich nikdy nevyčerpají, podobně jako dosud Písmo sv. a Božská tradice kryje v sobě nebeské poklady pravdy, o jejichž Božské velebnosti a kráse nemáme dosud nejmenšího tušení.

Sv. Tomáš jest divem v mravním řádě světovém, pohlížíme-li jen k množství a objemu spisů jeho. Nar. r. 1224. nebo 1227. a když zemřel r. 1274., nebyl ještě 50 roků stár. Jest věru nepochopitelno, jak mohl v tomto poměrně krátkém věku napsati 25 kvartových silných svazků theologických a filosofických a pět foliantů komentářů k filosofickým spisům Aristotelovým. A v těchto spisech jest každá věta jako žulový kvádr, na němž nelze nic měniti. A při tom věnoval většinu času modlitbě, činnosti učitelské a kazatelské. Zjev tento jest bez zvláštního osvícení a přispění Ducha sv. zhola nepochopitelný.[1])

6. Činnost sv. Tomáše spadá do nejdůležitější doby středověku. Byla to doba rozkvětu universit a zároveň také doba netušeného dosud rozkvětu studia vědeckého, v něž počali velmi účinně zasahovati mnozí členové nově založených dvou řádů. Nemalý vliv na tento rozkvět mělo zavedení aristotelské filosofie v myšlenkový život tehdejšího světa. Rozšíření obzoru spojené s rozkladem dosavadních společenských útvarů způsobilo mocné kvašení tehdejších duchů. Názory pantheistické a skeptické počaly život jejich sváděti na bezcestí veškerého myšlení, cítění a jednání. Jak na universitách, tak i v řádech tvořily se strany, které se nepřátelsky napadaly. I objevili se malověrní duchové, kteří se báli upadnouti do nevěry a proto odsuzovali vší světskou moudrost a radili hledati záchrany v úplném útěku před světem a vší jeho učeností. Mezi muži, kteří se snažili toto hrozivé vlnobití tehdejších rozbouřených duchů uklidniti, stál na prvém místě sv. Tomáš, jenž imponující autoritou své učenosti a svatosti nebezpečné filosofické a theologické směry uvedl zase do pravých kolejí. To platí hlavně o tehdejších filosofických sobě z konců protivných směrech výstředního realismu a nominalismu. Jsou-li všeobecné pojmy ve své všeobec-

[1]) Cf. Dr. Martin Grabmann: Thom. v. Aquin. 4. Aufl. S. 15 ff.

nosti něčím reálním, jak realismus tvrdil, pak jest pantheismus nevyhnutelný, jsou-li však podle nominalismu jen flatus vocis, pak obsahuje všecko naše poznání jen jednotlivé smyslné představy, jak noetický sensualismus tvrdí. A tu sv. Tomáš, jenž svého geniálního ducha právě v této zažehavé otázce osvědčil tím, že jednak uznal, co jest v každém z těchto dvou směrů správného, ale zároveň se vší rozhodností zavrhl blud ve výstřednosti těchto dvou směrů obsažený. Sv. Tomáš rozeznává v každém všeobecném pojmu dvojí moment: obsah a rozsah. Obsah každého pojmu jest něčím věcným a skutečným, což toliko ve věcech mimo nás existuje. Přihlížíme-li k rozsahu pojmů, kterýž v sobě věci stejného obsahu zahrnuje, pak jest tento rozsah něčím všeobecným a existuje jen v pojmu našeho rozumu. Pojmy všeobecné mají tedy jen věcný a konkretní obsah, a tu má pravdu realismus, kdežto rozsah jejich jako něco všeobecného neexistuje ve věcech, které jsou konkretní a individuální, nýbrž jen v našem rozumu, jak zase zcela správně nominalismus učil. Názor tento, jak známo, sluje mírným realismem. Tímto realismem odčinil sv. Tomáš vědecky navždy jak výstřední realismus, tak i nominalismus. A jelikož pravda a blud každé filosofické soustavy závisí na její nauce noetické, proto sv. Tomáš vytkl pro všecky věky filosofickému poznání pravdy jediné správný směr, jímž duch lidský může poznati pravdu jednající o nejvyšších a nejdůležitějších problémech života lidského, pokud jeho přirozenému rozumu zde na světě jest vůbec přístupna. Každá odchylka od nauky sv. Tomáše vede s naprostou nutností buď k pantheismu nebo materialismu, jak obzvláště historie novější filosofie jasně učí.

7. Od 13. století jest vědecký život a s tímto životem také nábožensko-mravní život Církve nerozlučně sloučen se znalostí moudrosti a vědy sv. Tomáše, tak jak ji nám ve svých nesmrtelných spisech zůstavil.

Můžeme směle říci, že vliv scholastiky a hlavně filosofie a theologie sv. Tomáše na život církevní jest měřítkem stupně, na kterém tento život stojí. Čím více scholastika ve školách katolických byla zanedbávána a upadala v nevážnost, tím hlouběji klesal také nábožensko-mravní život v Církvi. Proto také všichni nepřátelé Církve od humanistů počínaje až na naše doby, jak jen

mohli, zlehčovali scholastiku před učeným světem, dobře vědouce, že Církev má v ní a hlavně ve spisech velikého Akvináta bohatě opatřenou zbrojnici všech zbraní, kterými může nicotnost všech bludů příčících se pravdě zjevené dokázati a tak vítězství nade vší lichovědou si dobýti.

8. Když však moderní svět z principu protestantského, že rozum lidský jest nejvyšším soudcem pravd Bohem člověčenstvu zjevených, vyvodil nejkrajnější konsekvence a dospěl v oboru rozumovém k pantheistickému a materialistickému evolucionismu, v oboru společenského a politického života pak k socialismu a kommunismu, jehož vývoji nedovedly jednotlivé státy brániti, a když celá společnost se počala ve svých základech chvěti a hrozila všeobecným rozkladem a rozpadem, tu Církev katolická, které Božský její Zakladatel svěřil všecky léky pro duševní a tělesné choroby lidské, poukázala ústy papeže Lva XIII. na moudrost sv. Tomáše jako na nejúčinnější lék, kterým jediné lze společnost lidskou před všeobecnou záhubou zachrániti. Za tím účelem doporoučel nejen on, nýbrž všichni jeho nástupcové studium nesmrtelných spisů andělského Učitele všemu katolickému světu, hlavně však dorostu kněžskému. A proto při každé dané příležitosti kladou biskupům na srdce povinnost, aby studium theologické na svých universitách a ústavech theologických položili na základ nejen principů nauky sv. Tomáše, nýbrž pokud možno i na základ samých spisů jeho, hlavně jeho theologické Summy. Ovoce tohoto studia již se nyní jeví. Všechny liché směry, které dosud otravovaly zde a tam život kněžský a zcela přirozeně působily zhoubně na život věřícího lidu, pořád více mizejí, a mladý dorost kněžský vychází ze škol theologických se živou vírou a s nadšenou láskou pro své vznešené povolání, jsa připraven přinášeti všechny i sebe těžší oběti, kterých nynější Kristu a Církvi více méně odcizená společnost lidská na něm žádá. Modernímu světu není jiné spásy, leč v návratu ke Kristu k jeho mravnímu zákonu. A poněvadž svatý Tomáš přihlíží ve svých spisech ke všem oprávněným požadavkům ducha a života lidského, ukazuje také jediné správnou cestu k tomuto návratu.

V moderním světě, rozštípeném v různé na život a na smrt se potírající strany, nastal by po jedné neb druhé generaci mír a klid, kdyby naše školství, od nejnižšího až do nejvyššího, bylo

založeno a řízeno podle zásad sv. Tomáše. K tomu jednou dojde, ano musí dojíti, nemá-li společnost sebe samu rozsápati a střemhlav do propasti všeobecné záhuby se uvrhnouti. Ale, bohužel, moderní svět jako nezná Krista, tak také nezná Církve a všech těch geniů, kteří se nad mnohé jiné v ducha jejího — a duch tento jest duch Kristův — ponořili. Na našich universitách se vysvětlují všechny možné soustavy filosofické, jen pro zřízení stolice pro filosofii sv. Tomáše, tohoto duchovního obra, jemuž ani jediný filosof není hoden rozvázati řeménky u obuvi, nemají státy potřebných hmotných prostředků! A přece by z výkladu nauky sv. Tomáše musily vytrysknouti prameny vody živé, obrozující a omlazující život jak jedince, tak rodiny, státu, vědy, umění, vůbec celého života lidského ve všech tvarech o směrech jeho. Místo toho se otravuje akademická mládež za peníze katolického poplatnictva bludy pantheistického a materialistického evolucionismu vědecky již překonaného, který ji olupuje o všechny ideály a vrhá do revolučního komunismu a bolševismu. Jedinou naději skládáme v naše duchem sv. Tomáše odchované a pro své vznešené povolání nadšené duchovenstvo. Bude-li ono podle výroku Krista Pána skutečně „sal terrae" a „lux mundi", pak nemáme příčiny klesati na mysli a se obávati, že nynější společnost ve svých bludech a nepravostech, ke kterým každý blud vede, shnije a zahyne.

§ 9. O formálním pravidle víry.

1. Církev římsko-katolická jest výlučně a výhradně Kristem pověřena úkolem v díle jeho vykupitelském ke spáse člověčenstva až do skonání světa pokračovati. Základem veškeré její vykupitelské činnosti jest úřad učitelský. Proto také Kristus, posílaje ss. apoštoly za tímto vykupitelským úkolem do veškerého světa hlavně a popředně jim přikázal, aby učili všecky národy. A co platí o ss. apoštolech, platí také o jejich nástupcích. Mají-li však povinnost hlásati evangelium všemu stvoření, pak má člověčenstvo také povinnost, v evangelium a jeho jednotlivé pravdy věřiti. A proto nastává otázka, podle čeho mohou věřící s naprostou jistotou poznati, co Bůh zjevil a co jim ukládá Božskou vírou pod ztrátou věčné spásy věřiti, čili jinými slovy, v čem záleží pravidlo víry?

Při řešení této otázky jest přísně rozeznávati mezi předmětem víry materiálním a formálním čili motivem (podnětem) víry.

2. Předmětem víry materálním jsou pravdy zjevené a ve Starém a Novém zákoně a v Božské Tradici jako v „depositu fidei" obsažené. A toto „depositum" jest dvojí: subjektivní a objektivní. V subjektivním smyslu uložil Bůh poklad svého Zjevení v mysli a srdci nebo řekněme podle nauky theologů, ve svědomí Církve sv. V tomto svém svědomí chová Církev sv. Zjevení Boží jako v nějaké pokladnici, ze které pak jednotlivé pravdy čerpá a podle potřeby věřícím k věření předkládá. Postupem času Církev sv. uložila zjevené pravdy do Písma sv. a do Božské Tradice jako do dvou pokladen čili zdrojů, které lze nazvati depositem víry objektivním.

3. Poněvadž Církev může jen pravdy zjevené v Písmě sv. a v Tradici Božské obsažené prohlásiti za články víry a věřící k víře Božské a katolické jen v tyto články zavázati, jest Zjevení a jeho jednotlivé pravdy principem konstitutivním či materiálním víry katolické. Písmo sv. a Tradice obsahuje však mnohá tajemství přesahující přirozený rozum lidský. Proto nestačí tento materiální princip sám sebou, aby věřící mohli jak v jednotlivé pravdy v těchto pramenech Zjevení Božího uložené, tak i v celý souhrn jejich věřiti vírou Božskou a katolickou. Neboť pak by záviselo hlavně na jejich subjektivním soudě, které pravdy by chtěli přijati za pravdy Bohem zjevené a které by chtěli zamítnouti. Ale pak by vlastně podrobovali pravdy zjevené subjektivnímu soudu svého rozumu a neměli by již víru Božskou, nýbrž jen přirozenou a lidskou v pravdy Bohem zjevené.

Na tomto stanovisku stojí protestanté. A proto musí býti ještě druhý princip, o který se víra Božská ve Zjevení Boží opírá, a tímto principem jest proposice Církve. Kdežto Zjevení Boží samo uložené v Písmě sv. a v Tradici jest principem sice konstitutivním, ale jen materiálním a vzdáleným, jest proposice čili živá nauka (doctrina viva), kterou Církev nějakou pravdu jakožto pravdu Bohem zjevenou věřícím k věření vírou Božskou a katolickou předkládá, principem formálním, direktivním a nejbližším.

Kristus neuložil přímo svého Božského učení a jeho jednotlivých pravd ani v Písmě sv. ani v Tradici, nýbrž uložil je, jak jsme již pravili, v e s v ě d o m í C í r k v e, a Církev je v tomto svém svědomí stále zachovává, z něho je čerpá a se o ně s věřícími podle jejich potřeby sdílí. A aby Církev sv. mohla vždy a všude až do skonání světa pravdy zjevené bez bludu zachovávati, bez bludu věřícím vysvětlovati a jim k věření předkládati, opatřil ji darem neomylnosti. Kristus nezavázal člověčenstva, aby se obracelo na Písmo sv. a na doklady (dokumenty) Tradice a z těchto pramenů víru svou v jednotlivé pravdy zjevené čerpalo, nýbrž mu poručil, aby slyšelo a p o š t o l ů a j e j i c h n á s t u p c ů a z jejich úst a z jejich živého slova přijalo víru ve Zjevení Boží a jeho jednotlivé pravdy. A poněvadž živé slovo Církve jest neomylné, proto také věřící, přijímajíce toto slovo Boží, nabývají naprosté jistoty, že pravdy, které jim Církev jakožto pravdy Bohem zjevené k věření předkládá, jsou s k u t e č n ě B o h e m z j e v e n y, ve které pak pro autoritu se jevícího Boha, jenž se nemůže sám mýliti ani své rozumné tvory v blud uváděti, za přispění skutkové milosti Boží, osvěcující jejich rozum a nakloňující jejich vůli, skutečně Božskou vírou věří. A víra tato sluje nejen B o ž s k o u pro Božský její předmět, pro pravdy Bohem zjevené, a pro zvláštní přispění skrze milost skutkové, nýbrž i k a t o l i c k o u (fides divina et catholica), poněvadž jim Církev katolická za Božský původ a za Božskou povahu pravd k Božské a katolické víře jim předložených neomylně ručí. Jen tak může člověk rozumně v pravdy zjevené věřiti. A proto jen víra katolická jest člověka důstojna. Neboť Církev tato svým neomylným úřadem učitelským, kterým samým Kristem, Bohem a člověkem, byla pověřena, nám s naprostou jistotou ručí, že pravdu, kterou nám jakožto zjevenou k věření předkládá, jest skutečně Bohem zjevena. Jinak jest člověk odkázán jen na Písmo sv., které jest podle různé nauky protestantské buď samo sebou úplně jasné nebo se čtoucímu zvláštním osvícením Ducha Sv. jasným stává, nebo které svůj pravý smysl přirozenému rozumu každého čtenáře otvírá. Že tento princip protestantský, který popírá neomylný úřad učitelský Církve katolické jakožto formální princip Božské víry ve Zjevení Boží, jest lichý, dokazuje nad slunce jasněji roztříštěnost protestantismu v nekonečný počet jeho sekt.

4. Abychom byli naprosto jisti, že nějaká pravda jest skutečně Bohem zjevena, a že v ní nejen můžeme, nýbrž musíme Božskou vírou věřiti, musí ji neomylná autorita Církve jakožto pravdu Bohem zjevenou svým autoritativním soudem prohlásiti a nám k věření předložiti, což může činiti buď způsobem ř á d n ý m a o b y č e j n ý m, aneb m i m o ř á d n ý m a s l a v n ý m. Prvým způsobem prohlašuje Církev nějakou pravdu za pravdu zjevenou, když ji svým veřejným učitelským úřadem jakožto pravdu Bohem zjevenou na celém světě hlásá a každou nauku jí protivnou jakožto kacířskou zamítá a odsuzuje. P r a v i d l e m v í r y f o r m á l n í m jest popředně živé s l o v o C í r k v e, čili „magisterium Petro-apostolicum", kterým na celém světě evangelium hlásá.

Papež Pius IX. ve svém listě na arcibiskupa mnichovského z 21. prosince 1863 praví výslovně: „P o s l u š n o s t, k t e r é ž á d á v í r a B o ž s k á, n e s m í s e o m e z o v a t i t o l i k o p r a v d a m i, k t e r é v ý s l o v n ý m i d e k r e t y v š e o b e c n ý c h s n ě m ů a n e b ř í m s k ý c h p a p e ž ů a t é t o A p o š t o l s k é S t o l i c e b y l y d e f i n o v á n y, n ý b r ž m u s í s e v z t a h o v a t i k e v š e m p r a v d á m, k t e r é j a k o B o h e m z j e v e n é C í r k e v s v ý m ř á d n ý m u č i t e l s k ý m ú ř a d e m h l á s á p o c e l é m s v ě t ě, a k t e r é z a t a k o v é t a k é k a t o l i č t í t h e o l o g o v é v š e o b e c n ý m a s t á l ý m s o u h l a s e m p o k l á d a j í.

Mimo tento ř á d n ý a o b y č e j n ý z p ů s o b hlásá Církev nauku Kristovu také ještě z p ů s o b e m m i m o ř á d n ý m a s l a v n o s t n í m, což činí tenkráte, když proti nějaké její pravdě vznikl blud, který nabývá pořád většího rozšíření a hrozí mnohým věřícím odpadem od Církve a nauky její. Aneb používá toho mimořádného způsobu, aby nějakou pravdu, která má pro náboženssko-mravní život věřících velký význam, obzvláště slavnostním způsobem za pravdu Bohem zjevenou prohlásila a věřícím na srdce vložila. K tomuto účelu používá dekretů všeobecných sněmů definicí římských papežů prohlášených „ex cathedra" aneb sněmů provinciálních slavnostním způsobem Apoštolskou Stolicí schválených. Význam a platnost s n ě m ů v š e o b e c n ý c h má na př. synoda milevitánská II. karthaginská (r. 418.) proti pelagiánům, arausikánská II. proti senupelagiánům. Sněmem nicejským prohlásila (r. 325.) soupodstatnost Syna Božího proti Ariovi, jednotu Božské osoby v Kristu na sněmě efeském (r. 431.) proti Nestoriovi atd., na sněmě tridentském odsoudila bludy prote-

stantské, na sněmě vatikánském (1870) bludy moderního materialismu a pantheismu. Definicí papeže Pia IX ex cathedra prohlásila r. 1854. neposkvrněné početí Blahoslavené Panny za článek víry a odsoudila tímto způsobem přemnohé bludy za papeže tohoto jakož i za jeho nástupců v Církvi hlásané, jak to syllabus papeže Pia IX a Pia X (Lamentabili z r. 1907.) dokazuje.

Že živé slovo Církve učící po celém světě rozšířené jest řádnou normou Božské víry, jest pravda zjevená, která jest jak v Písmě sv., tak i v nejstarší Tradici tak jasně obsažena, že nelze o ní rozumně pochybovati. A poněvadž skrze dekrety sněmů všeobecných a sněmů provinciálních Apoštolskou Stolicí slavnostně schválených a definicemi římských papežů „ex cathedra" táž Církev, která po celé zemi slovo Boží hlásá, věřícím toto slovo Boží k věření předkládá, proto v důkazu, že živé slovo Církve po celém světě rozptýlené jest formálním principem víry, jest již také obsažen důkaz, že tímto formálním principem jsou také dekrety všeobecných sněmů a definice papežské „ex cathedra". A proto také věřící lid touž vírou Božskou přijímá pravdy zjevené, ať mu je jakožto zjevené učitelský úřad Církve předkládal skrze své živé slovo, nebo skrze dekrety sněmů a papežů římských. A proto také Církev učící vždy ze svého středu vylučovala stejnou měrou všechny ty, kteří popírali některou pravdu za zjevenou prohlášenou ať již Církví po světě rozptýlenou nebo ve sněmech na jednom místě shromážděnou, nebo skrze ústa římského papeže.[1])

a) Důkaz z Písma sv.

Že učení Církve jest jediným řádným formálním principem víry, učí jak Kristus Pán, tak i ss. apoštolové.

5. Tak pravil Božský Spasitel před svým nanebevstoupením podle sv. Matouše k ss. apoštolům: „Jdouce učte všecky národy, křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha sv., učíce je zachovávati všecko, co jsem přikázal vám."[2]) Aneb jak má sv. Marek: „Jdouce do veškerého světa, kažte evangelium všemu stvoření. Kdo uvěří a bude pokřtěn, bude spasen, kdo však neuvěří, bude zavržen."[3]) A že ss. apoštolové a jejich nástupci mají evangelium hlásati autoritou a mocí samého Krista, to plyne zcela jasně ze slov jeho, která k nim pravil:. „Kdo vás slyší, mne slyší a kdo vámi pohrdá, mnou pohrdá, kdo však mnou pohrdá, pohrdá tím, jenž mě poslal."[1])

Podle vůle Kristovy jest živé slovo Církve učící jediným řádným formálním principem víry. A proto praví sv. Pavel o Židech, že mohli poznati jedinou správnou cestu vedoucí k věčné spáse, poněvadž Bůh poslav k nim věrověsty, pověřené jeho autoritou, učinil se své strany všecko, aby tuto cestu poznali. Neboť v listu svém k Římanům napsal: „Nuže, kterak budou vzývati toho, v koho neuvěřili? Kterak však uvěří v toho, o kom neuslyšeli? A kterak uslyší bez kazatele? A kterak budou kázati, nebudou-li posláni?"[2]) Postup myšlenek sv. Pavla v tomto výroku jest tento: Kdo neuvěří v Krista a jeho evangelium, nemá výmluvy. Neb Bůh učinil se své strany všecko, aby mohl v něho každý uvěřiti. Neboť poslal své věrověsty, opatřené jeho autoritou a mocí, do celého světa, a proto každý člověk při dobré vůli může jejich slova slyšeti a v Krista a pravdu jeho uvěřiti. A proto se ss. apoštolové rozešli po seslání Ducha sv. do veškerého světa a hlásali všichni bez výjimky ústně evangelium Kristovo a ti, kteří mimo živé slovo také písmem učení Kristovo hlásali, měli hlavně na zřeteli, aby těm, které na svém místě ustanovili za biskupy jednotlivých církví, připomněli aspoň nejdůležitější pravdy ústně jim již dříve hlásané a víru v ně utvrdili, prohloubili a oživili, po případě své ústní učení, pokud bylo třeba, doplnili. Někdy měl list nahraditi jen živé slovo apoštolů, které té neb oné církvi chtěli hlásati, ale pro různé překážky i při nejlepší vůli hlásati nemohli. Tak poslal sv. Pavel list Římanům, ačkoliv před tím ještě v Římě nebyl a proto jim ústně evangelia nehlásal. Ale v každém případě byla jak evangelia, tak i ostatní knihy Písma sv. toliko náhražkou za živé slovo, kterým ss. apoštolové někdy pro různé nepřekonatelné překážky evangelium hlásati nemohli. V tomto smyslu píše sv. Pavel k Thessalonickým: „Nuže, bratří, stůjte a zachovávejte podané nauky (traditiones, παραδόσεις), kterým jste se naučili ať skrze naši

[1]) Cf. Jo. Bapt. Franzelin S. J. Tract. de div. Trad. et Script. edit. 2. p. 64 sqq. 220 sqq. Roma 1875.
[2]) Mat. 28, 19 sl.
[3]) Mar. 16, 15 sq.

[1]) Luk. 10, 16.
[2]) Řím. 10, 14.

řeč, ať skrze náš list."[1]) Sv. apoštol nepřikazuje tu Soluňanům, aby list jeho, jakož i ostatní knihy Písma sv. četli, nýbrž aby zachovávali nauku jim podanou (traditiones), ať ji poznali buď z jeho řečí nebo z jeho listu, a aby podle této nauky svůj život zařídili. Soluňané mají tedy zachovávati nauku Kristovu bez rozdílu, zdali ji poznali ze živého slova neb z listin jeho. Na prvém místě klade tu živé slovo a teprv na druhém místě uvádí list svůj, který měl jen nahraditi živé jeho slovo, jemuž za daných okolností nemohl věnovati tolik času, jak by si byl jinak přál. A jako Soluňany, podobně napomíná Timothea v druhém svém listu: „Jako vzoru zdravých slov," tak mu píše, „drž se těch, která jsi uslyšel ode mne (zůstávaje) ve víře a lásce, které jsou v Kristu Ježíši. — A co jsi uslyšel ode mne před mnoha svědky, to svěřuj lidem věrným, kteří budou způsobilí také jiné učiti."[2])

Smysl těchto slov jest: Jako živé slovo Pavlovo bylo normou víry pro Timothea, podobně také živé slovo Timotheovo má býti normou víry pro všecky, kteří nauku Kristovu z úst Timotheových přijali. Sv. Pavel nečiní tu o Písmě sv. ani nejmenší zmínky, poněvadž v době, když tento druhý list k Timotheovi psal, nebylo ještě ve všech svých částech hotovo, a jednotlivé jeho knihy, které tenkráte již existovaly, nebyly ještě v jeden celek sebrány a spojeny. Z toho také lze vysvětliti, proč nepsali nauky své všichni apoštolové, nýbrž jen někteří, a ti neměli úmyslu, věřícím opatřiti a zůstaviti úplný pramen, z něhož by všecky pravdy k věčné spáse potřebné mohli čerpati, nýbrž učinili tak jen příležitostně, aby mimořádným požadavkům a potřebám buď jednotlivých církví aneb také jednotlivých osob vyhověli.

ad b) Důkaz z Božské Tradice.

6. Že Církev od počátku svého trvání pokládala jen své ústní učení a nikoliv Písmo sv. za formální normu víry, o tom podávají důkaz všichni ss. Otcové a církevní spisovatelé. A poněvadž v této příčině nebylo mezi nimi různých názorů, nerci-li sporů, stačí na doklad této pravdy uvésti jen některé příklady.

[1]) II. Thess. 2, 15.
[2]) II. Tim. 1, 13 sl., 22.

Tak praví již sv. Polykarp, apoštolský Otec z 2. století († 168), v listu k Filippenským proti kacířům své doby, kdo popírá vtělení Syna Božího, že jest Antikristem, kdo popírá jeho smrt na kříži, že pochází z ďábla, a kdo tvrdí, že nebude ani vzkříšení ani posledního soudu, že jest satanovým prvorozencem, a pak připojuje: „Zanechme proto těchto pošetilostí a lichých nauk a vraťme se k učení od počátku nám hlásanému."[1])

Klassickým svědkem pravdy katolické, že jen učení Církve a nikoliv Písmo sv. jest formální normou víry, jest především sv. Irenej, jenž ve všech pěti knihách: „Adversus haereses" pravdu této normy dokazuje a podle ní všechny herese své doby vyvrací.

Především však tuto normu dokazuje v knize třetí, která má nápis: „De Scripturarum et Traditionis autoritate". Na důkaz uvedeme z knihy této (III.) jen některé doklady. Jinak bychom ji musili většinou opsati.

7. Úskočnost kacířů své doby, kteří jak se jim hodilo, hned autoritu Písma sv., hned zase učení Církve sv. popírali, staví na pranýř těmito slovy: „Pakli je z bludu usvědčíme Písmem sv., odsuzují Písmo sv., jakoby nemělo pravdy a pohřešovalo potřebné autority, poněvadž prý si odporuje a poněvadž prý z něho nemůže nikdo poznati pravdy, kdo nezná tradice, které nepoznáváme písmem, nýbrž živým slovem, jak praví sv. Pavel: „Moudrost mluvíme mezi dokonalými, ale nikoliv moudrost světa tohoto."[2]) A na jiném místě: „K Tradici apoštolské v celém světě zřejmé jest ve veškeré Církvi přihlížeti všem, kdož chtějí pravdu poznati. Neboť jejich jednotlivé církve mají biskupy od apoštolů ustanovené a jejich nástupcové až na naše doby, kteří ničemu podobnému neučili, ba ani netušili, co tito pošetile vymýšlejí."[3]) Již z těchto dvou výroků sv. Irenea jest patrno, že a) Tradice apoštolů, t. j. učení jimi hlásané se jen v jediné Církvi katolické nalézá, b) že jen nástupci ss. apoštolů čili co totéž jest, že učitel-

[1]) Patrum apost. opera selecta, edit. cit. Vol. I. p. 110 cf.
[2]) Contr. haec lib. B. § 1, p. 254.
[3]) l. c. p. 255.

ský úřad Církve sv. (magisterium Petro-apostolicum) ji celou a neporušenou zachovává a hlásá a c) že věřící jen z učení Církve mohou ji přijímati a že proto autorita Písma sv. bez neomylné Církve neobstojí.

Podobně píše o učení Církve jako jediné normě víry Origenes, ačkoliv jinak celý svůj život výkladu Písma sv. věnoval. „Zachovávejme podání Církve, které jsme posloupností biskupů od apoštolů přijali, a které až dosud v Církvi trvá. A jen té pravdě jest nám věřiti, která se od církevní a apoštolské Tradice v ničem neliší.“[1]) Se stejným důrazem učí Tertullián, že jen učení Církve jest normou víry. Tak píše: „Co ss. apoštolové hlásali, t. j. co jim Kristus zjevil, nelze jinak dokázati, jako skrze církve, které apoštolové založili a jim nauku Kristovu hlásali, a to jak živým slovem, tak i později skrze listy. Je-li tomu tak, pak nauka, ve které původní a mateřské církve apoštolské souhlasí, jest pravdiva. Neboť nepochybně zachovává, co Církev od apoštolů, apoštolové od Krista a Kristus od Boha přijal. Každou jinou nauku jest však pokládati za lživou, poněvadž se příčí pravdě Církví apoštolů, Krista a Boha. A proto jest nám dokázati, zdali tato naše nauka, jejíž normu jsme dříve vysvětlili, jest v Tradici apoštolské obsažena, a zdali již proto všecky ostatní nauky jsou lživé. Jsme ve spojení s církvemi apoštolskými, z nichž žádná nemá jiného učení. A toť jest svědectví pravdy.“[2])

A sv. Cyprián vysvětluje známku jednoty a tím již také jednotnou normu víry Církve sv. různými analogiemi. Jako jest, tak praví, jen jedno slunce, které ze sebe vysílá přemnohé paprsky, jako jest jeden strom, jenž ze sebe vydává mnohé ratolesti, jako jest jeden pramen, z něhož vytékají mnohé potoky, tak i Církev Božským světlem ozářená paprsky své na celý okršlek zemi vysílá.[3])

[1]) De princip Praefat.
[2]) De praescript c. 20 sq.
[3]) De Unit. Eccl. c. 5. l. c. p. 74 sq.

A sv. Augustin praví jednoduše, ale zcela výstižně: „Pravdou jest, co Církev učící od počátku jakožto pravdu zjevenou hlásá a čemu Církev věřící jakožto pravdě zjevené věří.“[1]) Všecky tyto výroky uvedených ss. Otců můžeme zahrnouti a vyjádřiti slovy Vincence lirinenského, jenž dí: „Toho učení se držme, ve které všichni věřící vždy a všude věřili. Jen to jest v pravdě katolické, což sám význam a pojem slova (katoličnosti) vyjadřuje ... To se však jen tenkráte stane, budeme-li zachovávati *všeobecnost, starobylost a souhlasnost*. Zachováme *všeobecnost* tím způsobem, budeme-li vyznávati touž pravou víru, kterou vyznává Církev po celém okrsku světa, *starobylost* pak, neustoupíme-li od nauk, které, jak jest známo, naši svatí předkové a otcové hlásali, a rovněž *souhlasnost*, budeme-li v samé starobylosti následovati definice a nauky všech, aneb aspoň téměř všech kněží učitelů.“[2]) Mnohé jiné doklady této pravdy lze nalézti u Bellarmina.[3])

8. Tímto pravidlem se řídila Církev vždy, kdykoliv jí bylo nějaký blud autoritativně odsouditi nebo nějakou pravdu za pravdou zjevenou prohlásiti. Nikdy se na důkaz pravdy svých dekretů předně a hlavně neodvolávala na Písmo sv., nýbrž vždy na svou vlastní Bohem jí danou autoritu. A když v dekretech svých uvádí výroky Písma sv., nečiní tak na důkaz, nýbrž jen na potvrzení pravdy svých autoritativních dekretů. Důkaz pravdy jejich jest již obsažen v jejich autoritativním prohlášení, ať již toto prohlášení se děje všeobecným učením učící Církve po celém světě rozptýlené nebo slavným dekretem všeobecného sněmu nebo papežskou definicí „ex cathedra“. Tak na př. praví papež Pius IX. v Bulle: Ineffabilis Deus z 8. prosince r. 1854, kterou prohlásil neposkvrněné početí blahoslavené Panny za článek víry. „Autoritou Pána našeho Ježíše Krista, svatých apoštolů Petra a Pavla a autoritou svou prohlašujeme, oznamujeme

[1]) Contr. Jul. l. 6. cap. 5. n. 11.
[2]) Common. cap. Ed. Baluz. Aug. Vind. 17, 57. p. 17. s.
[3]) Disput. de controv. fid., De verbo Dei. lib. 4. cap. 7. Prag. 1721. tom. I. p. 1115.

a určujeme (definujeme), že nauka atd.“[1]) A podobně ve všech dekretech sněmovních a definicích papežských. Nikde nepraví Církev, pokud se týče, Sv. Otec: Poněvadž ta neb ona pravda jest obsažena v Písmě sv., proto ji prohlašujeme za pravdu zjevenou atp.

Že formálním principem víry může býti jen nauka učící Církve, souvisí tak těsně s celou její podstatou, že nemůže býti o pravdě této nejmenší pochybnosti. Založil-li ji Kristus k tomu účelu, aby na jeho místě ve vykupitelském díle jeho až do skonání světa pokračovala, pak koná Církev tento úřad nejen autoritou Kristovou a autoritou Petra a Pavla, nýbrž také s vou vlastní autoritou, jak papež Pius IX. v uvedené Bulle: „Ineffabilis Deus“ výslovně praví.

9. Mimo to přiměřenost a nutnost tohoto principu plyne ještě také z jiného důvodu.

Zjevení Boží obsahuje, jak jsme již častěji připomněli, mnohá tajemství, která rozum lidský a jeho chápavost převyšují. A proto také Písmo sv., ve kterém Církev sv. z popudu Ducha Sv. a za jeho přispění část Zjevení Božího uložila, aby měla v něm Božskou oporu (adminiculum) své vlastní víry, jest samo o sobě bez živé nauky Církve mrtvou a hluchou literou, která se právě pro svůj nadpřirozený ráz vymyká z pochopení lidského rozumu. Aby tedy člověčenstvo, pokud jest vůbec možno, porozumělo zjeveným pravdám v Písmě sv. obsaženým, musí Církev sv. jejich mrtvou literu svým živým slovem oživovati, jejich pravý smysl vysvětlovati a tak víru věřících v tyto pravdy na Božský základ stavěti.

10. Již v každém světském státě jest potřebí různých nejvyšších správních a soudních dvorů, které o smyslu a platnosti těch neb oněch zákonů i přes prováděcí nařízení v odpor braných v nejvyšší instanci definitivně rozhodují. A tu běží jen o smysl zákonů lidských. A proto přece žádná říše světská nemůže se říditi výhradně jen zákony psanými, nýbrž potřebuje vyšší autority, která nad smyslem, platností a závazností jejich musí bdíti, jak již Plato praví, že se každá dobře zřízená říše neřídí tak zákony psanými, jako nepsanými.[2]) A nestačí-li světským říším pouhá mrtvá litera zákona, nýbrž potřebují-li nutně vyšších soudů a dvorů, které ve sporných věcech konečně

[1]) Denzinger 1641.
[2]) Phaedr. cf. Das Resultat meiner Wanderungen. Ascheffenburg 1845 S. 56.

beze vší možnosti dalšího rekursu rozhodují — a přece běží tu hlavně o zájmy jen hmotné nebo mající jen význam dočasný, — jak by neměla míti Církev moci, autoritativně rozhodovati v otázkách, na kterých závisí jak věčné, nýbrž také často dočasné blaho netoliko jednoho národa, jednoho státu, nýbrž celého člověčenstva? A poněvadž Zjevení Boží obsahuje ve své nejvniternější podstatě samá tajemství, která převyšují přirozený rozum lidský, nemůže tento rozum býti rozhodující mocí v nejvyšší a poslední instanci, která pravda jest Bohem zjevena a která není, a jaký jest jediné správný smysl její, nýbrž musí to býti autoritas samým Kristem k tomu účelu ustanovená a potřebnými vlastnostmi opatřená, a tou jest jediné nauka neomylné Církve učící. A proto poměr mezi člověkem a Církví učící jest podoben poměru jeho k Bohu. A jako člověk jest na Bohu naprosto závislý, tak jest ve veškerém svém nábožensko-mravním životě závislý také na Církvi, které jest mu jako společnosti, opatřené Božskou autoritou, ve všem se podřizovati.

11. Co Božský Spasitel praví sám o sobě, že „kdo věří v něho, nebývá souzen; kdo však nevěří, již jest odsouzen, poněvadž nevěří ve jméno jednorozeného Syna Božího,“[1]) platí plnou měrou také o Církvi: Kdo věří v Církev a v její učení, nebývá souzen; kdo však nevěří, již jest odsouzen, poněvadž nevěří v Církev, která s Kristem tvoří jedinou mystickou osobu. Až si člověčenstvo uvědomí, že jest Církev „alter Christus“, teprve tenkrát mu zazáří jasná hvězda, která mu ukáže jedinou cestu z nynější duševní a hmotné bídy k jeho spáse věčné i časné.[2])



[1]) Jan. 3, 18.
[2]) Cf. Dunin-Barthowski S. J., S. 108 ff. Dr. J. A. Möhler: Symbolik. 6. Aufl. S. 354 ff. Mainz 1843.

Kniha IV.

Hlava I.

§ 1. O známkách Církve Kristovy vůbec.

1. Poněvadž Církev pokračuje ve vykupitelském díle Kristově, musí míti povahu podobnou povaze Kristově. A proto jako Kristus halil svůj b o h o l i d s k ý ž i v o t v t ě l e s n é m s v é m ž i v o t ě, tak i Církev musí míti mimo svůj neviditelný život milosti Boží také stránku v i d i t e l n o u. Církev není než Kristus mystický, jenž tělesně a viditelně v člověčenstvu žije a ovoce vykoupení jeho, jež smrtí svou na kříži dokonal, až do skonání světa mu přivlastňuje. A poněvadž Kristus založil Církev pro veškero člověčenstvo všech věků a míst a všech stupňů vzdělanosti, musil ji opatřiti takovými z n á m k a m i, aby ji každý člověk vzdělaný i nevzdělaný, jenž jest dobré vůle, mohl poznati a ode všech lichých náboženských společností, které sobě rovněž původ od Krista přisuzují, rozeznati. Za tím účelem musí tyto známky býti *a)* z n á m ě j š í, n e ž C í r k e v s a m a, kterou teprv podle těchto známek jako Církev Kristovu a pokračovatelku jeho vykupitelského díla poznáváme; *b)* musí býti v i d i t e l n é a proto každému člověku snadno poznatelné a konečně *c)* musí j e d i n é pravé Církvi Kristově přináležeti. Kdyby mohly přináležeti také církvím l i c h ý m, pak by nevedly k poznání jediné pravé Církve Kristovy. To by však odporovalo Božské moudrosti jejího zakladatele, jenž by Církev pro všecko člověčenstvo sice založil a jemu také pod trestem ztráty věčné spásy poručil, aby jediné skrze ni o svou věčnou spásu usilovalo, avšak se při tom nepostaral, aby každý člověk tuto Církev jako Církev jím založenou se vší jistotou mohl poznati. A proto tyto známky nesmějí býti toliko p ř í p a d n ý m i a n a h o d i l ý m i v l a s t n o s t m i Církve Kristovy, které by právě tak mohly přináležeti i církvím lichým a bludným, nýbrž musí vyvírati ze samé podstaty či bytnosti Církve.[1])

[1]) Cf. Franz Hettinger l. c. S. 60 ff. P. Muck: Das grösste Wunder der Weltgeschichte. S, 140. Regensburg 1905.

2. Jako má Církev takovou v n i t ř n í konstituci, jakou jí Kristus dal, tak také jest ji poznati podle známek, k t e r ý m i j i o p a t ř i l. Známky tyto závisí tedy výlučně n a v ů l i j e h o, kterou nám v P í s m ě sv. a v Božské T r a d i c i projevil, a proto je nesmíme apriorně určovati a Církvi pak připisovati. Známe-li však z pramenů Zjevení Božího vnitřní podstatu a bytnost Církve a účel, který jí Kristus určil, pak ovšem můžeme také souditi, jakými známkami musí býti Církev opatřena, aby tohoto účelu dosáhla. V názoru, k o l i k má Církev známek, z nichž její Božský původ se vší jistotou možno poznati, bohoslovci nebyli vždy za jedno. Někteří rozeznávali t ř i, jako D r i e d o[1]) a P e t r S o t o,[2]) H o s i u s,[3]) č t y ř i, S a n d e r[4]) š e s t, M i c h. M e d i n a[5]) d e s e t, B e l l a r m i n[6]) p a t n á c t. Nicméně jest mezi theology obecná nauka, že Církev možno se vší jistotou poznati podle č t y ř známek: 1. jednoty, 2. svatosti, 3. apostoličnosti a 4. katoličnosti, tak jak je již symbolum nicejsko-cařihradské uvádí. Tyto čtyři známky jsou již v bytnosti Církve samé obsaženy a proto jsou také mezi sebou co nejtěsněji spojeny. Všechny dohromady a každá z nich jsou C í r k v í s a m o u, která se v nich toliko různým viditelným způsobem na venek jeví. Církev jest j e d n a, pokud se ve svém trojím úřadě: učitelském, velekněžském a pastýřském nemění, nýbrž vždy tento trojí úřad tak vykonává, jak jí ho Kristus Pán svěřil, jest s v a t á, poněvadž tímto trojím úřadem všecky své členy k svatosti vede, jest a p o š t o l s k á, poněvadž po všechny časy zachovává své vnitřní a zevnitřní na apoštolech založené zřízení, a jest konečně o b e c n á č i k a t o l i c k á, poněvadž jest svým zřízením nejen schopna, pojati ve své lůno národy celého světa, nýbrž počtem svých vyznavačů převyšuje všecky ostatní křesťanské církve.

Každou tedy známkou jest Církev sama jedním způsobem a jedním směrem viditelná. Proto také v každé jednotlivé známce jsou všecky ostatní obsaženy a dají se z ní také odvoditi. Tu jest však připomenouti, že tyto známky předpokládají n e o m y l n o s t Církve. Jen tenkráte, je-li Církev ve

[1]) De Eccl. dogmat. 1. 4. cap. 2.
[2]) Defens. fidei Concil. Trid. c. 14.
[3]) Expiic. Symb.
[4]) De visib.. Monarch. 8, 50.
[5]) De recta fide lib. 2.
[6]) De potest. Summi Pontif. I. c.

svém trojím apoštolském úřadě neomylná, může býti jedna, svatá, apoštolská a všeobecná.[1])

§ 2. Protestantská nauka o známkách Církve.

1. Poněvadž podle nauky protestantské Církev se skládá ze členů neviditelných, podle luteránů z členů toliko spravedlivých, podle kalviniánů z členů předurčených, kteří jsou jediné Bohu známi, jest otázka o známkách církve toliko podružného významu.

2. Podle nauky protestantské jest Církev viditelná jen něčím nahodilým. Věřící, kteří náhodou se shodují v jedné víře a v užívání jedněch svátostí, dávají zcela přirozeně tuto svou neviditelnou samému Bohu známou víru zevnějším způsobem na jevo a tvoří takořka ze své mysli a ze svého srdce viditelnou církev, jejímiž známkami jsou proto jednak pravá evangelická nauka a jednak také správné přisluhování ss. svátostmi. V těchto dvou známkách Církve podle příkladu Lutherova[2]) a Calvinova[3]) souhlasí bezmála všecky protestantské náboženské společnosti. Jelikož pravé známky Církvi Kristově vlastní jsou s její podstatou totožny, nemohou záležeti v hlásání pravé nauky a správném přisluhováním ss. svátostmi, poněvadž tyto dvě známky jsou Církvi něčím nahodilým a případným, jako viditelná Církev sama, a proto není možno podle těchto dvou známek pravou Církev Kristovu poznati a od ostatních lichých církví rozlišiti. Protestanté se dopouštějí ve smyslu o známkach Církve logické chyby, která sluje „hysteron proteron". Z pojmu, který si o své církvi utvořili, soudí, že musí hlásati pravou víru a přisluhovati správně svátostmi od Krista ustanovenými a z těchto dvou známek soudí zase zpět na pravou Církev. Obojí tento soud jest lichý. Neboť lichý jest jejich soud o církvi, jako o shromáždění členů spravedlivých nebo předurčených a proto také bludně soudí na známky této své libovolně sobě vybájené církve. A proto i tyto její známky rovněž jen vybájeny a zpětný soud z těchto vnějších známek na její vnitřní podstatu jest rovněž lichý. To dokazuje také denní zkušenost. Kdyby pojem jejich o církvi byl správný, pak by musili všichni

[1]) Cf. Wilmers, S. J., l. c. p. 492 sqq.; Hurter S. J., l. c. p. 309 sq.; Camill. Mazzella S. J., l. c. p. 488 sqq.
[2]) Cf. Schenkel, Wesen des Protestantismus III. Bd. S. 137.
[3]) Cf. Instit. lib. IV. cap. 1. n. 9.

protestanté v nauce o Církvi a následovně také o její nauce a o svátostech souhlasiti. Než není dvou protestantských církví, které by hlásaly jedno učení a přisluhovaly jedněmi svátostmi.

Mimo to pravé známky Církve musí býti známější Církve samé. Neboť známky slouží právě k tomu účelu, aby vedly k Církvi každého, kdo jí opravdově hledá. Odkud a jak můžeme věděti, která církev hlásá pravou nauku Kristovu a přisluhuje věřícím legitimním způsobem ss. svátostmi? Tvrdí-li to o své církvi Luteráni a Kalviniáni, pak týmže právem mohou to o sobě tvrditi všechny ostatní sekty protestantské. Ale pak máme tolik různých nauk, kolik protestantských církví, a všecky jsou stejnou měrou pravé, a co se svátostí týká, pak nevíme vůbec, kolik jest svátostí, poněvadž v nauce o počtu svátostí není rovněž mezi nimi jednoty. A nevíme-li, čemu Kristus učil a kolik ustanovil svátostí, pak nevíme také, kterou církev ustanovil.

3. Ostatně protestantská nauka o známkách církve odporuje samým principům protestantským o církvi. Je-li církev jen neviditelná, záležející jen v členech spravedlivých aneb předurčených, nač potom uvažovati o známkách, ze kterých pravou církev Kristovu jest poznati? Buď se stává člověk členem církve (ovšem neviditelné) pouhou vírou, věří-li, jak Luther učil, že ho Bůh pro zásluhy Kristovy ospravedlňuje, a pak má naprostou jistotu, že jest členem Církve Kristovy a nepotřebuje jí teprv podle jistých známek hledati, nebo náleží-li do počtu předurčených, jak Calvin mínil, pak jest eo ipso členem církve Kristovy a není v jeho moci, tuto církev opustiti. V jakou nauku předurčení věří a kterých svátostí užívají, jest věcí pro člověka zcela lhostejnou, poněvadž věčné předurčení k spáse věčné, podobně jako věčné zavržení k pekelným trestům jest dílem jediného Boha beze vší součinnosti se strany člověka.[1])

4. Pohlédneme-li na protestantskou nauku o církvi se kterékoli stránky, jeví nám všude jen nedůslednost. „Πρῶτον ψεῦδος" celé nauky protestantské záleží v popření viditelné Církve jako instituce Božské, z něhož pak všechny ostatní bludy jednotlivých protestantských sekt nutně plynou. Je-li církev jen neviditelná, pak nemá nikdo na světě práva,

[1]) Cf. Wilmers, l. c. p. 496 sqq; Straub, l. c. De Eccl. Christi p. 827 sq.

mezi člověka a Boha v díle jeho věčné spásy se stavěti a poměr jeho k Bohu nějak upravovati. Spása každého člověka jest účinem neviditelné činnosti Božské, ať již Bůh tuto spásu působí nástrojnou příčinou víry nebo věčnou predestinací. Viditelná církev nemá v této nauce naprosto žádného místa. A přece není ani jedné protestantské církve, která by byla zůstala své základní a původní nauce o církvi toliko neviditelné věrna. Každá má zevnější viditelné zřízení, má své kazatele, má svou zvláštní bohoslužbu, má své svátosti, třeba by se v počtu jejich od sebe různily, poněvadž přirozenost lidská, složená z části viditelné a neviditelné, tělesné a duchové, sama proti nepřirozenosti nauky protestantské co nejrozhodněji protestuje. Nauka protestantská nedá se jednoduše důsledně provésti, poněvadž každý takový pokus vede k absurdnosti. Kdyby se byli protestanté hned od počátku snažili, principy své, ve kterých se od Církve katolické odloučili, důsledně do života nábožensko-mravního uvésti, již by bylo po protestantismu dávno veta. Nicméně si razí tyto konsekvence i proti vůli věřících protestantů v praktickém životě moderní společnosti lidské pořád více cestu. Nynější evolucionismus, materialismus, pantheismus, naturalismus, zednářský deismus, socialismus, komunismus jakož i všechny ostatní nynější protikřesťanské a protikatolické směry a proudy v životě křesťanských národů jsou nutným logickým následkem principu, kterým protestantismus popřel Božskou autoritu Církve viditelné a přiřkl každému jednotlivému člověku právo na subjektivní zpyt Písma sv. a na úpravu jeho poměru k Bohu. Tím, že protestantismus na místě autority Božské, které se má každý člověk podrobiti, postavil autoritu lidskou, která, jakmile se přestane opírati o autoritu Božskou, přestává vůbec býti autoritou a se mění v pouhou zvůli, roztrhal všecky svazky, které křesťanské národy pojily přese všecky rozdíly jejich přirozené povahy, přece jen v jeden celek a rozeštval nejen národ proti národu, nýbrž i do života jednotlivých národů hodil pochodeň bratrovražedných sporů a bojů. — Co lidské krve vyteklo v těchto bojích, s hrůzou pozná člověčenstvo zejména, až mu nakreslí dějiny poslední války věrný obraz všech ukrutností a zvěrstev, která jménem humanity na humanitě byly páchány. Ale jinak se nemohlo ani státi.

5. Tím, že část křesťanských národů popřela viditelnou Církev, sáhla svatokrádežnou rukou na instituci Božskou, osmělivše se ve své zpupnosti reformovati neprostřední dílo samého Boha. I když Církev v době reformační, pokud záležela v křehkých a hříšných lidech, potřebovala nutně reformace svého mravního života, přece neměl žádný člověk právo sahati na to, co jest v Církvi Božského. A to nyní Bůh na křesťanských národech trestá a bude trestati, dokud své viny nepoznají a kajícně se nevrátí zase k Církvi, kterou zrádně opustili. Kajícný návrat k Církvi katolické, toť jediná záchrana lidské společnosti.

Protestantismus vyšel z bludu a k bludu zase vede. A že až dosud úplně do úplného popření vší nadpřirozené a nadsmyslné a ideální pravdy neupadl, děkuje jen své nedůslednosti.[1])

6. Jinak se nám jeví Církev katolická. Ona jediná dává Bohu, co jest Božího, a člověku, co jest lidského. Veškeren nábožensko-mravní život staví na autoritě Božské. Pro tuto autoritu věří ve Zjevení Boží. Co jest rozumnějšího, co jest lidštějšího, než když omezený a konečný člověk věří svému vševědoucímu a všemohoucímu Tvůrci? Pro autoritu Boží věří v Krista, Boha a člověka, jenž nás z nekonečné lásky smrtí kříže z poroby hříchu vykoupil a s Bohem Otcem zase smířil. Pro autoritu Boží věří Církev ve své Božské založení a ve svůj Kristem sobě daný úkol, pokračovati v díle vykupitelském až do skonání světa. A až život člověčenstva se zase opře o tuto autoritu Božskou, vydá ze sebe jako zvon jen jediný tón, kterým po všem okršku světa až do skonání světa ve všech možných variacích zahlaholí zase nebeský chvalozpěv, který při narození našeho Božského Spasitele v chlévě betlemském zanotili ve výšinách nebeských kůrové andělští slovy: „Sláva Bohu na výsostech a na zemi pokoj lidem dobré vůle“.[2]) A na zemi nebude pokoje, dokud nebudou lidé míti dobrou vůli, a dobrou vůli nebudou míti, dokud neuznají nad sebou Boha a Krista a Církev jako náměstkyni Kristovu zde na zemi.

§ 3. O známkách Církve zvlášť. O jednotě, první známce Církve.

1. Jednota má různý význam. Buď má význam ontolický nebo mathematický. V ontolickém smyslu

[1]) Cf. Hurter S. J. l. c. p. 310 sq.
[2]) Luk. 2, 14.

přináleží jednota každé věci, která jest v sobě nerozdělena, ale rozdělena od jiných věcí. Tato jednota náleží každé věci, a proto také každé společnosti, jako její bytná (ontologická) vlastnost. A v tomto smyslu není jednota výlučnou vlastností Církve Kristovy a nemůže býti také známkou její. Mathematická jednota vylučuje rozmnožení věci ve věci dvě, tři atd. Že v tomto smyslu jest Církev Kristova numericky jen jedna, plyne již z jejího pojmu jakož i z cíle, ke kterému ji Kristus založil. Jako jest jen jeden Kristus a jako jen jednou na kříži smrt podstoupil a jen jedno dílo vykupitelské touto smrtí dokonal, tak také jen jednu Církev založil, aby účiny této jeho smrti všem lidem až do skonání světa přivlastňovala. Než ani tato mathematická jednota, kterou si každá Církev může přivlastňovati, nemůže býti známkou pravé Církve Kristovy. Jednota jako známka Církve jest obsažena v samém pojmu jejím a znamená jednotu v její nauce, v její bohoslužbě a v její vnější správě, tedy jednotu a) symbolickou, b) liturgickou a c) hierarchickou.[1])

Že Církvi Kristově tato trojí jednota přináleží, o tom podává důkaz a) samo Písmo sv.

2. Jednota symbolická plyne již ze slov Božského Spasitele k ss. apoštolům: „Jdouce do celého světa, učte všecky národy, křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha Sv., učíce je zachovávati všecko, co jsem přikázal vám.“[2])

3. Přikazuje-li Božský Spasitel apoštolům, aby šli do celého světa, všecky národy vyučovali a křtili a učili je zachovávati všecko, co jim přikázal, pak smějí ss. apoštolové a jejich nástupcové národům hlásati jen pravdy Kristem zjevené a k těmto pravdám nesmějí žádné jiné pravdy ani připojiti, ani z nich jediné vynechati. — Kristus nemohl nutnost jednoty ve víře ss. apoštolům jasněji a určitěji na srdce vložiti, než učinil těmito slovy. A ss. apoštolové byli sobě také vědomi této povinnosti, hájiti jednoty víry za každou cenu, za všech okolností životních. Svědkem jest obzvláště ss. apoštol Pavel, jenž velmi trpce vytýká Galatským, že se tak rychle uchýlili k evangeliu jinému, ačkoliv není jiného evangelia mimo evangelium Kristovo, které však někteří pseudoapoštolové usilují převrátiti. A k této výtce pak připojuje důrazná slova: „A však i kdybychom my neb anděl s nebe kázal vám proti tomu, co jsme vám kázali, buď proklet. Jak jsme dříve pověděli, i nyní opět pravím: Káže-li vám někdo proti tomu, co jste přijali, buď proklet.“[1]) A tuto naprostou nutnost zachovati jednotu ve víře, odůvodňuje sv. apoštol tím, že evangelium, které jim hlásal, nepřijal od člověka, nýbrž od samého Ježíše Krista.[2]) A když se týž sv. apoštol dozvěděl, že mezi křesťany korintskými vznikly ve víře spory a roztržky, vložil jim se vším důrazem své apoštolské autority na srdce povinnost jednoty ve víře, slovy: „Zapřísahám vás, bratří, skrze jméno Pána našeho Ježíše Krista, abyste všichni mluvili jednomyslně a aby nebylo mezi vámi roztržek, nýbrž abyste byli dokonalí v jednostejném smýšlení a v jednostejném mínění.“[3]) Mezi křesťany korintskými vznikly v té době podle učitelů Apolla, Pavla a Petra, od nichž křesť sv. přijali, tři strany, které se nad sebe vynášely a mezi sebou všelijak se škorpily. Sv. Pavel odsuzuje co nejrozhodněji tyto stranické roztržky poukazem na poměr křesťanů ke Kristu a praví: „Nikdo nemůže položiti základ jiný mimo ten, který jest položen a tím jest Ježíš Kristus.“[4]) A jako jest Kristus jeden a nerozdílen, tak jedno a nerozděleno jest duchovní tělo jeho. Církev, která se proto nesmí děliti ve strany, nýbrž musí vždy zachovávati jedno učení, užívati jedněch svátostí, jednou bohoslužbou Boha uctívati a týchž pastýřů na cestě k věčné spáse poslouchati. A proto napomíná také sv. Pavel křesťany obce římské, aby „měli pozor na ty, kteří činí různice a pohoršení proti učení, kterému se naučili, a vyhnuli se jim. Neboť takoví lidé neslouží Kristu Pánu našemu, nýbrž svému břichu a lahodnými řečmi a pochlebováním podvádějí srdce nevinných.“[5]) A k Efeským píše týž apoštol: „Snažíce se zachovávati jednotu Ducha ve

[1]) Cf. Franz Hettinger, l. c. S. 63 ff., E. Commer, l. c. S. 185 ff.; Jos. Brüll, l. c. S. 12 ff.
[2]) Mat. 28, 19 sl.

[1]) 1, 8 sl.
[2]) ibid. v. 11 sl.
[3]) I. Kor. 1, 10.
[4]) I. Kor. 3, 11.
[5]) Řím. 16, 17 sl.

svazku pokoje. Jedno tělo a jeden Duch, jakož také jste byli povoláni v jedné naději povolání svého. Jeden jest Pán, jedna víra, jeden křest, jeden Bůh a Otec všech, který jest nade všemi a skrze všecky a ve všech nás."[1]) Podle sv. Pavla jest jeden Bůh Otec, jeden Pán (Syn Boží), jeden Duch sv., jedna Církev, jeden křest, jedna víra, jedna naděje. A věřící mají svatou povinnost, tuto jednotu stále zachovávati a v ničem jí nerušiti.

4. A poněvadž jednota víry (jednota symbolická) jest základem a podmínkou jednoty liturgické a hierarchické v Církvi, proto jak Božský Spasitel, tak i ss. apoštolové důležitost obzvláště jednoty symbolické věřícím při každé dané příležitosti na srdce kladou a každý jejich skutek, který by mohl tuto jednotu nějak porušiti, co nejrozhodněji odsuzují.

5. Jednota víry nezahrnuje v pojmu svém toliko skutečný děj, jenž svědčí, že Církev učící na celém světě jednoučení hlásá a že věřící také v toto učení skutečně věří, nýbrž také právo čili vnitřní princip, který v Církvi tuto jednotu víry působí a udržuje. A tímto principem jest její nejvyšší úřad učitelský, při jehož výkonech Duch sv. Církev zvláštním svým nadpřirozeným přispěním každého bludu chrání a tak ji vede a řídí, aby věřícím k věření předkládala jen pravdy, jejichž víry mají v té neb oné době za různých daných okolností k věčné své spáse nezbytně potřebí. Církev nikdy na věřících nežádala a nežádá, aby „fide explicita" věřili ve všechny pravdy zjevené, nýbrž přestává na tom, když věří „fide explicita" jen v šestero tak zvaných pravd základních, totiž:

a) že jest jeden Bůh;

b) že Bůh jest spravedlivý soudce, který dobré odměňuje a zlé tresce;

c) že jsou tři Božské osoby: Otec, Syn a Duch sv.;

d) že druhá Božská osoba jest člověkem učiněna, aby nás svou smrtí na kříži vykoupila a na věky spasila;

e) že duše lidská jest nesmrtelná;

f) že jest milosti Boží ke spasení nevyhnutelně třeba.

Mimo to přikazuje Církev sv. věřícím, jak praví náš katechismus, ještě věděti:

[1]) Efes. 4, 3 sld. Cf. Gal. 4, 20

a) apoštolské vyznání víry;

b) modlitbu Páně a pozdravení andělské;

c) desatero Božích přikázání a patero přikázání církevních;

d) sedmero svátostí a

e) hlavní pravidla křesťanské spravedlnosti.

6. Ačkoliv Církev sv. věřícím poroučí věděti a věřiti nejen svrchu uvedené základní pravdy, nýbrž i těchto patero nauk Zjevení Božího, přece nežádá na nich „fidem explicitam" všech těchto zde uvedených pravd jakožto naprosto nutné podmínky k dosažení života věčného. Proto jest tu rozeznávati dvojí nutnost: „necessitatem medii" et „praecepti".

„Necessitas praecepti" vzniká jen ze závazku představeného. Tak jest k dosažení života věčného nutno, zachovávati posty. Poněvadž však tento závazek uložila věřícím Církev, může také od něho z důležitých příčin dispensovati po případě prohlásiti, že přikázání toto za těch neb oněch okolností věřících vůbec nezavazuje. Nutnost tato, jak patrno, jest jen poměrná.

„Necessitas medii" jest však nutnost, která vzniká z poměru prostředku k cíli, jehož lze jen tímto prostředkem dojíti. Tak na př. jest vykoupení Kristovo k životu věčnému nutno „necessitate medii", poněvadž jiným způsobem tohoto života nelze dosíci. „Necessitas praecepti" předpokládá podmínku: „pakli můžeš", kdežto „necessitas medii" nepřipouští žádné podmínky" a proto také žádné výjimky.

7. Jelikož Kristus Pán žádá na všech lidech všeobecné víry ve své Božské učení slovy: „Kdo uvěří a bude pokřtěn, bude spasen, kdo však neuvěří, bude zavržen",[1]) a nevymezuje této víry jen těmi neb oněmi pravdami, proto jest ke spáse věčné „fides implicita" ve všechny pravdy jeho Božského učení nutna „necessitate medii". Neboť Božský Spasitel neponechává věřícím na vůli, které pravdy jeho Božského Zjevení chtějí věřiti a které nechtějí, nýbrž zavazuje je aspoň „fide implicita" stejnou měrou „propter auctoritatem Dei revelantis" ve všecky zjevené pravdy věřiti. Ale poněvadž jest nejen mravně, nýbrž často i fysicky nemožno, aby všichni věřící „fide explicita" věděli a věřili ve všecky pravdy

[1]) Mar. 16, 16.

zjevené, proto ve svém neskonalém milosrdenství přestává na tom, aby všichni lidé „necessitate medii" „fide explicita" věděli a věřili jen v pravdy, které „hic et nunc" při dobré vůli poznati mohou. Podle mínění theologů v Církvi obecného jest k dosažení života věčného nutno „necessitate medii" „fides expressa" toliko ve dvě dogmata: 1. v existenci a 2. v prozřetelnost Božskou podle slov apoštola Pavla: „Bez víry nelze se líbiti Bohu, neboť ten, jenž přistupuje k Bohu, musí uvěřiti, že (Bůh) jest a odplácí těm, kteří ho hledají."[1]) A proto, kdo chce býti spasen, musí „necessitate medii" aspoň věděti (fide explicita) a věřiti, že Bůh jest a že jest odplatitelem všem těm, kdož ho upřímně hledají. Že aspoň tyto dvě pravdy musí každý člověk explicite věděti a věřiti, dokazuje také papež Innocenc XI. (1676—1689), jenž mezi bludnými 65 větami odsoudil jakožto pohoršlivou a pro praktický život záhubnou také větu 22., která zní: „Toliko víra v jednoho Boha, jak se zdá, jest nutna „necessitate medii" a nikoliv také vědomá víra (explicita fides) v Boha odplatitele."[2]) Podle sv. Tomáše mají se tyto dvě pravdy v řádě nadpřirozeném, jako prvé principy poznávací (identity, kontradikce atd.) v řádě přirozeném. Jako tyto principy vedou náš rozum k poznání všech ostatních pravd přirozených, tak nemůže nikdo v řádu nadpřirozeném bez oněch dvou základních článků víry, které všecky ostatní zjevené pravdy v sobě implicite zahrnují, dojíti věčné spásy.[3])

8. Zdali mimo dvě uvedené pravdy jest k věčné spáse také ještě s naprostou nutností třeba vědomé víry (fides explicita) v Nejsvětější Trojici a vtělení Syna Božího, někteří bohoslovci tvrdí, jiní popírají. Nám se zamlouvá mínění popírající. Neb není-li, jak Lugo vším právem praví, nejmenší pochybnosti o naprosté nutnosti křtu sv. k dosažení věčné spásy a není-li k tomu třeba přijati skutečně křest svátostní, nýbrž stačí toliko „implicitum votum" jej přijati, proč by k věčné spáse neměla stačiti „implicita fides" v uvedená tajemství Nejsvětější Trojice a vtělení Syna Božího? Sv. Tomáš sice praví, byli-li někteří pohané spaseni, jimž se nedostalo Zjevení Božího,

[1]) Žid. 11, 6.
[2]) Denzinger 1172.
[3]) Sv. Tom. D. — II. qu. 1. art. 7.

že této spásy nedošli bez víry v Božského Prostředníka, ale tento svůj výrok vysvětluje v ten smysl, že pohané, i když neměli „fidem explicitam", měli „fidem implicitam" v prozřetelnost Božskou věříce, že Bůh jest Spasitelem všech lidí podle způsobů, které za dobré uzná.[1])

9. *b*) Že Církvi Kristem založené přináleží také jednota liturgická, hlásá Písmo sv. neméně jasně, jako hlásá jednotu symbolickou. Tak přikázal sám Božský Spasitel ss. apoštolům a jejich nástupcům, aby na jeho památku, dokud k poslednímu soudu nepřijde, obět nekrvavou proměňováním chleba v jeho tělo a vína v jeho krev stále konali, aby hlásali evangelium v celém světě a ty, kteří v ně uvěří, křtili ve jménu Otce, i Syna i Ducha Sv. a pokřtěným udíleli Ducha Sv., a aby těm, kdož litují hříchů spáchaných, je jeho jménem a jeho mocí opět a opět odpouštěli. A poněvadž Kristus ve své velekněžské modlitbě ss. apoštolům a jich nástupcům neklade na srdce žádné jiné povinnosti s takovým důrazem, jako aby v Bohu jedno byli, podobně jako on s Otcem jedno jsou, nelze tuto jednotu mysliti toliko o jednotě víry (o jednotě symbolické), nýbrž jest jí rozuměti o všem, co k podstatě Církve a jejího života náleží, tedy také o jednotě bohoslužby, o jednotě liturgické.

Ss. apoštolové jako inspirovaní poslové Boží byli sobě také zcela jasně vědomi, jakou důležitost má pro Církev jednota ve všem, co k její Božské ústavě náleží, a čeho její život na věřících žádá. A proto sv. Pavel zapřisahá Korinťany a to skrze jméno Pána našeho Ježíše Krista, aby nebylo mezi nimi roztržek. A poněvadž slova jeho znějí všeobecně, nelze jim rozuměti toliko o jednotě symbolické a hierarchické, nýbrž jest je vztahovati také na jednotu liturgickou. Ostatně jednota liturgická plyne nutně z jednoty symbolické. Neboť bohoslužba není než praktickým uskutečňováním zjevených pravd, směřujících k vnější bohoslužbě, ke konání nekrvavé oběti novozákonné a k přisluhování ss. svátostmi. Proto každá roztržka v podstatných zásadách bohoslužebných má nutně za následek roztržku ve víře, před kterou jak Božský Spasitel, hlavně ve velekněžské modlitbě, tak i ss. apoštolové při každé příležitosti věřící s takovým důrazem, jak jsme viděli na sv. Pavlu, varují.

[1]) ibid. qu 2. art. 7. ad 3.

10. Jako Kristus věřícím na srdce klade naprostou nutnost jednoty symbolické a liturgické, tak je také s nemenší rozhodností vybízí k zachovávání jednoty hierarchické. Jednotu tuto zabezpečil pro všechny doby trvání Církve ustanovením primátu ve sv. Petru a jeho nástupcích, římských papežích, a opatřením jeho darem neomylnosti ve všech jeho výkonech. V neomylné moci primaciální jako v svém posledním svorníku zaručil Kristus Církvi nejen jednotu ve správě její, nýbrž také v jejím učitelském a velekněžském úřadě. Primát darem neomylnosti opatřený jest první a poslední podmínkou jednoty Církve jak v jejím vnitřním zřízení, tak i v její vnější činnosti, kterou v díle spásy člověčenstva podle vůle Kristovy až do skonání světa má pokračovati.[1])

11. Jak jsme již dříve pravili, ustanovil Kristus v Církvi své dvojí trvalou hierarchii: „ordinis" a „jurisdictionis" čili „regiminis". Hierarchie „ordinis" má za účel, prostředkovati Církvi a jejím jednotlivým členům život nadpřirozený milosti posvěcující a hierarchie tato má tři stupně: biskupy, kněze a jáhny, kteří Krista Pána jako velekněze různým způsobem zastupují a věřícím milosti, jeho krvavou obětí na kříži získané, konáním oběti nekrvavé a přisluhováním ss. svátostmi přivlastňují.

Ačkoliv Kristus zůstává neviditelnou hlavou Církve jako svého duchovního těla, které milostí posvěcující stále oživuje a svého vlastního boholidského života činí účastným, přece nečiní tak aspoň zpravidla neprostředně, nýbrž používá k tomu svých náměstků, biskupů, kněží a jáhnů, kteří konajíce nekrvavou obět mše sv. a přisluhujíce ss. svátostmi, jsou prostředkovateli všech milostí, kterých Kristus svou smrtí Církvi sv., tomuto duchovnímu tělu svému, zasloužil. A aby toto prostředkování dělo se řádně, ustanovil Kristus ve své Církvi na svém místě viditelnou hlavu, sv. Petra a jeho legitimního nástupce, římského papeže, jemuž všechny ostatní představené Církve: biskupy, kněze a jáhny podřídil. Podle vůle Kristovy jest Církev sv. jeden jediný organismus, jehož život vnitřní i zevnitřní řídí jen jedna vůle, vůle Kristova, již Církvi svými zástupci: biskupy, a jejich spolupracovníky kněžími a jáhny, hlavně však římským papežem jako nástupcem sv. Petra najevo dává.

[1]) Cf. Wilmers, l. c. p. 505 sqq.

Hierarchická jednota Církve v římském papeži jako ve svém zářném bodu soustředěná není proto jednotou toliko abstraktní, nýbrž jest jednotou konkrétní, není jednotou toliko mravní, nýbrž jest jednotou fysickou.

Jednota mravní, jakou jest každá lidská společnost a jakou může býti i několik zcela různých společností, které se k nějakému společnému cíli spojily, záleží toliko v jednotě tohoto cíle a v prostředcích k tomu cíli potřebných, kdežto jednota Církve jest nejen mravní, nýbrž i fysická, záležíc v jednotě vnitřního života všech jejích údů, ve stavu milosti posvěcující postavených, kterou v nich Kristus jako jejich nevidiltelná hlava svým učitelským, kněžským a pastýřským úřadem působí.

A proto nemohl papež Pius IX. r. 1869 jinak, než odsouditi společnost v Londýně r. 1857 založenou za tím účelem, aby razila cestu ke spojení tří obcí křesťanských: římsko-katolické, řecko-schismatické a anglikánské, které mají sice zůstati od sebe odloučeny a v této odloučenosti zachovati svůj zvláštní individuální ráz, ale přece se při tom v jakési vyšší jednotě toho, co mají společného, sjednotiti. Podle tohoto názoru jsou všechny tři jmenované Církve stejně oprávněny a slují také všechny stejným právem katolickými, a proto jednota, v níž se mají všecky spojiti, není fysická a numerická, nýbrž jest buď jen specifická, která jest jim vlastní, jako jednota specifická jest vlastní všem jedincům jednoho a téhož druhu, aneb jest generická, která přináleží všem druhům, které mají jednu a touž povahu generickou A proto mimo Církev římsko-katolickou nepřísluší známka jednoty ani církvi řecko-schismatické ani anglikánské. Neboť každá jednotlivá známka není než bytností Církve a proto jedna známka v sobě obsahuje všechny ostatní. Kdyby tedy každé ze dvou zmíněných církví příslušela známka jednoty, příslušela by jí také známka svatosti, katoličnosti a apostoličnosti a neměli bychom pak jen jednu Církev, nýbrž církve tři, které by se sice v mnohých věročláncích od sebe lišily, ale při tom přece byly stejně oprávněny. Že tento názor jest formální heresí, netřeba ještě zvlášť dokazovati.[1]) Mimo to vede názor tento přímo k naprostému indifferentismu, neboť odporuje zdravému rozumu, aby tři církve, které se od sebe v podstatných článcích liší, byly stejně od Krista založeny a proto stejně pravdivy a

[1]) Denzinger 1685.

dobry a stejně oprávněny. A proto člověk, nemůže-li s jistotou poznati, kterou Církev Kristus založil, se stává buď zcela lhostejným ke každé z těch tří církví, aneb myslí-li důsledně logicky, pak zamítá každou církev a upadá v úplné bezvěří. A proto, založil-li Kristus vůbec nějakou Církev za tím účelem, aby v jeho díle vykupitelském až do skonání světa pokračovala, pak mohl založiti Církev numericky jen jednu, a tato Církev musí býti nejen jedna, nýbrž také jednotna jak ve víře, tak i v bohoslužbě a v hierarchickém svém zřízení a vedení.

b) Důkaz z Tradice.

12. Již sv. Ignác chválí Efešany ve svém listě před svou mučednickou smrtí ze Smyrny jim zaslaném, že nedopustili, aby mezi nimi různí kacíři rozsévali bludné nauky.[1]) a napomíná křesťany obce magnesiánské, aby se varovali všech lichých nauk a starých bájí a byli za jedno v jedné modlitbě, v jedné víře, v jedné naději, v jedné lásce, v jedné nevinné radosti. A poněvadž jest jen jeden Kristus, mají se také všichni v něm jako v jednom chrámu a při jednom oltáři shromažďovati.[2]) A v listě, daném k filadelfinským, píše křesťanům této církve, aby se nemýlili, jakoby někdo mohl náležeti Kristu, kdo není spojen s biskupem své obce, a že by ten, kdo následuje rozkolníky, mohl přijíti do království Božího.[3]) A křesťany smyrnejské napomíná, aby všichni poslouchali biskupa, jako Kristus Boha Otce, a sboru kněží (presbyterium), jako apoštolů, a jáhnů si vážili jako rozkazů Božích. Bez biskupa nečiň nikdo, co přísluší Církvi... Kde jest biskup, tam jest s ním křesťanská obec, podobně jako kde jest Kristus, tam jest Církev katolická. Bez biskupa není dovoleno ani křtíti ani agapy slaviti, neb jen to, co on schválil, jest Bohu milo.[4])

Důležitým svědkem jednoty Církve jest také sv. Irenej. Ve svém spise „Contra haereses libri quinque" uvádí a vyvrací všecka kacířství své doby, počínaje od Gnostiků a konče s heretiky, kteří některou pravdu zjevenou popírali. A tím podal

[1]) Collect. ss. Eccl. Petrum l. c. I. tom. p. 63.
[2]) l. c. p. 68.
[3]) l. c. p. 78.
[4]) l. c. p. 84.

již také nepřímý důkaz, že podstatnou známkou Církve Kristovy jest jednota víry, jednota symbolická. Ale mimo tento nepřímý důkaz dokazuje nutnost této jednoty také přímě. Z výroků těchto uvedeme jen některé. Tak na př. hájí jednoty hierarchické Církve sv., když píše v třetí knize:[1]) „S touto Církví (totiž Církví římskou) musí pro její zvláštní přednost (propter potiorem principalitatem) se shodovati každá jiná církev, t. j. všichni ostatní věřící, kteří v této Církvi (římské) zachovávají vždy apoštolskou tradici." A v závěru knihy třetí[2]) praví, že Církev přispěním Ducha Sv. zachovává nauku Kristovu jako poklad v nějaké drahocenné nádobě, který v ní jest vždy mlád a zmlazuje nádobu samu."[3]) Těmito slovy jí připisuje zcela jasně jednotu symbolickou.[4]) A v knize čtvrté věnuje celou hlavu 18. důkazu, že jen Církev katolická obětuje Bohu pravou a čirou obět, Eucharistii, jež jest tělo a krev Kristova.[5]) Tím již také praví, že Církvi přísluší jednota liturgická. A proto také odsuzuje každý rozkol a praví, že Bůh bude souditi všechny ty, kteří od Církve odpadají a jiné k odpadu svádějí a často z nepatrné příčiny slavné tělo Kristovo trhají a rozdělují.[6])

13. Za klasického svědka a obhájce jednoty Církve jest pokládati hlavně sv. Cypriána. A proto míníme, že nebude od místa jeho svědectví zvláštní pozornost věnovati.

Za jeho doby vzniklo schisma Novatiánovo. Muž tento se dal dvěma biskupy, které napřed podnapil, vysvětiti na biskupa Církve římské na místě papeže Kornelia, kterého s jeho důstojnosti sesadil a to hlavně z té příčiny, že prý v pronásledování Deciově vydal posvátné knihy a dále obcoval s těmi, kteří v tomto pronásledování od Církve odpadli. Brzo však připojil k svému rozkolu i kacířství, uče, že Církev nemá moci těžké hříchy odpouštěti. Proto také mimo jiné bludy tvrdil, že „padlí" (lapsi) nesmějí býti do Církve opět přijímáni. Pravá Církev Kristova může prý býti jen v členech čistých a spravedlivých, které proto také „kathary" nazýval, a ti prý jsou

[1]) § 1. l. c. tom. II. p. 256.
[2]) § V. ibid. p. 323.
[3]) l. c. p. 323.
[4]) Cf. lib. IV. cap. 26. n. 2. p. 393. sq.
[5]) l. c. p. 370 sqq.
[6]) l. c. lib. IV. cap. 33. n. 7. p. 413.

jen v jeho Církvi. Papež Kornelius odsoudil toto schisma se všemi bludy jeho r. 251 na synodě římské. Ale jelikož Novatián se dekretu této synody nepodrobil a své bludy dále šířil, ano i mnohé vyznavače v samém Římě (confessores)[1]) pro svou stranu získal, napsal sv. Cyprián k těmto schismatikům zvláštní spis, nyní obyčejné „Liber de Catholicae Ecclesiae unitate" nadepsaný, jímž chtěl ty, kteří více z nevědomosti, než ze zlé vůle se k sektě Novadiánově připojili, přesvědčiti, že jest jen jedna pravá Církev, mimo níž není spásy a touto Církví jest jen ta, kterou Kristus na sv. Petru a jeho nástupcích, na římských papežích, založil.

Spis sv. Cypriána „De unitate Ecclesiae" má veliký význam, poněvadž z něho můžeme nejen poznati, jak stará Církev o své jednotě smýšlela, nýbrž také zcela živě vycítiti, co znamená výrok ss. Otců: „Sentire cum Ecclesia est sentire cum Christo". V nynější době tento náš cit namnoze, abychom tak řekli, vybledl a vyvětral a proto ztratil svěžest a vroucnost prvých křesťanů. My nejsme si toho již vědomi, jak veliký hřích, ano zločin proti Bohu jest každý rozkol a každá herese. Nahleďněme proto poněkud hlouběji do uvedeného spisu a přesvědčme se, jak tento veliký biskup a mučedník o rozkolu a heresi soudil. Mučednickou smrtí zemřel r. 258 pod císařem Valeriánem.

Ss. Otcové a spisovatelé církevní prvých století stáli Kristu a ss. apoštolům blíže, než my nyní stojíme. A poněvadž každý, jak praví sv. Tomáš, kdo stojí blíže nějakému principu, se stává jeho dobra více účastným, než kdo stojí ho vzdálen, — kdo na př. stojí blíže ohně, více se ohřeje a lépe vidí, než kdo stojí opodál, — tak i první křesťané vidouce na vlastní oči rozdíl mezi pohanským světem zapeklým v nejošklivějších hříších a nepravostech a mezi světem křesťanským láskou Kristovou se povznášejícím do sfér v pravdě nebeských, přilnuli každou cévou srdce svého k Církvi, v níž a skrze niž Kristus sám obrozoval, šlechtil a k životu Božskému povznášel jak jednotlivce, tak i rodiny a rodinami celou lidskou společnost.

Jak vznešený názor o Církvi měl křesťanský starověk, můžeme poznati z uvedeného spisu sv. Cypriána o jednotě Církve.

[1]) „Confessores" sluli věřící, kteří pro víru Kristovu byli žalářováni.

Nad zachováním jednoty Církve mají především bdíti biskupové, kteří tvoří vlastně jen jeden episkopát, v němž jednotliví biskupové mají „in solidum" jen část. Proto také Církev jest jen jedna, která však svou plodností v množství věřících vyrůstá. A tuto jednotu Církve obsaženou v množství věřících znázorňuje sv. Cyprián různými obrazy. Ačkoliv slunce ze sebe vysílá množství paprsků, přece šíří v prostoru světovém jen jedno světlo. Podobně má strom sice mnoho větví, ale jen jednu mízu z vlasových kořínků vycházející a celý strom oživující. Tak také prýštějí z jednoho pramene mnozí potůčkové, ale všichni jsou ve svém původu, z něhož vycházejí, jedno a totéž. Odluč paprsky sluneční od slunce a jest veta po světle. Odlom větev od stromu, odlomená větev ztrácí život a odumírá. Odluč potůček od pramene, odloučený vysýchá. A podobně Církev světlem Kristovým ozářená vysílá své paprsky do veškerého světa. Paprsky tytó jsou však jen jedním světlem. Ačkoliv Církev svá ramena po celém světě rozprostírá, přece má jen jednu hlavu a jeden původ. Jest jen jedna matka, která však má přebohaté potomstvo. Jejím plodem se rodíme, jejím mlékem živíme, jejím duchem žijeme.[1])

Sv. Cyprianu jest pravdou samozřejmou, že nemůže nikdo dosíci věčné spásy, kdo opouští Církev Kristovu. Jemu jest jen Církev katolická nevěstou Kristovou, každá jiná církev jest „adultera", cizoložná a kdo k Církvi Kristově nenáleží, jest „alienus", jest „profanus", jest „hostis". Ano, kdo není s církví spojen jako se svou matkou, nemá ani Boha za Otce svého. Jako všichni zahynuli, kteří se nespasili v arše Noemově před záhubou potopy, podobně hynou na věky všichni, kdož k Církvi nenáležejí, jmenovitě kdo k ní náleželi, ale později ji zase opustili. A proto, kdo se, nedrží Církve Kristovy, nedrží se zákona Božího nedrží se víry v Otce a Syna, vzdává se života a spásy věčné.[2]) Jednota Církve předobrazuje nerozdělený šat Kristův. A proto, kdo z Církve vystupuje a se připojuje k jiné církvi, ten trhá na kusy šat Kristův.[3]) Ostatně jest věřícím jen na prospěch, když údové Církve podobní divokým šelmám, vzteklým psům a jedovatým hadům se od ní odloučí.[4]) Neboť jako nelze sloučiti hořkost

[1]) Ss. Patrum opuscula selecta (edidit. H. Hurter S. J. tom. I. cap. 2. p. 75. Oeniponti 1874).
[2]) Ss. Patrum opera selecta. St. Cypriani: De Unitate Ecclae cap. VI. p. 76.
[3]) ibid. cap. VII. p. 77.
[4]) ibid. cap. IX. p. 80.

se sladkostí, tmu se světlem, déšť s jasným nebem, válku s mírem, neplodnost s plodností, bouři s klidem, tak nemohou onino nehodní údové zůstati v Církvi. Nemůže možno, aby hodní členové Církev opouštěli. Zrní pšeničného neodnáší vítr, stromu pevně v zemi zakořeněného nevyvrací vichor, jen planými plevami zmítá povětří, jen slabé stromy neodolají bouři, jak o těchto nehodných křesťanech praví sv. Jan: „Z nás vyšli, ale nebyli z nás, neboť kdyby byli bývali z nás, byli by zůstáli s námi.“ [1])

Počátkem každé roztržky, každého rozkolu v Církvi jsou herese, které často vznikají, když zvrácená mysl nemá pokoje a nesvorná věrolomnost nezachovává jednoty. Bůh pak tyto herese dopouští, aby se nehodní členové Církve odloučili od členů hodných, jak praví sv. Pavel, když píše ke Korintským: „Neboť i odštěpenství musí býti mezi vámi, aby se stali zjevnými mezi vámi ti, kteří jsou osvědčeni.“ [2]) A tohoto odštěpenství dopouštějí se všichni ti, kteří se při různých schůzích shromážděným vnucují za předsedy, kteří sami bez jakéhokoliv zákona se jmenují představenými různých církví a kteří bez biskupského svěcení biskupský titul sobě osvojují. O nich praví Duch Sv. v žalmech, že sedí na stolici morového nákazu, že jsou morovou ranou víry, že jako ďábelský had klamou, že jsou pravými umělci v překrucování pravdy atp. A proto jest se věřícím vším úsilím původců těchto roztržek stříci, aby nebyli od nich svedeni a s nimi nezahynuli.[3])

Sv. Cyprián pokládá rozkol za tak veliký zločin, že ho ani krví nelze odpykati. A proto vyznavači (confessores), kteří od Církve odpadli, nedocházejí ani mučednictvím odpuštění hříchu svého. Neboť nikdo nemůže býti mučedníkem, kdo není v Církvi. I kdyby byli k smrti ohně odsouzeni, kdyby byli divé zvěři předhozeni, nedosáhnou koruny víry, nýbrž propadnou trestu své věrolomnosti. Mohou býti usmrceni, ale nemohou býti korunováni.[4])

Pak uvádí sv. Cyprián tresty, kterými Bůh stíhal rozkolníky ve Starém zákoně, jmenovitě Chora, Dathana a Abirona,

[1]) I. Jan 2, 19. ibid. cap. IX. p. 81.
[2]) I. Kor. 11, 19.
[3]) ibid. cap. X. p. 81 sq.
[4]) ibid. cap. XIV. p. 87 sq.

pod kterými se země propadla a je pohltila a to nejen je, nýbrž i jejich přívržence, počtem 250. A pakli již ve Starém zákoně pokládal Bůh rozkol za tak veliký zločin, že jej smrtí trestal, jak veliký jest teprv zločin, kterého se dopouštějí rozkolníci v Novém zákoně! Tento zločin jest větší, než onen, kterého se „padlí“ (lapsi) dopouštějí. Tito zase lítostí se vracejí do Církve, onino Církvi vzdorují. „Padlý“ křesťan škodí jen sobě, rozkolník strhuje se sebou do záhuby mnohé. Padlý zhřešil jen jednou, rozkolník hřeší denně. Padlý svého hříchu lituje a zase se do Církve vrací a zemřev mučednickou smrtí, dochází slíbené spásy věčné, kdežto rozkolník, pakli mimo Církev jako mučedník zemře, nemůže dosíci odměny království Božího.[1])

Proto i vyznavači (confessores) musí se míti na pozoru a se brániti osidel ďábelských. Neboť dokud jsou zde na světě, nejsou nikdy před těmito osidly úplně jisti.

Pak napomíná rozkolníky, obzvláště ty, kteří zlobou jiných byli svedeni a Církev opustili, aby se do ní zase vrátili. A nutnost tohoto návratu odůvodňuje tím, že jako jest jeden Bůh a jeden Kristus, tak že jest jen jedna Církev, jedna víra a jeden křesťanský lid tmelem svornosti (glutino concordiae) v jedno pevné tělo sjednocený. Jednota Církve nesmí se trhati, ani tělo její v různé části se děliti. Cokoliv se od matice nepravidelně odlučuje, samo o sobě nemůže ani žíti, ani dýchati. A proto kdo se od Církve odděluje, ztrácí spásu věčnou.[2])

A ke konci v hl. XXV. líčí sv. Cyprián jednotu prvých křesťanů, o nichž Písmo sv. praví, že „všichni trvali jednomyslně na modlitbě se ženami a s Marií, Matkou Ježíšovou a s bratry jeho“[3]) a že „obec věřících měla jedno srdce a jednu duši a nikdo z nich neříkal, že by něco z majetku jeho bylo mu vlastním, nýbrž všecko bylo jim společné.[4]) A v poslední hlavě (XXVI.) staví proti jednomyslnosti prvých křesťanů život křesťanů své doby, o nichž praví, že nechtějí ze svého majetku ani desátek platiti, a místo aby jako prví křesťané své domy a pozemky prodávali, raději je kupují a tak svůj majetek rozmnožují. Tak se plní na

[1]) ibid. cap. XIX. p. 94 sq.
[2]) ibid. cap. XXVI. p. 101 sq.
[3]) Skut. 1, 14.
[4]) ibid. 4, 32. Cf. cap. XXV. p. 182.

nich slova Páně: „Avšak zdaliž Syn člověka nalezne víru na zemi, až přijde?“[1]) Nikdo nemyslí na den Páně i na hněv Boží a na tresty nevěřícím hrozící a na muky pekelné, které hříšníky očekávají. A vyzývá věřící, aby zářilo světlo jejich dobrých skutků a toto světlo je přivedlo z noci tohoto světa k světlu slávy věčné. A proto ať očekávají se vší bedlivostí náhlý příchod Páně, aby, až zatluče, bděla jejich víra a přijala odměnu své bdělosti přislíbenou.[2])

Sv. Cyprián ubolévá nad netečností a hamižností křesťanů své doby, která byla roditelkou mučedníků. Jak by teprve jeho srdce krvácelo při pohledu na život křesťanů naší doby, kteří namnoze cíl člověka vidí jen ve zbohatnutí za každou cenu a požitcích tělesných! On pokládal heresi a odpad od Církve za největší zločin, který se ani krví nedá smýti. U nás se pokládá tento odpad za zásluhu o národ, který jej odměňuje poskytováním všech možných výhod v životě státním a společenském.

Ve spise sv. Cypriána „De unitate Ecclesiae“ se nám otvírá zcela nový, bohužel nám již namnoze cizí svět, jenž však svou nebeskou krásou uchvacuje každé křesťanské srdce, které si ještě zachovalo jen malou jiskru víry v Božské učení Kristovo. Z tohoto spisu vidíme také, jak velice nynější křesťanský svět sevšedněl, ochabl a poklesl ve své víře, která ve staré Církvi svou vroucností pronikala každou myšlenku, řídila každý tep srdce prvých křesťanů a působila pravé divy všude, kde zapustila kořeny, jak sám Božský Spasitel předpověděl. Když se ho kdysi ss. apoštolové tázali, proč nemohli uzdraviti náměsíčního pacholíka, pravil k nim, že pro nedostatek víry neměli té moci. A na to dodal: „Amen zajisté pravím vám. Budete-li míti víru jako zrno hořčičné, řeknete této hoře: Přejdi odtud tamto, a přejde a nic nebude vám nemožno.“[3])

A nedostatek této pevné a živé víry jest příčinou všeho mravního zla, které nynějšímu pokolení hrozí všeobecnou záhubou.

14. Po této digressi vraťme se k dalším starým svědkům jednoty Církve Kristovy. Tak jednotu připisuje Církvi Kristově

[1]) Luk. 18, 8.
[2]) Ibid. cap. XXVI, p. 103 sq. cf. epist. 69 ad Magnum.
[3]) Mat. 17, 19.

jako podstatnou její známku Tertullián, jenž současně žil se sv. Cypriánem († 240). Ve svém spise: De praescript. haeret. praví: „Pakli Pán Ježíš poslal apoštoly hlásat slovo Boží, pak nelze připustiti jiných hlasatelů, než ty, které Kristus ustanovil. Co hlásali ..., nelze jinak dokázati, leč skrze církev, skrze apoštoly založené, jimž učení Kristovo buď živým slovem anebo později také skrze listy hlásali. Z toho jasně plyne, že veškera nauka, která souhlasí s vírou matičných a původních církví, musí býti pravá. Každou však nauku, která se protiví víře oněch církví, jest pokládati za bludnou a lživou.“[1]) Také sv. Augustin učí, že kacíři a rozkolníci nenáležejí k Církvi. Píše: „Kristus celý jest hlavou a tělem; hlavou jest jednorozený Syn Boží a tělem jeho jest Církev, ženich a nevěsta, dva v jednom těle. Kdokoli strany Krista nesouhlasí s Písmem sv., i kdyby byli na všech místech, kde jest Církev, nejsou v Církvi. A i naopak, kdekoli strany hlavy souhlasí s Písmem sv., ale s jednotou Církví není spojen, rovněž k Církvi nenáleží.“[2]) Také sv. Jeroným výslovně učí, že jednotná nauka Církve a její autorita stačí k vyvrácení všech kacířství. „Mínění své,“ tak píše, „projevím zcela otevřeně, že jest setrvati v té Církvi, která byla od apoštolů založena a která až do dneška trvá. Jakmile uslyšíš, že ti, kdož slují křesťany, se nejmenují tak od Pána Ježíše Krista, nýbrž od kohokoli jiného, jako Marcionité, Valentiniáni, Montanští čili Kampitští, pak věz, že nejsou Církví Kristovou, nýbrž synagogou antikristovou.“[3])

15. Svou jednotu Církev dokazuje jednak a) negativně svým chováním k různým heresím, jakož i veškerým vnějším životem svým. Jakmile se biskupové, jmenovitě římští papežové, dozvěděli, že v té neb oné částečné církvi hlásá někdo učení,

[1]) cap. 21.
[2]) De unit. Eccl. cap. 4.
[3]) Tak byli zváni Donatisté Dialog. adv. Lucif. v. finem.

které s jejich učením nesouhlasí, hned proti němu zakročili. A neuposlechl-li a neodvolal-li svého bludu, pak ho na výstrahu jiným veřejně z Církve vyloučili a věřícím zakázali dále veřejně i soukromě s ním obcovati.

Ale i b) positivně Církev tuto jednotu dávala při každé příležitosti na jevo, o čemž církevní dějiny uvádějí mnohé doklady. a) Tak zasílali noví biskupové při svém nastolení sousedním biskupům tak zvaná „γράμματα κοινωνικά" (listy přátelské) čili „ἐπιστολὰς ἐνθρονιστικάς" (listy intronisační) a tito zase je vítali listy pozdravnými a blahopřejnými. b) Každá církev zachovávala památku na své biskupy ve zvláštních záznamech, „diptichy" zvaných, z nichž se jména jejich při bohoslužbách veřejně věřícím předčítala. Když však některý biskup upadl buď do herese aneb se dopustil činu, jenž se s jeho biskupskou důstojností nesrovnává, pak bylo jeho jméno z diptichů vymazáno, což bylo vždy od věřících pokládáno za největší hanbu, která se mohla někomu státi. c) Na znamení společného obcování s Církví, zasílali biskupové sobě navzájem tak zvanou „eulogii" čili eucharistii (přičast čili Velebnou svátost) dávajíce tím na jevo, že společný svazek víry, naděje a lásky je jak mezi sebou, tak i s ostatním duchovním tělem Kristovým, s Církví svatou v jeden nerozlučný celek spojuje.

Že Církev musí býti opatřena známkou jednoty, jakož i ostatními známkami svatosti, katoličnosti a apoštoličnosti, plyne s naprostou nutností již z její vnitřní povahy a podstaty jako náboženské společnosti Kristem k naší spáse založené. Církev jako dílo Kristovo musí býti svého Božského zakladatele důstojna a hodna. A proto musí býti uvnitř a zevnitř tak zřízena, aby byla schopna, až do skonání světa hlásati nauku Kristovu beze všeho bludu, přivlastňovati věřícím obětí mše a ss. svátostmi všechny potřebné milosti a vésti je jistou cestou přiměřenými zákony k poslednímu cíli, k věčné spáse. A k tomu účelu musí býti nejen jedna, jako její Božský zakladatel jest jen jeden a jen jednu Církev mohl založiti, nýbrž musí býti též jednotna jednotou symbolickou, liturgickou a hierarchickou. Každá odchylka od této trojí jednoty zmařila by účel, který jí Kristus vytkl, a nedá se srovnati s jeho moudrostí a všemohoucností. Církev, která není ve své podstatě opatřena touto trojí jednotou, buď není dílem Kristovým, aneb je-li jím, pak není Kristus Synem Božím, pravým Bohem, ale zároveň také pravým člověkem. Že

však Církev jest dílem Kristovým, jest nejen pravda zjevená, nýbrž také pravda historická, nade vši pochybnost postavená. Je-li však dílem Kristovým, pak musí jak ve své vnitřní podstatě, tak i ve své vnější činnosti býti jednotna. Této jednotě však nejsou na ujmu různé nauky, ve kterých se bohoslovci rozcházejí. Připomínáme na př. jejich sporů strany „praemotionis physicae", které dosud nejsou definitivně nejvyšší církevní autoritou rozřešeny. Než tu jest míti na zřeteli, že tyto spory o naukách Církví dosud nerozřešených jsou jistou měrou nutny. Jak již svrchu řečeno, nejsou všecky pravdy Bohem zjevené v Písmě sv. a nejstarší Tradici „explicite", tedy zcela jasně a určitě vysloveny, nýbrž jsou v pravdách „explicite" zjevených jako ve svém jádru a zárodku toliko „implicite" obsaženy. A tu má theologická věda povinnost, pravdy „implicite" zjevené z jejich jáder a zárodků vyvinouti a tento vývoj z pramenů Zjevení Božího, po případě také z principů rozumových náležitě vysvětliti a odůvodniti. I může se státi a také se stává, že různí bohoslovci uvádějí pro nauku, kterou jakožto zjevenou se snaží dokázati, různé důvody, a tak mezi sebou přicházejí do sporů, které však mají pro Církev tu výhodu, že pravdu spornou se všech možných stran vysvětlují a odůvodňují a tak konečně jejímu všeobecnému uznání v Církvi cestu klestí. Církev proto do těchto sporů theologických, dokud se pohybují v příslušných mezích, svou autoritou zpravidla nezasahuje, čímž chrání jednak svobody theologické vědy, jednak také nabývá sama proti odpůrcům pravd theologických dostatečně odůvodněných vědecké zbraně, kterou jejich námitky snadno vyvrací.

16. Co se týká sporů o pravdách zjevených, řídí se Církev výrokem sv. Augustina, jenž pravil: „In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas."

a) „In necessariis unitas". Jen v pravdách prohlášených za pravdy zjevené a o závěrech theologických všeobecně od theologů uznaných a hájených nepřipouští Církev žádné opačné nauky, což se ostatně rozumí samo sebou. Neboť prohlásí-li jednou svým neomylným učitelským úřadem něco za pravdu, pak musí každý opak její jako blud odsuzovati. A proto o pravdách definitivně neomylnou církevní autoritou prohlášených nemají katoličtí křesťané, jako vůbec nikdo, svobody hájiti nauk opačných, jak připomíná sv. Otec Lev XIII. ve svém listu daném biskupům

belgickým (3. srpna 1881), v němž praví: „Jedna budiž mysl a jedna nauka ve všem tom, v čem autorita Apoštolské Stolice nedovoluje býti jiného smýšlení."

b) „In dubiis libertas". V naukách, které nejsou Církví autoritativně definovány anebo ve kterých bohoslovci úplně nesouhlasí, v těch má každý věřící volnost myšlení podle slov apoštolových: „Unusquisque in suo sensu abundet."[1])

c) „In omnibus charitas". Církev sv. nedovoluje viniti někoho z kacířství neb bludu, když otázka, o kterou běží, jest nějakým způsobem nejista a pochybna. Tím méně jest nám dovoleno odpůrce nenáviděti a tupiti. Ano i když není nejmenší pochybnosti, že někdo skutečně upadl v kacířství neb blud, nesmíme nikdy proti lásce k němu hřešiti, jak již sv. Augustin nás napomíná: „Kacířství zničte ... ale kacíře milujte."[2])

§ 4. O svatosti Církve.

1. Druhá známka Církve jest svatost. Tato známka plyne s naprostou nutností z jejího poměru ke Kristu. Je-li Církev chrámem Božím, nevěstou Kristovou, je-li jeho mystickým tělem, které Kristus sám svým boholidským životem, milostí posvěcující, oživuje, je-li Církev „alter Christus", „Christus continuatus", který v ní a skrze ni pokračuje ve svém díle vykupitelském, pak jest s Kristem jednou mravní osobou a proto se musí stkvíti podobnou svatostí, jakou jest Kristus, svatost vtělená. Každý hřích a každá nepravost, které by se Církev jako Církev dopustila, spadala by na Krista samého, což jen pomysliti bylo by rouháním. A proto známka svatosti, kterou se Církev Kristova musí na venek jeviti, jest obsažena v samé bytnosti a podstatě Církve. Kdo má tedy pravý pojem o Církvi, musí ji jako svatou mysliti. Ale poněvadž život mnohých a mnohých křesťanů jest dalek této svatosti, ano svou zvrhlostí působí veřejné pohoršení, které poskytuje nepřátelům Církve příčinu, její Božský původ popírati, proto jest nám o této známce zvlášť pojednati a dokázati, že hříšný a neřestný život mnohých katolických křesťanů, i kdyby mezi nimi byli i papežové, biskupové a kněží, svatosti její není na ujmu.

[1]) Řím. 14, 5.
[2]) Cf. A. Bonal, Instit. theol. tom. I. p. 408. Tobiae 1887.

2. Církev Kristova může z různých důvodů slouti svatou: a) vzhledem na svého zakladatele, jenž jest stále její neviditelnou hlavou. Jest princip metafysický, jenž žádá, že mezi účinkující příčinou a jejím účinem musí býti jistá úměrnost (proporce). Proto jest vždy z příčiny a její povahy souditi na povahu jejího účinu. Jak jsme svrchu dokázali, nemá Církev jiného zakladatele, než Ježíše Krista, pravého Boha a pravého člověka v jedné Božské osobě. A poněvadž i lidské skutky Kristovy působí Božská osoba (actiones sunt suppositorum), proto nemůže v nich býti nic obsaženo, co by se dokonalostem Božské osoby Kristovy a mezi těmi také jeho svatosti příčilo. Každé dílo Kristovo a proto také Církev jeho musí býti svatá.

b) Z této abychom tak řekli ontologické svatosti Církve plyne nutně již také její finální svatost. Vždyť Kristus jen za tím účelem Církev založil, aby jeho jménem a jeho působností své členy ospravedlňovala, posvěcovala a tak je uschopňovala se spojiti jednou ve věčné blaženosti se samým Kristem, původcem a zdrojem vší svatosti.

c) Je-li k dosažení cíle jistých prostředků potřebí, pak prostředky tyto musí býti cíli přiměřeny. Kristus mohl k dosažení svatosti údů Církve své ustanoviti jen svaté prostředky. A těmito prostředky jsou: α) učení Kristovo, které jest svaté, nejen že od Krista pochází, nýbrž že k svatosti vede, β) jest nekrvavá oběť novozákonná, kterou Kristus sám svou krvavou oběť na kříži pod způsobami chleba a vína stále opakuje a touto obětí všechny milosti, kterých nám svou smrtí na kříži zasloužil, do jednotlivých svátostí k našemu posvěcení vlévá, a γ) jest zákonodárství, kterým Kristus skrze Církev údy její objektivně pravou a správnou cestou k jejich věčné spáse vede.

d) Konečně sluje Církev svatou také z toho důvodu, že ji Kristus k službě a úctě Boží zvlášť určil. Od této ontologické svatosti, kterou lze nazývati také svatostí objektivní, jest lišiti svatost subjektivní, která jest zase dvojí: aktivní (činná) a passivní (trpná).

e) Svatost Církve aktivní (činná), není než vnitřní a zevnitřní působnost Církve samé, která naukou Kristovou, bohoslužbou, ss. svátostmi a pastýřským svým úřadem své členy k sva-

tosti vede. A účinem této aktivní svatosti Církve jest její svatost passivní (trpná), která záleží v subjektivní svatosti jednotlivých členů Církve. Aktivní svatostí jeví Církev nekonečnou plodnost, kterou stále rodí nové syny, z nichž mnohé povznáší na tak vysoký stupeň mravní dokonalosti a svatosti, že ji Bůh sám zázraky potvrzuje.

f) Aktivní svatost Církve jest správněji nazývati posvěcováním (sanctificatio), kterou Kristus jako neviditelná hlava Církve vlévá jednotlivým údům jejím milost posvěcující. Toto posvěcování vykonává však Kristus aspoň pravidelně skrze představené Církve jako skrze své náměstky. A poněvadž tito představení jsou lidé, kteří svou povinnost různým způsobem mohou plniti, buď horlivěji nebo méně horlivě, proto také aktivní svatost v různých dobách Církve může se různě jeviti, buď intensivněji (úsilovněji) nebo méně intensivně, jak o tom církevní dějiny podávají nezvratné doklady.

g) Od aktivní svatosti (od posvěcování, a sanctificatione) jest lišiti svatost passivní (trpnou), která, jak jsme již podotkli, jest účinem svatosti aktivní. Ačkoliv není možno mysliti, že by se Církev, skrze kterou sám Kristus působí, při své činnosti směřující k našemu posvěcení, v některé době úplně se svým cílem minula a žádného člena svého milostí posvěcující neposvětila a touto milostí s Kristem nespojila, musí býti Církev jako živé duchovní tělo Kristovo podle své duše vždy svatá. Ale poněvadž tato svatost závisí jednak na různé míře milostí, kterých Bůh pro zásluhy Kristovy jednotlivým údům Církve uděluje, jednak také na jejich součinnosti, proto také v různých dobách Církve má také různé stupně. A jelikož jednotliví lidé zůstávají i pod vlivem milosti Boží svobodni a mohou také milosti odpor klásti, proto podmětem trpné svatosti nejsou jednotliví údové Církve, nýbrž jen Církev ve své obecnosti jako živé tělo Kristovo. Tím také se vysvětluje různé pohoršení, která mnozí věřící ve všech dobách dávali, dávají a budou dávati, což již Kristus Pán předpověděl slovy: „Nutno zajisté jest, aby přicházelo pohoršení, ale běda člověku tomu, skrze něhož pohoršení přichází.“[1]) Božský Spasitel neníní tu ovšem nutnosti fysické, která by člověka pudila, by dával pohoršení, nýbrž přihlíží k přirozenosti lidské nezřízenou

[1]) Mat. 18, 7.

smyslností pokažené a k svobodě lidské, které člověk jsa touto nezřízenou smyslností k zlému vždy více nakloněn, než k dobrému, tak snadno zneužívá. A proto nesmíme nikdy při vznešenosti a velebnosti Církve jako mystického těla Kristova zapomínati, že sama v sobě mimo Božský život obsahuje také živel lidský, kterým jsou slabí a křehcí lidé. A poněvadž posvěcující milost člověka nezbavuje smyslné žádostivosti, nýbrž ho toliko vyzbrojuje a uschopňuje, aby přese všechen svůj sklon k hříchu plnil zákon Boží, proto nezahrnuje Církev ve svém lůně toliko členy spravedlivé a svaté, nýbrž také hříšníky. Než tato okolnost není na ujmu svatosti Církve. Neboť hříšníci, kteří žijí ve stavu těžkého hříchu a s Církví jsou jen jako její mrtví údové spojeni, nemají hříchu svého od Církve, nýbrž sami od sebe, jelikož sami svou vinou znemožňují Církvi, aby milostí posvěcující život jejich boholidskému životu Kristovu stále připodobňovala.[1])

3. Mravní život milosti posvěcující závisí na dvou příčinách: a) na Bohu a b) na člověku. ad a) Bůh in hypothesi, že určil člověka k cíli nadpřirozenému, „ad visionem beatificam“, musí ho opatřiti dostatečnými milostmi, aby tohoto cíle mohl dojíti. Ale Bůh není ve své nekonečné dobrotě a štědrosti vázán, aby všem lidem bez rozdílu udílel jen dostatečnou míru milosti, nýbrž může podle své svaté vůle lidem, kterým chce, nad tuto míru udíleti hojnějších milostí a tak je uschopniti k dosažení vyššího stupně mravní dokonalosti a svatosti, než kterého obecně věřící dosahují. ad b) Druhá příčina vyššího stupně mravní dokonalosti jest součinnost člověka samého s milostí Boží. A tak jest ve svatosti členů Církve rozeznávati tři stupně. Na prvním stojí, kdož se vystříhají hříchů těžkých. Na tomto stupni stojí asi většina obecného věřícího lidu. Na stupeň druhý se povznášejí věřící, kteří nejen těžkých, nýbrž i všedních hříchů se snaží vším úsilím varovati. A konečně věřícím třetího stupně nestačí plniti závazné předpisy mravního života, nýbrž kteří zvláštním slibem pro celý život Bohu se zavazují zachovávati tak zvané rady evangelické. Ale tohoto stupně dosahují jen ti, kteří se nejen k nim zavazují, nýbrž je také heroickým způsobem skutečně plní. Ostatně tohoto třetího stupně svatosti mohou dosíci také obyčejní věřící bez slibu evangelických

[1]) Cf. E. Commer, l. c. 197 ff.

rad, když povinnosti stavu svého plní způsobem nad obyčejnou míru ostatních věřících povzneseným, tedy způsobem heroickým.

4. Církev katolická jest táž Církev, kterou Kristus založil a kterou ss. apoštolům přikázal šířiti po veškerém světě. Za tím účelem jim nejen udělil dar inspirace a dar neomylnosti, nýbrž opatřil je mnohými milodary (charismaty) a mezi nimi hlavně darem zázraků, který jest takořka pečetí Bohem samým vtisknutou životu některých křesťanů na důkaz jejich neobyčejné svatosti. A poněvadž věřící této svatosti docházejí pravidelně jen skrze Církev, proto jsou zázraky také Božskou pečetí pravdy a svatosti Církve svaté. Ačkoliv Církev sv. nepotřebovala v pozdějších věcích zázraků tou měrou, jako na počátku svého trvání, přece Bůh vždy zázraky v Církvi katolické působil a tím vydával jí nadpřirozené svědectví, že jediné ona jest Církví Kristem pro spásu veškerého člověčenstva založenou. Kristus pravil k svatým apoštolům: „Jdouce do veškerého světa, kažte evangelium všemu stvoření, kdo uvěří a bude pokřtěn, bude spasen... Těch pak, kteří uvěří, budou následovati tato znamení: Ve jménu mém budou zlé duchy vymítati, novými jazyky mluviti, hady bráti a jestliže by co jedovatého pili, neuškodí jim; na nemocné budou ruce vzkládati a ti se uzdraví.“[1]) A na jiném místě: „Kdo věří ve mne, bude i on činiti skutky, které já činím, ano větší nad ty bude činiti, neb já jdu k Otci.“[2]) Tyto výroky Kristovy znějí všeobecně a proto jich nelze vysvětlovati jen o době apoštolské, nýbrž jejich platnost jest vztahovati k trvání Církve až do skonání světa, což také dokazují dějiny Církve. Neboť až dosud nebylo století, v němž by Bůh nepůsobil zázraků na důkaz neobyčejné svatosti některých věřících, jak o tom svatořečení svatých vydává neklamné svědectví.[3])

5. Že Bůh mimořádnými milodary, především zázraky bez přetržení doprovází Církev Kristovu po všecka století jejího

[1]) Mar. 16, 15 sld.
[2]) Jan 14, 12.
[3]) Cf. Jos. Brüll l. c. S. 15 ff.

trvání na důkaz jejího Božského původu a její boholidské působnosti, žádá nutně již poměr její ke Kristu. Je-li Kristus její hlavou a ona jeho tělem, pak jest Kristus a Církev jednou duchovní či mystickou osobou. Tímto svým spojením s Kristem jest povýšena k jeho vlastní boholidské důstojnosti a to nejen svou bytností, nýbrž také svou působností. Život Církve není čiře lidský, nýbrž jest boholidský, a protože jest boholidský, jest také svatý, jak Kristus sám nám tuto vznešenou pravdu vysvětluje podobenstvím o vinné révě a ratolestech, které s révou spojuje společná míza z kořene révy se proudící a v ratolesti se vlévající. Jako réva s ratolestmi má jen jeden život, tak Kristus se sdílí o svůj život s Církví, takže Kristus, hlava Církve a jeho tělo, Církev, žijí jen jeden život, boholidský život Kristův. Církev přisvojuje podle nauky zjevené všecky milosti, které Kristus svou smrtí Církví zasloužil, Duchu sv. a nazývá proto Ducha sv. Srdcem svým, které tyto milosti tajůplně v jednotlivé údy mystického těla Kristova rozvádí. A poněvadž Duch sv. jako centrální orgán Církve stále udržuje vnitřní tepnu jejího nadpřirozeného života v činnosti, proto také z tohoto důvodu nemůže býti Církev v žádné době bez členů skutečně svatých.[1])

Že Církev jest opatřena známkou svatosti, jest článek víry, který ačkoliv s naprostou nutností plyne již z vnitřní bytnosti Církve, přece ještě byl formálně prohlášen na sněmu cařihradském I. (r. 381.) a pojat do symbolu nicejsko-cařihradského slovy: „Věřím... také v jednu, svatou, obecnou a apoštolskou Církev.“[2]) Albert Veliký upozorňuje na to, že symbolem neprostředně před tímto věročlánkem jedná o Duchu sv. a nám poroučí v něho věřiti nejen jak sám v sobě jest svatý, nýbrž také vzhledem k dílu, které svou svatostí působí, a to jest Církev, na kterou svátostmi, ctnostmi a dary svými svou svatost vylévá a kterou mimořádnými milodary jako zázraky, darem moudrosti, vědy, víry, rozeznávání duchů, uzdravování, proroctví atd. zevně dokazuje.[3])

6. Důkaz z Písma sv.

Účel, k němuž Kristus Církev založil, jest ospravedlnění a posvěcení člověčenstva. Církev jest tedy svatá

[1]) Cf. Camillum Mazzella S. J. l. c. p. 526 sqq.
[2]) Denzinger 86.
[3]) De Sacrif. Missae, tract. 2. c. 9.

vzhledem k svému původu a k svému cíli. Svatost jejího původu plyne, jak jsme již pravili, z Božského děje, kterým Kristus Církev založil. Jest tedy obsažena již v jejím Božském založení. O svatosti jejího cíle praví sv. apoštol Pavel: „Kristus miloval Církev a vydal sebe sama za ni, aby ji posvětil... aby sám sobě představil Církev jako slavnou, jako takovou, která by neměla poskvrny ani vrásky ani něco podobného, nýbrž aby byla svatá a bezúhonná.“[1]) Kristus jako Bohočlověk nemůže milovati nic nečistého. A poněvadž Církev miloval, proto se za ni vydal a svou krví ji posvětil, takže nemá poskvrny ani vrásky, nýbrž že jest svatá a bezúhonná. Aby mohla Církev býti předmětem lásky Kristovy, musí býti objektivně veskrz svatá. Svatou musí býti svou podstatnou konstitucí čili ústavou, svou naukou, svou bohoslužbou a zevnitřní správou. Ale touto objektivní svatostí opatřil Kristus Církev za tím účelem, aby skrze ni subjektivně posvěcovala své členy. Úmysl Kristův nemůže zůstati bez účinu. Neboť jako každý strom dobrý podle slov Spasitelových nese ovoce dobré, tak i Církev Kristova musí své členy posvěcovati. Kdyby tak nečinila, pak by byla vůbec zbytečna, a Kristus by byl nadarmo se za ni vydal a nadarmo Otce nebeského prosil, aby všechny ty, kteří ve slovo jeho uvěřili neb uvěří, posvětil v pravdě.[2]) Musí tedy míti členy svaté a to nejen svaté v nejširším slova smyslu, t. j. členy ve stavu milosti posvěcující postavené, nýbrž i členy neobyčejnou svatostí vynikající, jejichž svatost Bůh sám zázraky potvrzuje.

7. b) Důkaz z Tradice.

Dokladů ze spisů ss. Otců nebudeme příliš hromaditi, poněvadž ve staré Církvi byla víra ve svatost Církve tak obecna, jak byla obecna víra v její Božský původ a Božský cíl. Proto uvedeme jen některé výroky ss. Otců. Tak praví sv. Irenej v závěru ke III. knize „Contra haereses“: „Působnosti Ducha sv. nejsou účastni všichni ti, kdož nejsou spojeni s Církví. Ti se sami zbavují života špatným učením a ještě horším životem. Kde jest Církev, tam jest Duch Boží a kde jest Duch Boží, tam jest Církev a veškerá milost. Duch Boží jest však pravda. Kdo nejsou jeho účastni, těch neživí k životu matka prsy svými, aniž pijí z přečistého pramene vytryskujícího z těla Kristova. Ti kopou sobě cisterny rozpukané, které nemohou držeti vody a pijí z jejich spodiny vodu kalnou, odvracejíce se oduření Církve, aby nemohli býti usvědčeni ze svého bludu, a zamítajíce Ducha sv., aby nemohli býti poučeni.“[1]) A sv. Cyrill jerusalemský píše: „Církev se nazývá katolickou čili obecnou..., poněvadž všechny lidi přidržuje k jedné pravé bohoslužbě, knížata i poddané, učené i neučené, a pak že všechny druhy hříchů, kterých se věřící buď duší neb tělem dopouštějí, léčí a hojí. Církev se stkví všemi ctnostmi, jakkoliv se jmenují, jak ve svých skutcích, tak i ve svých slovech a ve všech duchovních darech.“[2]) A sv. Augustin jak nadšeně, tak vroucně o Církvi praví: „Čtěte, milujte, velebte Církev sv., svou matku jako svrchovaný Jerusalem a svaté město Boží. Onať učením, které jste slyšeli, se rozplozuje a se šíří po veškerém světě. Onať jest Církev Boha živého, sloup a utvrzení pravdy, i když ve svém lůně chová a svátostmi přisluhuje také údům špatným, od nichž se však mravním životem liší.“[3])

K uvedeným dokladům ještě připojíme výrok sv. Prospera a sv. Cyrilla Alex. Onen uvažuje o slovech žalmu 131, v. 13.: „Jelikož Hospodin vyvolil Sion, vyvolil jej sobě za příbytek svůj pravě: Církev sama jest Sion, onať jest také nebeský Jerusalem, jehož se snaží dosíci všichni, kdož pozemskou pout nyní ještě konají. Onať jest městem Božím, které podle své lepší stránky zůstává vždy se svým zakladatelem spojeno

[1]) Efes. 5, 25 sld.
[2]) Jan 17, 17. 19.

[1]) Collect. ss. Eccl. Petrum edit. cit. tom. II. § 5. p. 323.
[2]) Catech. 18. n. 23. (M. 33, 1643.)
[3]) Sermo 214. n. 11. (M. 38, 1071.)

a návrat části druhé, kterou milostí Boží z vyhnanství zpět volá, stále očekává, aby byla celá příbytkem svého obyvatele."[1]) A sv. Cyrill Alex. praví ke slovům žalmu 86. v. 3: „Slavné věci se vypravují o tobě, město Boží! Kristus bydlí v Církvi, kterou si pro sebe jako svůj příbytek vzdělal, ačkoliv přirozeností svého Božství celý svět naplňuje. Toto město Boží jest jako nějaká zeměkoule a oblast duší posvěcených a duševní jednotou s Bohem spojených."[2])

§ 5. Pravá Církev Kristova musí býti katolická čili obecná. Třetí známka Církve.

1. Že Církev Kristova musí býti katolická či obecná, jest článek víry, pojatý již sněmem cařihradským I. (381.) do symbolu slovy: „Věřím ... v jednu, svatou, obecnou a apoštolskou Církev". Název: „Katolická" (obecná) jest vlastní jméno Církve Kristovy, kterým od nejstarších dob byla nazývána a kterým i později ode všech ostatních církví, které proti ní vznikly, se vždy lišila. Katolickou sluje až do dnešních dob proti Církvi pravoslavné, anglikánské, lutheránské, kalvinské, swedenborgiánské atd. A když někdo učiní zmínku o Církvi katolické, nikdo na světě na jinou církev nemyslí, než na Církev římsko-katolickou. Tak ji nazývá již sv. Ignác (zemř. 107 neb 114), jenž ve svém listu k Smyrnejským píše: „Kde jest biskup, tam budiž s ním i křesťanská obec, podobně, jako kde jest Kristus, tam jest také katolická Církev."[3]) A podobně ji nazývá církev tato ve svém okružním listu o mučednictví sv. Polykarpa, zaslaném na církev filadelfickou a všechny ostatní obce (paroecie) svaté a katolické Církve.[4]) A katolickou či obecnou nazývána Církev Kristova hlavně proto, že podle této známky, kterou září po celém světě, každý člověk ji snadno jako Církev Kristovu může poznati a ode všech lidských církví, které si rovněž původ božský připisují, rozeznati.[5])

[1]) In ps. 131.
[2]) Cf. Mazella, l. c. p. 536.
[3]) Collect. Ss. Eccl. Patrum. edit. cit. tom. I. p. 84.
[4]) ibid. p. 113. (hned v nápisu).
[5]) E. Commer, l. c. S. 206. ff.

2. Katolickou či obecnou sluje Církev z mnohých důvodů: což vysvítá ze slov samého Krista Pána k apoštolům: Slovy: „Jdouce do celého světa" vyjadřuje katoličnost míst, na kterých se má šířiti; slovy: „učte všecky národy" má na zřeteli katoličnost osob, které má do svého lůna přijati; „učíce je zachovávati všecko, co jsem přikázal vám," naznačuje katoličnost učení, určeného pro všecky národy, a slovy: „a aj, já jsem s vámi až do skonání světa," vytýká katoličnost času. Tedy Církev jest katolická co do místa, osob, učení a času.

3. O katoličnosti učení jednali jsme již v traktátu o neomylnosti učitelského úřadu Církve. Neboť Církev jsouc Kristem pověřena autoritativní mocí hlásati pravdu jeho všemu stvoření, neponechává a nemůže ponechávati jednotlivým věřícím na vůli, co z nauky Kristem zjevené a jí hlásané chtějí věřiti a co zamítnouti, nýbrž zavazuje pod trestem ztráty věčné spásy všecko člověčenstvo k Božské víře ve všecky pravdy jí formálně k věření prohlášené. Co do nauky jest Církev obecná čili katolická, poněvadž po všecky věky na všech místech věřícím touž nauku jako Bohem zjevenou hlásá, a poněvadž také věřící všech věků a všech míst v ni Božskou vírou věří. Ačkoliv v pravdách samých a ve smyslu, ve kterém Církev je hlásá, a ve kterém věřící v ni věří, není vývoje a pokroku, přece mnohé pravdy, které Církev s počátku jen materiálně, t. j. pokud byly v pravdách jiných zavinutě obsaženy, hlásala, a které také věřící „fide implicite" věřili, později formálně za pravdy zjevené prohlašuje a věřící k víře Božské v tyto pravdy „in sensu explicito" zavazuje. A v tomto smyslu jest v Církvi stálý vývoj a pokrok. Tím však Církev nauky zjevené nikterak věcně nemění, nýbrž toliko logicky rozvíjí. A rozvojem tímto nikterak všeobecnost učení netrpí, jako by Církev k nauce Kristově v pozdější době něco přidávala, co v ní původně nebylo obsaženo. Na př. uvedeme „filioque", které původně v symbolu niceno-cařihradském nebylo a které teprv za papeže Mikuláše I. (858.—857.) do něho bylo přijato a obecné Církvi předepsáno. Neboť vychází-li Duch sv. z Otce a uvádí-li Písmo sv. a Božská Tradice tytéž důvody také pro jeho východ ze Syna, pak nemůže býti nejmenší pochybnosti, že jako Syn vychází z Otce, musí také Duch Sv. vycházeti z Otce a Syna (filioque) jako z jednoho společného principu. Co tedy dříve Církev vždy

implicite hlásala a věřila, to se stalo pak přijetím do symbolu niceno-cařihradského formálním článkem víry.

4. Všeobecnost či katoličnost času jest již obsažena v indefektibilitě (v nepomíjejícnosti) Církve. Nemůže-li Církev pominouti, pak musí trvati až do skonání světa beze změny svého Božského učení, své Kristem ustanovené bohoslužby a svých Kristem sobě daných zákonů.

A proto známka katoličnosti Církve obsahuje v sobě vlastně jen všeobecnost osoba místa, čili jinými slovy: Církev byla Kristem založena pro všecky lidi na všech místech světa a proto musí také všem oprávněným náboženským, mravním a kulturním potřebám všech lidí vyhovovati a býti proto také nejen schopna po veškerém světě se rozšířiti, nýbrž svým skutečným rozšířením a počtem svých vyznavačů zraky celého člověčenstva přede všemi ostatními náboženskými společnostmi na sebe obraceti. Tedy známka katoličnosti obsahuje v sobě a) veliký, řekněme imponující počet věřících a b) skutečné rozšíření po celém světě, větší a rozsáhlejší než jest rozšíření každé jiné křesťanské náboženské společnosti. Abychom nabyli plnějšího pojmu této známky Církve, jest nám rozlišovati mezi katoličností materiální a formální.

5. Materiální katoličnost není než skutečným rozšířením věřících na všech místech a mezi všemi národy bez ohledu na to, zdali náleží k jedné jednotné Církvi, nebo k několika církvím, které se sice v podstatných věcech od sebe liší a jen jaksi ve všeobecném pojmu církve křesťanské se spojují. V tomto smyslu pojímají katoličnost Církve mnozí anglikáni, kteří tři různé církve: římsko-katolickou, anglikánskou a církve schismatické v jednotném abstraktním pojmu církve katolické spojují.

6. Od materiální katoličnosti podstatně se liší katoličnost formální, která ve svém pojmu zahrnuje nejen skutečné rozšíření členů Církve u všech národů po celém světě, nýbrž zároveň také jednotu ve víře, v bohoslužbě a ve správě. A jen tato formální katoličnost jest pravou známkou Církve Kristovy.

Než i tato formální katoličnost může býti katoličností buď „juris“ nebo „facti“ neb „juris et facti“. Že formální katoličnost musí býti vždy katoličností „juris“, plyne již z účelu Církve, kterou Kristus založil, aby jeho zásluhy

člověčenstvu přivlastňovala všech míst a všech věků až do skonání světa a tyto zásluhy jim přivlastňujíc vedla je k spáse věčné.

V tomto Božském určení jest již nutně obsažena vnitřní a zevnitřní schopnost Církve se rozšířiti po veškerém světě a do lůna svého přijati všechny národy přese všecky jejich národní a kulturní protivy. Církev Kristova musí býti Církví všelidskou, Církví světovou. Každá jiná církev jest zpravidla církví jen národní, církev protestantská jest hlavně jen církví německou, anglikánská jen anglikánskou, schismatická jest církví řeckou, ruskou, bulharskou, srbskou. A každá z těchto církví má na zřeteli jen zájem národa, jemuž náleží, a žádná z nich ani na to nepomyslí, aby ve své lůno pojala všecky národy. Všem těmto církvím a každé jednotlivé z nich chybí katoličnost „juris“, tento nejhlavnější a nejpodstatnější předpoklad známky katoličnosti. Ačkoliv katoličnost „juris“ jest naprosto nutnou podmínkou katoličnosti „facti“, přece podstata této známky nezáleží tak v této všeobecnosti „juris“, jako záleží v katoličnosti či všeobecnosti „facti“, která záleží ve větším rozšíření a větším počtu věřících proti všem ostatním církvím křesťanským, proti církvi lutheránské, kalvinské, anglikánské proti církvím rozkolným. A katoličnost tato může býti buď fysická nebo mravní.

Katoličnost „facti“ ve smyslu fysickém měla by Církev, kdyby celý svět tak zaujala, že by na něm nebylo ani jediného národa, ba ani jedné osoby, která by k Církvi nenáležela. Tato katoličnost fysická jest sice ideálem, k němuž se Církev víc a více přibližuje, jehož však úplně nedosáhne ani tenkrát, až podle přislíbení Kristova bude jeden ovčinec a jeden pastýř.

7. Katoličnost v mravním smyslu měla by Církev, kdyby byla po světě tak rozšířena, že by její důstojnost, jak praví Suarez,[1]) zářila takovým leskem, z něhož by každý člověk dobré vůle mohl pravou Církev Kristovu poznati a ode všech kacířských sekt rozlišiti.

8. Katoličnost jak fysická tak i mravní může býti zase buď současná (simultanea) nebo postupná (successiva). Katoličnost současná (fysická i mravní) vyjadřuje rozšíření Církve po celém světě v jednom a témž čase, kdežto katoličnost (fysická i mravní) postupná by Církvi přináležela,

[1]) Defens. Fidei. lib. I. c. 16. n. 10.

kdyby se z jednoho dílu světa do druhého a v každém dílu světa z jedné jeho části do druhé šířila, a to tak, že by napřed, než by nový díl světa zaujala, dřívější opustila.[1])

9. Po tomto rozboru různých významů katoličnosti přistupme již k místnějšímu určení, v jakém smyslu jest katoličnost známkou Církve Kristovy. Že známkou katoličnosti nemůže býti katoličnost fysická, dokazuje Písmo sv. Sám Kristus praví u sv. Matouše: „I bude hlásáno toto evangelium o království po celém okrsku zemském na svědectví všem národům; a tehda přijde konec.“[2]) Podle těchto slov Spasitelových bude evangelium hlásáno sice všem národům, ale teprv před koncem světa. A podobně píše sv. Pavel: „Nechci, bratří, abyste neznali toho tajemství..., že totiž slepota připadla na Israele z části, dokud by plnost pohanů nevešla.“[3]) Podle tohoto proroctví apoštolova vejdou v Církev napřed všichni národové pohanští a teprv po nich obrátí se na konec také národ židovský. A podobně píše k Timotheovi: „Neboť bude čas, kdy zdravého učení nesnesou, nýbrž nashromáždí si učitelů podle vlastních chtíčů, majíce šimrání v uších a (kdy) od pravdy sluch svůj odvrátí a obrátí se k bájím.“[4]) Budou-li však ve světě kacířství, jak sv. Pavel předpovídá, pak nemůže býti Církev všeobecnou ve fysickém smyslu.

10. A nemůže-li katoličnost Církve býti fysická, pak nezbývá, než že jí musíme rozuměti jen v mravním smyslu. Než tu nastává otázka, je-li tato mravní katoličnost současná (simultanea) aneb postupná (successive).

Nemůže býti nejmenší pochybnosti, že Církev ve svých počátcích nebyla a nemohla býti současně skutečně všeobecná. Nebo po svém založení na slavnost letnic mimo apoštoly a učedníky se skládala jen z malého hloučku věřících. Sám Božský Spasitel přirovnal ji k zrnu hořčičnému, které mělo teprv klíčiti a růsti a teprv potom vydati ze sebe zelinu největší

[1]) Cf. Fr. Hettinger l. c. S. 75 ff.
[2]) Mat. 24, 14.
[3]) Řím. 11, 25.
[4]) II. Tim. 4, 3.

mezi zelinami. Týž smysl má podobenství o kvasu a mouce, kterého Božský její zakladatel o ní užil. Proto také podle vůle Božského jejího zakladatele měli ss. apoštolové hlásati evangelium napřed Židům a teprv po jejich obrácení a přijetí do Církve svou apoštolskou činnost rozšířiti na národy pohanské. Ale poněvadž Židé evangelia nepřijali, obrátili se apoštolové k národům pohanským, jak výslovně sv. Pavel oznámil Židům v Antiochii pisidské řka: „Vám mělo se nejprv hlásati slovo Boží; poněvadž však je odmítáte a sebe za nehodny pokládáte života věčného, hle obracíme se k pohanům, neboť takto přikázal nám Pán.“[1]) Ačkoliv Církev již svým založením a svým povoláním byla „de jure“ všeobecná, přece „de facto“ se aspoň na počátku svého trvání nemůže se všeobecnou nazývati, jak sv. Augustin ve výkladu proroctví Danielova o Církvi praví: „Zavřenýma očima narážíte na horu, která z nepatrného kamene podle proroctví Danielova vyrůstla a naplnila veškerou zemi.“[2]) Ale již ke konci II. a ještě více ke konci IV. a na počátku V. století byla po tehdejším světě tak rozšířena, že jí vším právem jest přisuzovati skutečnou katoličnost ve smyslu mravním, jak praví Suarez: „Jest jisto, že Církev do času sv. Augustina a jiných Otců tak vzrůstla, že již byla po celém světě rozšířena, jak onino Otcové sami o ní praví.“[3]) Z toho patrno, že v této době jest jí již přičítati současnou a nikoli toliko postupnou katoličnost, jak zcela správně praví zase Suarez: „Podle obecné nauky všech ss. Otců jest jisto, že Církev nenabyla katoličnosti teprv za našich časů, nýbrž že ji měla mnohem dříve, aby se o ní mohlo říci, že jest po celém světě rozšířena. Neboť podle předpovědi proroků a slibu Kristova pravil již sv. Pavel o hlásání evangelia skrze apoštoly: Po veškeré zemi rozešel se hlas jejich a na konec země (zní) slova jejich.“[4])

[1]) Skut. 13, 46.
[2]) Contr. Petil. l. 2. cap. 38.
[3]) Defens. Fid. l. c. cap. 16. n. 9.
[4]) Řím. l. c. 10, 18.

Ačkoliv někteří bohoslovci (na př. bl. Bellarmin) mínili, že Církev může v některé době odpadem tolik členů ztratiti, že pozbude současné katoličnosti, při čemž prý však zachová vždy katoličnost „juris", přece většina tuto domněnku vším právem rozhodně odmítá, tvrdíc, že i v případě velkého odpadu, kterým Církev značný počet svých členů ztrácí, neztrácí nikdy katoličnosti současné, poněvadž prozřetelnost Božská její osudy tak řídí, že ztrátu v jednom dílu světa jí nahrazuje ještě větším ziskem v druhém dílu světa, jako nahradila odpad protestantů v Evropě pokřtěním ještě většího počtu pohanů v Indii.

II. Konečně jest skutečnou katoličnost mravní ještě líšiti na katoličnost naprostou a poměrnou.

Ona záleží ve skutečném rozšíření Církve po celém světě bez ohledu na rozšíření různých sekt, které sebe také za církve křesťanské pokládají, kdežto katoličnost relativní záleží ve větším rozšíření a větším počtu věřících Církve Kristovy naproti sektám a katolickým nejen jednotlivým, nýbrž i všem dohromady.

Že Církvi Kristově přísluší katoličnost naprostá, plyne již z její vnitřní povahy a z jejího určení. Touto katoličností září po celém světě a obrací na sebe zraky každého člověka, jenž o spásu duše své usiluje. Ale Církev Kristova jest také katolická relativně a to jak naproti jednotlivým sektám křesťanským zvlášť, tak i naproti všem dohromady. Kdežto každá kacířská společnost jest rozšířena namnoze jen v jedné říši aneb v jednom národě, má Církev Kristova své vyznavače po celém světě a počet jejich převyšoval vždy a převyšuje dosud počet příslušníků nejen jednotlivých křesťanských sekt, nýbrž i všech dohromady. Avšak katoličnost Církve Kristovy nežádá, aby převyšovala také počet všech pohanů. Tak bylo na počátku Církve, dokud byla v římském světě za pouhou sektu židovskou pokládána, tak jest až doposud. Církev jest sice, pakli na ni patříme jako na celek, na vítězném pochodu a postupu na celém světě, ale přece se počtem svým pohanstvu dosud nerovná."[1])

12. Důkaz z Písma sv.

Sv. Augustin ve sporu s donatisty dokazuje známku katoličnosti Církve, a) ze Starého zákona a to α) ze zákona Mojžíšova, β) z proroků, γ) ze žalmů, a b) z Nového zákona.

[1]) Cf. Jos. Brüll l. c. S. 29 ff.; Camill. Mazzella S. J. l. c. p. 556 sqq.

ad α) Bůh slíbil Abrahamovi, že v jeho semeni budou požehnáni všichni národové,[1]) a tento slib opakoval Isákovi[2]) a Jakubovi.[3]) Že semenem Abrahamovým jest rozuměti Krista a jeho duchovní potomstvo, učí sv. Pavel v listu ke Galatským.[4]) Všemi těmito proroctvími předpovídá Bůh rozšíření vyznavačů Kristových po celém světě. Z toho plyne, že známka katoličnosti nezáleží v pouhé schopnosti Církve se rozšířiti po celém světě (in catholicitate juris), nýbrž žádá zároveň jejího skutečného rozšíření po celém světě. Aby „catholicitas juris" mohla býti známkou Církve, musí se zevně jeviti, a toho může dosíci jen skutečným rozšířením po celém světě.

ad β) Katoličnost Církve nejen „juris", nýbrž i „facti" předpovídají také proroci. Překrásně líčí tuto katoličnost především prorok Isaiáš: „Pozdvihni vůkol očí svých a viz: všichni tito shromážděni jsou, přišli k tobě; synové tvoji z daleka přijdou a dcery tvé odevšad povstanou. Tehdáž uzříš a budeš oplývati..., když se obrátí k tobě množství moře a síla národů přijde k tobě. Množství velbloudů přikryje tě atd."[5]) Prorok stojí tu v duchu na cimbuří chrámu jerusalemského a koná přehlídku všech národů. Všichni národové do Církve Kristovy buď již vstoupili aneb v budoucnosti vstoupí. Přijdou se všech končin světa od východu a západu, od jihu a severu, aby se osvítili a ožili světlem, které bude jim vstříc zářiti z duchovního Jerusalema, z Církve Kristovy. A tito národové nepřijdou do Církve prázdni, nýbrž přinesou jí a ozdobí a okrášlí ji všemi svými přirozenými poklady a skvosty, které prorok naznačuje „množstvím moře" a „silou národů", a „množstvím velbloudů". A jako světlo zářící z Jerusalema bude vysílati paprsky své do veškerého světa, tak také pravda a milost Kristova vychází z jeho Církve a osvěcuje a zahřívá všecky národy, kteří dříve než do Církve byli zaštípeni jako údové jejího těla, seděli ve tmách bludů a zmírali smrtí duchovní i tělesnou.

[1]) Gen. 12, 18.
[2]) Gen. 26, 4.
[3]) Gen. 28, 14.
[4]) 3, 16.
[5]) Is. 60, 4 sld.

Tuto známku Církve líčí také prorok Daniel ve své předpovědi nového království, které Bůh po vyvrácení říše asyrsko-babylonské, medo-perské, macedonsko-řecké a římské založí a po celém světě rozšíří. A království toto potrvá na věky a nebude přecházeti od národa k národu, jako ony čtyry světové říše, nýbrž pod vládou Krista samého a jeho náměstka, římského papeže potrvá na věky, až všecká království a říše své vládě podrobí.[1])

Neméně jasné jest proroctví Malachiášovo o obecnosti říše, kterou Kristus založí na místě starozákonné synagogy jen pro Židy určené. Káraje kněžstvo starozákonné, že nechce zadarmo zapáliti ani obět oltářní, ba ani dveře chrámové zavříti, praví jménem Hospodinovým: „Od východu slunce až na západ veliké jest jméno mé mezi národy, a na každém místě se obětuje a přináší jménu mému obět čistou, neboť veliké jest jméno mé mezi národy, dí Hospodin zástupů.“[2]) Pakli v nové messiánské říši, která má nastoupiti na místo synagogy, bude se obět obětovati na každém místě, pak bude také tato říše rozšířena na každém místě, čili bude všeobecná. Jen tak bude jí možno, aby jméno Páně učinila mezi všemi národy od východu slunce až na západ velikým a slavným.

Ze všech těchto proroctví plyne, že Církvi Kristově, kterou proroci mají tu na zřeteli, přináleží nejen všeobecnost „juris“, nýbrž i všeobecnost „facti“, jinak by nemohli o ní předpovídati, že shromáždí v sobě všecky národy, že bude přinášeti obět na každém místě a nikoliv toliko v chrámě jerusalemském, jak lidu židovskému bylo ve Starém zákoně nařízeno.

ad γ) Také žalmista Páně předpovídá na mnohých místech založení missiánské světové říše, která ve své lůno pojme všecky národy země. To platí o všech tak zvaných žalmech messiánských. Tak praví Hospodin slovy žalmistovými k příštímu Messiáši: „Požádej ode mne a dám tobě národy v dědictví tvé a končiny země ve vladařství tvé.“[3]) A v žalmu 18. praví: „Po vší zemi rozchází se zvuk jejich a až do končin okrsku země slova jejich.“[4]) Žalmista Páně vyličuje slovy těmito chválu, kterou

[1]) Daniel 2, 27 sqq.
[2]) Mat. 1, 11.
[3]) 1. 8.
[4]) 18, 5.

Bohu vzdává hvězda na nebe. Sv. Pavel v listu k Římanům užívá jich však ve smyslu duchovním o kázání apoštolském. Jako každá hvězda na nebi vydává každému člověku na celém světě svědectví o slávě Boží, podobně každé slovo kázání apoštolů jest hlasatelem slávy této. A žalm 21., který jedná o utrpení budoucího Vykupitele, ke konci připomíná účiny jeho v životě národů, kteří uvažujíce o tomto utrpení „se rozpomenou a se obrátí k Hospodinu...“ Neboť Hospodinovo jest království a on bude panovati nad národy.“[1]) Tímto královstvím Hospodinovým možno rozuměti jen Církev Kristovu, ve které se budou Bohu klaněti národové všech končin země. A proto Církev Kristova musí býti skutečně všeobecná a to nejen svým povoláním a určením, nýbrž svým skutečným rozšířením po veškerém světě. A o Kristu a jeho Církvi praví žalm 71.: „A panovati bude od moře k moři a od řeky až do končin okršku země. Před ním klaněti se budou Mouřenínové a nepřátelé jeho prach lízati budou... A klaněti se mu budou všichni králové: a všichni národové jemu sloužiti budou.“[2]) Kristus bude panovati ve své říši od moře středozemního až k nejkrajnějšímu oceanu země a od řeky Eufratu neb Jordánu až k posledním končinám okršku země. Nová katolická říše bude v sobě obsahovati i nejvzdálenější a nejdivočejší národy a kmeny lidské a nebude v ní rozdílu mezi zemí a zemí mezi národem a národem. Všichni národové se stanou lidem Božím, který bude tvořiti jedinou svatou obec. Všichni budou se v ní Kristu klaněti, nejen obecný lid, nýbrž i jeho knížata a králové.[3]) Že všem těmto výrokům jest rozuměti o Kristu a Církvi jeho, dokazuje sv. Augustin proti Donatistům. Na jejich tvrzení, že Církev sice nějakou dobu po světě se šířila, že však zlobou lidí všude zmizela a jen v církvi donatistické se zachovala, odpovídá takto: „Jako by byl Duch sv. neznal příštích úmyslů lidských, kdo by mohl něco tak nesmyslného tvrditi? Proč tedy praví sv. Lukáš, že se musí naplniti všecko, co psáno jest (o Kristu) v zákoně Mojžíšově a v prorocích

[1]) Žalm. 21, 28 sl.
[2]) 71, 8 sld. Cf. S. Augustinum: De Unit. Eccl. 6—17.
[3]) Dr. M. Wolter. Psallite Sapienter. II. Aufl. 2. B. S. 681. Freib. im Br. 1891.

i žalmech?“[1]) Ostatně nejen sv. Augustin, nýbrž i všichni ostatní ss. Otcové, jakož i pozdější theologové vysvětlují uvedená místa jednomyslně o příštím Messiáši a jeho světové říši, kterou ke spáse člověčenstva založí.

13. b) Důkaz z Písma sv. Nového zákona.

Již dříve jsme se zmínili, že Božskému Spasiteli snad nic tak na srdci neleželo, jako aby ss. apoštolům vštípil pravý a jasný pojem o království Božím, které přišel založit. A proto užíval tolik podobenství, jimiž jim původ Církve, její vnitřní bytnost a podstatu, její působnost, její účel, vzájemný poměr jejích členů, pak poměr její k Církvi nebeské atd. vysvětlil. A při tom také při každé příležitosti se vší určitostí předpovídal její všeobecnost jakožto známku, podle které každý člověk bude moci její Božské založení a určení poznati. Tak praví u sv. Matouše: „Pravím vám, že mnozí přijdou od východu i západu a stolovati budou s Abrahamem, Isákem a Jakubem v království nebeském.[2]) A u sv. Marka: „Jdouce do veškerého světa, kažte evangelium všemu stvoření... a oni vyšedše kázali všude.“[3]) A ve Skutcích apoštolských: Obdržíte sílu, když na vás sestoupí Duch sv. a budete mi svědky v Jerusaleme a po všem Judsku a Samařsku až do končin země.“[4]) A úmysl Kristův založiti duchovní světovou říši na místě světské říše, jakou Židé očekávali, byl právě příčinou, že fariseové a většina národa židovského, v jeho missiánské poslání neuvěřili a aby zmařili úmysl jeho, jeho samého na smrt vydali a utratili.

14. c) Důkaz z Božské Tradice.

Že již nejstarší Církev na celém světě sobě připisovala známku katoličnosti čili všeobecnosti, dokazují ss. Otcové a spisovatelé církevní hlavně ve svých sporech s kacíři. Tak na př. píše Tertullián ve své Apologii: „Jsme od včerejška, a vše, co jest vašeho, jsme již naplnili, města, ostrovy, hrady, obce ležící mimo Řím, městyse a i samy vojenské tábory,

[1]) l. c. c. 9.
[2]) Mat. 8, 11.
[3]) Mar. 16, 15. 20.
[4]) Skut. 1, 8.

lid, jízdu, císařský palác, senát, forum, jen chrámy jsme vám nechali.“[1]) Cyrill jerusalemský praví ke katechumenům: „Kdybyste někdy přišli do cizích měst, netažte se vůbec po kostele, neboť i různé nechvalné sekty a kacířstva mají své skrýše, které nazývají kostely. Neběží tedy o to, kde jest nějaká církev, nýbrž o to běží, kde jest Církev katolická, neboť toť vlastní jméno svaté matky naší, nevěsty Pána našeho Ježíše Krista.“[2]) Za zvláštního obhájce katoličnosti Církve jest pokládati hlavně sv. Augustina, jenž za tou příčinou napsal proti Donatistům zvláštní spis[3]) a mimo to i v jiných svých spisech tuto známku Církve rozhodně dokazuje. Uvedeme jen dva jeho výroky. Tak píše ve svém spise: „De vera religione“: „Ať sami kacíři a stoupenci rozkolů chtějí nebo nechtějí, kdykoli nemluví se svými, nýbrž s cizími, pak Církev katolickou jinak nenazývají, než katolickou. Jinak jim nikdo nerozumí, pakli jí nerozeznávají jménem, kterým ji celý svět nazývá.“[4]) A na jiném místě píše: „Každá strana (Písma sv.) hlásá jen Krista a Církev rozšířenou po celém světě.“[5]) A katoličnost prohlašuje za známku její pravdy, kterou se ode všech kacířských společností liší. „Ne všichni kacíři,“ tak praví, „jsou po celém světě. Někteří jsou tu, jiní jinde. Ale nikde jich nechybí. Ale mezi sebou se neznají. Jedna sekta jest na př. v Africe, jiná na Východě, jiná v Egyptě, jiná v Mesopotamii. Na různých místech jsou různé. Ale Církev katolická zná všecky, poněvadž se všemi jest rozšířena (cum omnibus fusa est). Tak na př. jest v Africe sekta Donátova, ale se sektou Donátovou v Africe jest Církev katolická. Na Východě jsou Eunomiáni, avšak tam není sekta Donatistů, ale s Eunomiány jest tam Církev katolická. Tato jest jako vinný kmen, jenž vzrůstem svým

[1]) Apolog. c. 37.
[2]) Catech. 18. n. 26. (M. 33, 1047).
[3]) Epistola ad Catholicos contra Donatistas sive de unitate Ecclesiae.
[4]) De vera relig. n. 12 (M. 34, 128).
[5]) Sermo 46. al. 165 (de tempore) n. 38. (M. 38, 289).

všude jest rozšířen, onino jsou jako suché roští nožem vinařovým pro svou neplodnost od révy odříznuté. Vinný kmen, jenž celý roste, zná své roští, které na něm buď ještě zůstalo, neb byvši od něho odříznuto, vedle něho na zemi leží.“[1]) Sv. Pacián, biskup barcelonský († kolem r. 390.) vydal proti Novatianům zvláštní spis zvaný: „Tres epistolae ad Sympronianum sive opus contra Novatianos.“ V prvním listě nadepsaném: „De catholico nomine“ dokazuje, že jméno: katolická (Církev) přísluší jen Církvi římsko-katolické a nikoliv také sektě novatianské, a při tomto důkazu učinil také známý výrok: „Christianus mihi nomen, catholicus cognomen“ (křesťan jest mým jménem, katolík příjmením). Jméno a příjmení stojí k sobě v poměru pojmu rodového k pojmu druhovému čili specifickému. Slovy uvedenými chce sv. Pacián říci: Já nejsem křesťanem toliko ve smyslu, v jakém jsou křesťany také Novatiáni, nýbrž já jsem křesťanem katolickým, nejsem příslušníkem sekty obmezené jedním místem, nýbrž jsem údem Církve katolické rozšířené po celém světě, která již tímto rozšířením dokazuje, že jen ona sama jest Církví pravou, založenou Kristem ke spáse světa.[2])

Církev Kristova nese již svou katoličností na sobě pečet Božskosti tím určitější a výraznější, uvážíme-li, že jejímu šíření po celou dobu jejího trvání stály v cestě nejrůznější překážky. Na počátku usilovala o její zničení a vyhubení celá ohromná římská říše neštítíc se k tomu účelu užíti i sebe krutějších prostředků. Křesťané v celé této říši přes tři sta roků krváceli, ale při tom přece počet jejich pořád více rostl, takže Tertullián mohl ve své apologii vším právem říci, že krev mučedníků jest semenem křesťanů. Tím podala Církev důkaz nad slunce jasnější, že žádná fysická moc ji nezničí.

Ale sotva přestala po dekretu milánském (313) fysická moc drtiti Církev, mučiti její vyznavače, hrozilo jí jiné nebezpečí se strany různých heresí, jmenovitě se strany Ariánů, kteří usilovali samou podstatu zjevené nauky podvrátiti a tak Církev samu zničiti. Církev konečně zvítězila nad

[1]) l. c. n. 18.
[2]) Dr. Jos. Nirschl, Lehrbuch der Patrologie. II. Bd. p. 364. Mainz 1883.

arianismem a utvrdila víru v Božství Kristovo na celém světě.

Ale i později se střídali tito dva nepřátelé v boji proti Církvi. Ustaly-li poněkud herese ve svých útocích na Církev, ihned na jejich místo nastoupili světské mocnosti. Po husitismu přišel protestantismus a ačkoliv boj s touto heresí nebyl ještě dobojován, vztyčila francouzská revoluce prapor svého zásadního odboje proti Církvi se vší brutální krutostí, jaké jsou schopni jen lidé, kteří ztratili víru v Církev jako společnost Kristem založenou a následovně také víru v Božství Kristovo a v existenci Božskou vůbec. A nepřátelství všech heresí proti Církvi se vší jeho nelidskostí převzala nynější světová sekta židovského zednářstva, která podle toho, jak se jí to hodí, hned zbraní moderní pavědy, hned zase, kde uchvátí na sebe světskou vládu, i fysickou mocí se snaží Církev se světa vyhubiti. Ale při tom při všem Církev mohutní, se šíří a nabývá pořád většího vlivu na osudy národů. Tento zjev byl by nevysvětlitelný, kdyby Církev ve své existenci a působnosti závisela toliko na přirozených příčinách. Ale ten, jenž Církev založil, také se vždy staral, stará a bude se starati, aby brány pekelné ji nepřemohly. Existence Církve a její vítězný pochod po veškerém světě jest zaručen všemohoucím slovem Kristovým a proto každá přirozená lidská moc ať fysická ať duchovní naproti Církvi jest bezmocna. A proto platí i v nynější době o nepřátelích Církve slovo žalmisty Páně: „(Ale ten), jenž přebývá v nebesích, směje se jim a Hospodin posmívá se jim!“[1])

§ 6. Církev Kristova jest apoštolská. Čtvrtá známka Církve.

1. Čtvrtá a poslední známka Církve jest její apostoličnost, která záleží v totožnosti nynější Církve s původní Církví Kristem na apoštolech založenou.

Apoštolskou jest Církev a) v širším a b) v užším smyslu.

2. ad a). V širším smyslu sluje Církev apoštolskou, že byla Kristem na apoštolech k spáse člověčenstva založena, což ostatně připouštějí i ostatní církve, které se za křesťanské pokládají. Neboť apoštolský původ Církve jest v Písmě sv. tak jasně vy-

[1]) Žalm 2, 4.

jádřen, že ho nikdo, kdo v Krista věří a Božskou autoritu Písma sv. uznává, nemůže popírati. Neboť Božský Spasitel pravil před svým na nebe vstoupením k ss. apoštolům: „Jdouce učte všecky národy, křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha sv., učíce je zachovávati všecko, cokoli jsem přikázal vám.“[1]) A sv. Jan ve svém Zjevení praví, že viděl město Jerusalem, t. j. Církev, jejíž hradba měla dvanáct základů a na nich dvanácte jmen dvanácti apoštolů Beránkových.“[2]) A sv. Pavel píše k Efeským: „Nuže tedy nejste již cizinci a přistěhovalci, nýbrž jste spoluobčany svatých a domácími Božími jsouce vzděláni na základě apoštolů a proroků, an (nejhlubším) kamenem uhelním jest sám Kristus Ježíš, v němž veškerá stavba se spojuje a roste v chrám svatý v Pánu, v němž i vy se spoluvzdělávate v příbytek Boží v Duchu.“[3]) V tomto výroku sv. Pavel líčí zcela určitě a jasně poměr mezi Kristem a Církví a mezi počátkem Církve a jejím dalším vývojem. Nejhlubším základem, jenž celé Církvi jednoty a pevnosti dodává, jest sám Kristus. Kristus však Církev svou vzdělal na ss. apoštolech jako na svých viditelných náměstcích. Kristus jest tedy neviditelným, ss. apoštolové jsou viditelným základem Církve Kristovy, která na tomto neviditelném a viditelném základě má růsti v chrám svatý a se státi příbytkem ke vzdělání a posvěcení všech věřících.

Církev Kristova musí býti apoštolská

b) také v užším smyslu a to α) ve svém úřadě učitelském, β) kněžském a γ) pastýřském, což může býti jen tenkráte, když byvši zbudována na základě apoštolů má nosiče této trojí moci, kteří ji nikdy nepřerušenou posloupností od ss. apoštolů přijali.

3. ad α) Poněvadž jest však na světě mnoho náboženských společností, které si bez rozdílu apostoličnosti přivlastňují a poněvadž jest při podstatné různosti jejich nauky, bohoslužby a vnější správy nemožno mysliti, že by mohly všecky tyto společnosti býti od ss. apoštolů založeny, nastává předůležitá otázka,

[1]) 28, 20.
[2]) 21, 14.
[3]) 2, 19 sqq.

která z těchto různých křesťanských církví jest totožna s původní Církví apoštolskou? Totožnost tuto dokážeme, když dokážeme, že pravá Církev Kristova hlásá neporušenou nauku apoštolskou, že koná bohoslužbu, která se podstatně neliší od bohoslužby apoštolské a že má představené řídící Církev mocí apoštolskou. Důkaz, která Církev hlásá nauku a koná bohoslužbu apoštolskou, byl by však velmi obšírný a proto nesnadný, poněvadž by žádal doklad ze všech století od apoštolů až na naši dobu. A proto jest jednodušší důkaz ten, dokážeme-li, že Církev Kristova má představené nepřetržitou posloupností od ss. apoštolů pocházející a jejich mocí hierarchickou (mocí svěcení, potestate ordinis) a mocí hierarchickou (pravomocí, potestate jurisdictionis vel missione apostolica) opatřené. A právě v této dvojí apoštolské posloupnosti jest obsažena podstata známky apostoličnosti Církve čili apostoličnost v užším a vlastním smyslu.

Neboť která Církev má sluhy (ministros), kteří obdrželi v nepřetržité řadě uvedenou dvojí moc od ss. apoštolů, koná také apoštolský úřad učitelský, kněžský a pastýřský. A proto můžeme o apostoličnosti Církve říci, že záleží ve veřejné, legitimní, stálé, t. j. nikdy nepřerušené posloupnosti sluhů Církve od ss. apoštolů mocí jejich k řízení Církve opatřených. Vysvětleme jednotlivé části této věty.

a) Apostoličnost záleží v posloupnosti sluhů církevních od ss. apoštolů a to římských papežů od sv. Petra a biskupů od ostatních apoštolů. Totéž platí o kněžích a jáhnech. Tito sluhové (ministri Ecclesiae) nejsou pouhými náměstky ss. apoštolů, nýbrž jsou jejich nástupci, kterým ss. apoštolové odevzdali buď přímo nebo nepřímo veškeru svou řádnou moc „ordinis et jurisdictionis“. A proto tito sluhové vykonávají touž moc, kterou apoštolové jako ředitelé Církve byli od samého Krista opatřeni.

b) Posloupnost tato jest veřejná. Poněvadž běží o autoritu říditi vnější a viditelnou Církev, musí býti z určitých a každému zjevných známek jasno, že jen tito a nikoli také jiní sluhové jsou nástupci ss. apoštolů v jejich úřadě apoštolském.

c) Dále musí posloupnost tato býti legitimní. Aby posloupnost měla tuto vlastnost, musí ten, jenž moc apoštolskou ně-

komu uděluje neb ji přijímá, jakož i ve způsobu, kterým ji uděluje a přijímá, býti zachováno vše, co zákon Božský a církevní za tím účelem předpisuje.

d) Konečně musí býti posloupnost stálá, t. j. nesmí řada sluhů Církve (ministrorum Ecclesiae) od apoštolů až na naše doby býti přerušena A tato nepřerušenost musí býti nejen materiální, nýbrž i formální, t. j. nejen že Církev musí míti sluhy, kteří v nepřetržité řadě od apoštolů až do dneška po sobě následují, nýbrž že tito sluhové musí autoritou a mocí apoštolskou býti ustanoveni od těch, kteří touto mocí byli Kristem opatřeni.

Tento materiální a formální moment v posloupnosti apoštolské potřebuje však místnějšího vysvětlení.

Aby nějaká osoba mohla se státi účastnou moci apoštolské, musí od apoštolů neb jejich nástupců býti za tím účelem zvláště posvěcena a k jejímu legitimnímu vykonávání ještě také zplnomocněna čili poslána. Proto jest v posloupnosti apoštolské rozeznávati dvojí moc: „ordinis" (svěcení) a „jurisdictionis" (pravomoci čili poslání). Mocí svátosti svěcení kněžstva přenesli ss. apoštolové na své nástupce v apoštolském úřadě, na biskupy plnost moci apoštolské, na kněze a na jáhny větší neb menší část její. Poněvadž svěcení vtiskuje v duši biskupovu, kněžovu a jáhnovu nezrušitelné znamení, nemůže osoba posvěcená této moci ztratiti. Svěcením, které může jen biskup jakožto nástupce ss. apoštolů v plné jejich moci udělovati, nabývá však osoba tato jen vnitřní schopnosti k platnému vykonávání moci s úřadem biskupským, kněžským a jáhenským spojené. Poněvadž by však v Církvi musily vzniknouti velké nepořádky a zmatky, kdyby každý posvěcený biskup, kněz a jáhen směl svou svěcením přijatou moc zcela podle libovůle vykonávati, potřebují k jejímu dovolenému vykonávání zvláštní jurisdikce čili misse (poslání). A tuto jurisdikci vykonává římský papež jako nástupce sv. Petra v primátě nade všemi biskupy, biskupové však nade všemi kněžími a jáhny svých diecesí, které jim jako řádným nástupcům ss. apoštolů Apoštolskou Stolicí byly ke správě a k řízení zvlášť přiděleny.

4. Moc svěcení (potestas ordinis) se podstatně liší od moci jurisdikční. Ačkoliv moc tato zpravidla předpokládá příslušnou moc svěcení, přece může Církev moc jurisdikční udělit osobě, která příslušného svěcení ještě nepřijala. Tak může na př.

pouhého laika pověřiti hlásáním slova Božího, pouhého kněze řízením diecese ve všech biskupských výkonech, k nimž není potřebí svěcení biskupského.

5. Další rozdíl mezi touto dvojí mocí se jeví v tom, že osoba přijavší svěcení biskupské, kněžské a jáhenské nejen nemůže moci s příslušným svěcením spojené býti zbavena, nýbrž ani v ní nějak omezena. Biskup, kněz a jáhen i suspendovaný a exkomunikovaný podrží za všech okolností moc svěcení svého úplně nezkrácenou a mohou ji také platně vykonávati. Tak na př. když biskup platně svěcený třeba odpadlík neb rozkolník vysvětí (ovšem servatis servandis) nějakého kněze na biskupa aneb jáhna na kněze, jest platně svěcen. Když takový biskup neb kněz slouží mši sv., obět mše sv. jest platná atp. Jinak však při moci jurisdikční. Této moci mohou osoby jí pověřené příslušnými církevními představenými býti buď úplně zbaveny aneb v jejím vykonávání omezeny.

6. Poněvadž Apoštolská Stolice chová v sobě plnost moci jurisdikční, proto obsahuje v sobě také plnost apostoličnosti, z níž jako ze svého zdroje apostoličnost všech jednotlivých církví a všech jejich biskupů, kněží a jáhnů plyne. A proto spojení jednotlivých církví a jejich sluhů s Apoštolskou Stolicí jest nejjistější, ale také nejzřejmější pečetí jejich apostoličnosti. Apoštolská Stolice svou neomylností ručí nám jednak za platnost volby jednoho papeže po druhém, jednak také za platnost biskupského svěcení, jímž ss. apoštolové přenesli svůj apoštolský úřad na své nástupce, a tito zase na své nástupce a tak dále v nepřetržité posloupnosti biskupa po biskupovi až na naše doby. A poněvadž římští papežové z plné jurisdikční moci svého primátu ustanovují biskupy v jednotlivých diecesích, a biskupové zase kněze v jednotlivých církevních úřadech, jest spojení duchovenstva se svými biskupy a biskupů s Apoštolskou Stolicí tak jasnou a patrnou známkou jejich apostoličnosti, že nikdo nemůže o jejich apoštolském původu a posloupnosti pochybovati. Jen ta Církev může býti apoštolská, která v dnešní době právě tak jako po všecky dni svého trvání má nástupce sv. Petra opatřeného plnou jeho primaciální mocí nad veškerou Církví a biskupy, a nástupce ss. apoštolů kteří v podřízenosti a poslušnosti pod římským papežem vykonávají touž řádnou moc, kterou Kristus ss. apoštolům spojeným se

sv. Petrem svěřil. A proto musí Církev Kristova býti takořka stálým omlazováním Církve na sv. Petru a ostatních apoštolech Kristem založené.[1]) Po tomto úvodu přistupujeme již k positivnímu důkazu této známky Církve.

7. Důkaz apostoličnosti z Písma sv.

Kristus odevzdal všecku moc, kterou měl od Otce, ss. apoštolům zároveň při jejich poslání do celého světa. „Jdouce," tak praví k nim po svém vzkříšení, „učte všecky národy, a aj, já jsem s vámi po všecky dni až do skonání světa."[2]) Poněvadž však Kristus nemohl se ss. apoštoly jako lidmi smrtelnými býti zde na zemi až do skonání světa, mínil ve ss. apoštolech také jejich nástupce, římské papeže a biskupy, v nichž a skrze něž měli ss. apoštolové učiti všecky národy. Podobný smysl mají slova Spasitelova u Marka: „Jdouce do veškerého světa kažte evangelium všemu stvoření."[3]) A neprostředně před svým na nebe vstoupením předpovídaje ss. apoštolům seslání Ducha Sv. doložil: „Obdržíte sílu, když na vás sestoupí Duch sv., a budete mi svědky v Jerusaleměa po všem Judsku i Samařsku a až do končin země."[4]) Ze všech těchto výroků plyne, že Božský Spasitel chtěl, aby Církev, tak jak ji na apoštolech založil, trvala až do skonání světa s tím toliko rozdílem, že na místa apoštolů a jejich úřadů nastupovaly stále jiné a jiné osoby, které mají povinnost v jejich apoštolském úřadě pokračovati nejen s jejich mocí, nýbrž také s jejich apoštolským duchem, s jejich horlivostí a rozhodností, s jejich láskou a obětavostí, s jejich sebezáporem a ochotou, kdykoli čest Kristova a blaho Církve toho žádá, i mučednickou smrt podstoupiti. Jen tak může Církev apostoličnost v plném smyslu jeviti, když v ní původní apoštolská Církev nejen svým nadpřirozeným poslánim, nýbrž také svou nadpřirozenou svatostí stále celému světu září. Ovšem jest nadpřirozené poslání nástupců ss. apoštolů prvotnou známkou, svatost jejich však jen druhotnou vlastností jejich apostoličnosti.

[1]) Cf. Hettinger l. c. S. 80 ff; E. Commer l. c. S. 215 ff; Jos. Brüll l. c. S. 34 ff.
[2]) Mat. 28, 20.
[3]) Mar. 16, 13.
[4]) Skut. 1, 8.

8. Důkaz z Božské Tradice.

Mezi ss. Otci nebylo nikdy sporu, že jen ta Církev může býti Církví pravou Kristem založenou, která jest pokračováním původní Církve apoštolské, která má tedy legitimní nástupce sv. Petra a nástupce ss. apoštolů, biskupy, plností jejich řádné moci opatřené. A proto lichost a bludnost všech heresí dokazují ss. Otcové hlavně již z jejich novosti. Tuto novost vytýká již sv. Irenej všem kacířům své doby, když v III. knize „Contra haereses" píše: „Podání apoštolské v celém světě zjevné jest v Církvi míti na zřeteli každému, kdo chce pravdu poznati. K tomu účelu můžeme se odvolati k biskupům jednotlivých církví od apoštolů ustanoveným, jakož i k jejich nástupcům až na naše doby, kteří ničemu podobnému neučili a ani neměli tušení o tom, o čem (dnešní kacíři) blouzní."[1])

Za klassického svědka a obhájce Božského původu Církve a její apoštoličnosti jest pokládati Tertulliána, jenž za tím účelem vydal duchaplný spis: „De praescriptionibus haereticorum". Slovo „praescriptio" vzal Tertullián z římského práva, ve kterém znamenalo právní vydržení nějaké věci, když ji někdo měl po delší dobu v klidném, nikým nepopíraném užívání. Chtěl-li pak někdo právní titul věci takto vydržené popírati, pak bylo na něm provésti důkaz, že dlouholetý držitel věc bezprávně drží, a nikoliv na držiteli obhájiti právního titulu držení této věci. A tuto zásadu římského práva, která byla později převzata do zákonníků všech křesťanských států, applikoval Tertullián na Církev katolickou a na kacíře své doby a argumentoval takto: Církev katolická nemá naprosto potřebí naproti různým kacířstvím dokazovati teprv svůj Božský původ a svou totožnost s původní Církví apoštolskou. Oba tyto momenty: její Božský původ a apostoličnost dokazuje její vydržená držebnost. Všecka kacířstva jak jeho, tak i dřívější doby vznikla později, když již Církev katolická dávno existovala a proto nejsou apoštolská. Důkazem Božského původu Církve katolické a její apostoličnosti jest již pouhá její existence od časů ss. apoštolů. Tak praví v uvedeném spise: „Chtějí-li některé herese sobě připisovati svůj vznik již ve věku apo-

[1]) Collect. SS. Eccl. Patrum. Edit. cit. tom. II. § 1. p. 255.

štolském..., můžeme je vyzvati, ať udají původ svých církví, ať ukážou řadu svých biskupů od počátku tak po sobě následujících, že prvníž těchto biskupů měl za svého původce a předchůdce buď některého z apoštolů aneb aspoň některého z mužů apoštolských, který však s apoštoly až do konce života žil ve spojení. A poněvadž tohoto důkazu nemohou podati, dokazují již tím pravdu Církve apoštolské. Tímto způsobem jest také dokázati apostoličnost oněch církví, které nebyly ani od apoštola ani od některého muže apoštolského založeny, nýbrž které později vznikly a dosud denně vznikají, které však souhlasíce v jednom a témž učení jsou pro sourodnost víry své s vírou apoštolskou právě tak apoštolské jako ony církve, které přímo nebo nepřímo od apoštolů měly svůj původ. Ať tedy herese dokážou, že jedním neb druhým způsobem pocházejí od apoštolů. Ale poněvadž nejsou apoštolskými, nemohou dokázati, čím skutečně nejsou."[1]) A na jiném místě píše: „Apoštolové zakládali částečné církve v každém městě, a od těchto církví přijaly a dosud ještě přijímají všechny ostatní církve víru a nauku Kristovu... A proto jest je také za apoštolské pokládati jako ratolesti Církví apoštolských... A je-li tomu tak, pak jest patrno, že každou naukou, která s těmito církvemi mateřskými a původními souhlasí, jest pokládati za nauku pravou, která beze vší pochybnosti obsahuje pravdu, kterou Církev přijala od apoštolů, apoštolové od Krista a Kristus od Boha."[2]) Podobně píše Optatus milevitánský proti Donatistům: „Ukažte původ vaší biskupské stolice, kteří chcete býti Církví svatou."[3]) A sv. Jeroným připisuje Církvi apostoličnost jako nejjistější známku jejího Božského původu slovy jak krátkými, tak výstižnými: „V té církvi jest setrvati, která byvši od apoštolů založena trvá až do dnešního dne."[1])

[1]) De praescript. cap. 32.
[2]) Ibid. c. 20.
[3]) De schism. Donat. lib. 2. cap. 3. (M. 11, 919.)

Na konec uvedeme ještě srdečná slova sv. Augustina, kterými vyzývá donatisty k návratu do Církve katolické: „Přijďte, bratří," tak praví, „a dejte se opět zaštípiti ve vinný kmen; jest věru bolno na vás popatřiti, jak byvše odříznuti od vinné révy leží te na zemi. Čítejte kněze (Církve katolické) od samého sídla Petrova a vizte, kdo koho v této řadě otců následuje: Ono sídlo jest skalou, které nepřemohou pyšné brány pekelné."[2])

Všeobecně můžeme říci, že každou částečnou církev jest pokládati za apoštolskou, která s Apoštolskou Stolicí jest svazkem poslušnosti a poddanosti spojena. Neboť každý biskup, kterému nástupce sv. Petra, římský papež, správu té neb oné diecese svěřuje, již tím se zaštěpuje v kollegium petro-apoštolské Kristem založené. A jako posloupnost římských papežů jako děj historicko-dogmatický, na němž jejich legitimnost a neomylná autorita závisí, jest každému člověku zjevná, tak může každý snadno poznati, který biskup se svou diecesí uznává římského papeže za hlavu Církve. A poněvadž jen v římské církvi od časů apoštolských až na naši dobu se zachovala nepřetržitá řada po sobě následujících nástupců sv. Petra, může se apostoličnost všech ostatních církví dokázati jak prostřednictvím Apoštolské Stolice. Neboť které církve mají biskupy římským papežem k nim poslané a úřadem apoštolským opatřené, musí býti také apoštolské. Při všech otatních církvích, které se rovněž za církve Kristovy pokládají, můžeme takořka prstem ukázati na osoby, které je založily, jakož na čas, kdy je založily. A tím jest již také podán důkaz, že nejsou Kristem založeny a proto také že nejsou apoštolské.[3])

[1]) Dial. adv. Lucifer. n. 38. (M. 23, 181.)
[2]) Hurter, Dogmatica gener. edit. 5, tom. I. p. 319 sq. Oenip. 1885.
[3]) Cf. Camili. Mazzella S. J. l. c. p. 556 sqq.

§ 7. Jen Církev římsko-katolická jest jedna a jednotna. První známka Církve.

1. Že Církev římsko-katolická jest jen jedna, jest historický děj, o kterém nemůže nikdo rozumně pochybovati. Od dob apoštolských až na naše doby existuje jen jediná Církev katolická. Všecky nynější církve akatolické, jak církve schismatické, tak i církve protestantské, které si připisují původ Božský, vznikly mnohem později, když Církev katolická již mnoho století existovala. A poněvadž si nemohou připisovati ani přímý ani nepřímý původ od apoštolů, proto již z tohoto důvodu nemohou býti apoštolskými. A poněvadž Kristus mohl na sv. apoštolech založiti jen jedinou Církev, nemůže mimo Církev katolickou žádná církev akatolická právě proto, že všechny vznikly mnohem později než Církev apoštolská, býti Božského původu a proto nemůže býti opatřena známkou jednoty a jedinosti. Ale Církev katolická jest nejen jedna a jediná, nýbrž jest také jednotná. Ale právě v této jednotnosti záleží známka Církve, kterou nazýváme jednotou. A známka tato záleží v jednotě jejího učení, její bohoslužby a její vnější správy. Všichni věřící Církve katolické po celém světě věří a vyznávají touž nauku, kterou jim učitelský úřad Církve autoritativně k věření předkládá, mají účast v též bohoslužbě, kterou Církev po celém světě koná, a užívají týchž svátostí a jsou svým představeným římskému papeži a biskupům poddáni. A jak nyní jest, tak bylo v Církvi v každé době až k Církvi původní na apoštolech Kristem založené. Nad jednotou svého trojího úřadu bděla Církev po všechny časy svého trvání s největší bedlivostí, ba můžeme říci až s úskostlivostí. Kdykoliv vznikl nějaký odpor proti některé nauce Bohem zjevené a jí za zjevenou formálně prohlášené, vždy opačnou nauku jako kacířství neb blud odsuzovala a zatvrzelé obhájce kacířství neb bludu ze svého lůna vylučovala. Tuto jednotu Církve v její nauce, v bohoslužbě a vnější správě sami její odpůrci s obdivem často uznávají a s bolem ve svých církvích jí pohřešují. Namítají-li proti této jednotě Církve římsko-katolické, že i v ní jest různost názorů mezi bohoslovci v jedné a téže nauce, pak se tato různost týká jen otázek nejvyšší autoritou církevní ještě definitivně nerozřešených, nikoliv však pravd formálně touto autoritou již prohlášených. V těchto pravdách byla a jest v Církvi

římsko-katolické naprostá jednota. Do kteréhokoliv dílu světa katolík přijde, všude slyší jedno učení, nalézá tytéž svátosti, touž církevní správu. Tuto známku Církve již sv. Irenej velebí, když o Církvi píše: „Církev po veškerém světě rozšířená přijala jak od apoštolů, tak i jejich nástupců víru v jednoho Boha“ (následují ostatní články víry v symbolu apoštolském obsažené). A pak pokračuje: „A toto učení a tuto víru Církev, ačkoliv jest v celém okršku země rozptýlena, přece jako by bydlela v jednom domě, zachovává s největší snahou a pečlivostí. A majíc takořka jednu duši a jedno srdce ... a jedna ústa, kterými s podivuhodným souhlasem tuto víru hlásá, jí učí a všem věřícím předkládá. Ačkoliv jazyky jednotlivých národů na světě se od sebe různí, přece má učení Církve jednu a touž moc. A proto církve v Germanii nemají jiné víry a jiného učení, než Církve v Hispanii a v Gallii nebo na Východě, nebo v Egyptě nebo v Africe nebo ve středozemních krajích světa. Jako slunce od Boha stvořené jest na celém světě jen jedno, podobně učení Církve všude září a osvěcuje všechny lidi, kteří se snaží pravdu poznati.“[1]) A tento výrok sv. Ireneje můžeme doplniti: A nejen v zemích a krajích starého světa, jak je sv. Irenej uvádí, nýbrž i v dílech světa nového, v Americe, Australii a v Oceanii mají všecky církve jedno učení a jednu víru.

2. Poněvadž Církev římsko-katolická přijala své učení skrze apoštoly od samého Krista, proto je musí tak zachovávati a vysvětlovati a věřícím hlásati, jak je Kristus jí svěřil. Proto se nemůže s jinými církvemi strany jednotlivých pravd a jejich smyslu smlouvati, jim ústupky činiti. Církev římsko-katolická jako náměstkyně samého Krista v jeho vykupitelském díle má autoritu Božskou a této autoritě má každý člověk naprostou povinnost jednoduše se podrobiti. Proto nemůže se Církev katolická účastniti konferencí, které jednotlivé akatolické církve bolestně cítíce svou vnitřní pořád rostoucí rozervanost za účelem dosažení jakési vzájemné dohody v poslední době svolávají.

[1]) Contr. haer. lib. 1. n. 4. Cf. Collect. ss. Eccl. Patrum edit. cit. tom. II. p. 200.

3. Kdyby na tyto konference své zástupce vyslala, pak by se postavila na roveň se všemi jednotlivými nekatolickými církvemi na nich zastoupenými a tím by již vyznala aneb aspoň ve skutečnosti připustila, že pravda a blud mají jaksi stejné právo a následovně že pravda může bludu činiti ústupky. Tím však podle našeho mínění není vyloučeno, že by se těchto konferencí, jejichž tendence jest zajisté dobrá, poněvadž počínají, jak lze doufati, raziti cestu ke konečné unii s Církví katolickou, nesměli zúčastniti i theologové katoličtí ovšem jen jako osoby soukromé, kteří by účastníkům těchto konferencí dali potřebná vysvětlení a poučení v otázkách se týkajících Církve katolické, ve kterých se theologům akatolickým často správných názorů nedostává.

Sjednocení církví akatolických s Církví římsko-katolickou jest jen tenkrát možno, když se jí v učení v bohoslužbě a ve vnější správě jednoduše podrobí. Jiného smíru není. Církev může jim jen v tom povoliti, co se zakládá toliko na čiře církevním, a proto také jen na lidském právu. Co Církev v té neb oné době svého trvání ve své vnější disciplině zavedla, v tom se může novým oprávněným požadavkům přizpůsobiti. A proto není nejmenší pochybnosti, že by na př. celému ruskému národu, kdyby přijal unii, ponechala východní bohoslužbu s jazykem staroslovanským, po případě i s nynějším živým jazykem ruským. A podobně i v jiných otázkách čiře disciplinárních „juris mere ecclesiastici" šla by zajisté ve své povolnosti až do krajnosti. Ale co se v jejím trojím úřadě a v jejím životě zakládá na Božském právě, v tom nemůže akatolickým církvím, ba celému světu ani o vlásek ustoupiti, i kdyby je tímto ústupem mohla v ovčinec Kristův zpět zase uvésti. Co pravil Kristus o sobě, že nebe a země pominou, ale slova jeho že nepominou, to může i Církev římsko-katolická vším právem také o všech svých věročláncích a dogmatech formálně prohlášených říci, že její definice těchto věročlánků a dogmat, i kdyby brány pekelné se všemi svými přívrženci na tomto světě proti nim povstaly, podrží svou pravdu a platnost „in perpetuas aeternitates".

§ 8. Jednota a svoboda.

(Liberální katolicismus. Amerikanismus.)

1. Poněvadž Kristus Církev založil, aby jeho nauku neomylně všemu světu, až na konec věků hlásala, bohoslužbu jím ustanovenou ke spáse věřících konala a jeho zákony je k této spáse

řídila, pak nemůže Církev na tom, co od Krista jako pokračovatelka jeho vykupitelského úřadu přijala, naprosto nic měniti. A proto se nemůže v ničem, co jest obsaženo „in deposito fidei" Kristem jí svěřeném, ani s tak zvanými liberálními a moderními katolíky, ani s protestantskými sektami smlouvati a s nimi kompromisy uzavírati, třeba i za tím dobře míněným účelem, získati je pro Církev katolickou a život její.

Nejurčitějšího výrazu nabyl liberální katolicismus v tak zvaném amerikanismu. Papež Lev XIII., jak známo, odsoudil listem z 22. ledna 1899 na kardinála Gibbonsa daným celou řadu bludných vět tohoto liberálního katolicismu. A poněvadž tyto bludy nezůstaly i mezi naším klerem úplně bez ohlasu, nebude snad od místa, o nich zvlášť pojednati.

Hlavní bludy amerikanismu, jak se liberální katolicismus obyčejně nazývá, jsou asi tyto:

2. Aby Církev „starokatolíky" s učením svým snáze smířila, musí prý se ke kulturním názorům nynějšího světa do mužného věku dospělého více přiblížiti a za tím účelem od své dřívější přísnosti v hlásání jednotlivých dogmat upustiti a k přáním a názorům jednotlivých národů jeviti jistou blahovolnou povolnost a to nejen ve věcech disciplinárních, nýbrž i věroučných. Aby Církev srdce jinověrců získala, jest jí nauky méně důležité odložiti na stranu aneb je tak seslabiti, že ztratí význam a smysl jinověrcům nepřijatelný. Že tento požadavek jest úplně bludný, plyne již, jak papež Lev XIII. sám upozorňuje, z dekretu sněmu vatikánského (Constit. de fide et ratione cap. 4.[1]), jenž tu praví, že nauka víry, kterou Bůh zjevil, nebyla jako nějaká filosofická theorie člověku předložena, aby ji svým rozumem dále vzdělal a zdokonalil, nýbrž že byla nevěstě Kristově svěřena jako Božské „depositum", které měla věrně střežiti a neomylně vysvětlovati. A proto jest vždy držeti se smyslů posvátných dogmat, kterýž jednou Církev sv. prohlásila, a od tohoto smyslu nelze nikdy pod podvodnou záminkou hlubšího zpytu odstoupiti.

3. Dále kárá také sv. Otec, a to vším právem, mlčení, které stoupenci amerikánského katolického liberalismu o jistých článcích katolického učení káží zachovávati, aby je jaksi temnem obestřeli a tak znenáhla v zapomenutí katolického lidu uvedli. Neboť všechny pravdy bez výjimky, které „depositum fidei"

[1]) Denzinger 1800.

v sobě obsahuje, mají jednoho a téhož původce a učitele, jednorozeného Syna Božího, jenž jest v lůně Boha Otce.[1]) A že Církev tyto pravdy musí vždy v tém ž smyslu světu hlásati, v jakém je od Krista přijala, to plyne ze slov samého Krista k apoštolům: „Jdouce učte všecky národy . . . učíce je zachovávati všecko, co jsem přikázal vám.“[2]) A proto praví zase sněm vatikánský: „Vírou Božskou a katolickou jest vše za pravé míti, co jest ve slově Božím psaném aneb podaném (in verbo scripto vel tradito) obsaženo a co od Církve buď slavným soudem aneb řádným a všeobecným učitelským úřadem bylo jako pravda zjevená věřícím k věření předloženo.“[3]) A proto není žádný člověk oprávněn k slovu Božímu něco přidati aneb něco z něho vyloučiti ani v jiném smyslu některou pravdu vykládati, než ji Kristus zjevil a Církvi svěřil, aby ji celému světu hlásala. Pravda zjevená a Církví věřící k věření předložená zůstává na věky nezměněna.

4. Ačkoliv Apoštolská Stolice po všechny věky svého trvání nad věročlánky, které jednou za pravdy Bohem zjevené svou nejvyšší autoritou prohlásila, s největší bedlivostí bděla nepřipouštějíc, aby jim někdo v jiném smyslu rozuměl, než v jakém je sama prohlásila, přece při tom co do kázně brala vždy moudrý zřetel k poměrům a potřebám časů a k oprávněným požadavkům a přáním jednotlivých národů. Neboť Církev není pouhým abstraktním pojmem, v němž by jako v nějaké vyšší jednotě všecky národy se slučovaly, nýbrž existuje, žije a působí konkretně v těchto národech, kteří jsou jen údy jejího těla. A jako ve fysickém těle lidském různí údové mají různou povahu a různě svou činnost ve prospěch celého těla jeví a uplatňují, podobně jest v Církvi, v tomto mystickém organismu, jeho neviditelnou hlavou jest sám Kristus, ona pak jeho tělem. Církev žádnému národu nenadržuje, žádnému nedává přednost před druhým, všem jest dobrotivou, láskyplnou matkou, která o jejich věčnou spásu stejnou měrou pečuje uznávajíc při tom jejich individuální ráz a povahu a šetříc vše, co jest v jejich národním životě přirozeně dobrého a oprávněného. Ovšem že při tom jest jí vždy bráti

[1]) Jan 1, 18.
[2]) Mat. 28, 19 sl.
[3]) Denzinger Sess. III. cap. 3. 1792.

patřičný zřetel k jejich poměrům historickým a právním, pokud nejsou jejímu světovému povolání na překážku. Církvi jsou všichni národové stejně milí a drazí, stejnou lásku chová ke všem, a nemůže se stavěti výlučně jen na stanovisko jednoho jen národa proti národům ostatním. A právě proto, že jednotlivé národy pokládá za údy svého duchovního těla, hledí všeky protivy, ve kterých se různí a snad i nepřátelsky proti sobě stojí, mezi nimi motivy nadpřirozenými, především Kristovou láskou vyrovnati. Není jediného historického dokladu, že by se Církev k některému národu nespravedlivě chovala. Ani národ náš nemá naprosto žádné příčiny, jí nějakou zaujatost aneb stranickost proti sobě vytýkati. Ovšem když některý katolický národ pohrdnuv její neomylnou autoritou počne hlásati nauky, které stojí v přímém odporu s naukou zjevenou, pak nemůže těchto bludů schvalovati a musí se uchopiti všech dovolených prostředků, aby bloudící od nich odvrátila a jednotu víry jim zase pojistila. A tato povinnost jest tím naléhavější, čím nebezpečnější jsou bludy, které životu náboženskému a společenskému záhubou hrozí. Hus na př. nepopíral toliko té neb oné pravdy zjevené, nýbrž nasadil sekyru na kořeny Církve, na primát římského papeže, který jest základem a podmínkou její Božské, samým Kristem jí dané konstituce. Nauka Husova, byvši v praktický život uvedena, ničí nejen Církev katolickou a každou společnost náboženskou, nýbrž i každou světskou říši. Skládá-li se Církev jen z osob Bohem pro spásu nebeskou od věčnosti předurčených, tedy z údů neviditelných, pak vylučuje každou vnější institucí Církve, tedy i primát a episkopát. A proto nenáleží-li papež aneb biskup k počtu předurčených pro spásu věčnou, pak vůbec nenáleží k Církvi a nemá žádné moci nad ostatními věřícími. Ano i když náleží některý prelát neb biskup k církvi předurčených, je-li však ve stavu hříchu smrtelného, pak není prelátem a biskupem a všecky jejich úkony, na př. svátosti, jsou neplatny, a věřící nemají povinnosti jich v jakékoli příčině poslouchati.

Ale Hus neomezil této své nauky toliko oborem církevním, nýbrž prohlásil platnost její i pro obor státní. Neboť jako prelát a biskup v hříchu těžkém není ani prelátem, biskupem, právě tak pán čili představený civilní (do-

minus civilis), jenž se dopustil těžkého hříchu, není pánem či představeným a poddaní nejsou povinni jejich zákony a předpisy se říditi.[1]) Jak s touto naukou může ostáti nějaká světská říše, pochop, kdo můžeš. — A proto Církev odsoudivši bludy Husovy odvrátila nejen od sebe nebezpečí rozvratu svého Božského zřízení, nýbrž vykonala i prolidskou společnost vůbec skutek, jehož význam a záslužnost nedovedeme dosti oceniti. A národ náš, místo aby byl Církvi vděčen, že vystihla nebezpečí, které z nauky Husovy jak církvi české, tak i státu českému hrozilo a že zásadně odsoudila a zavrhla tuto eminentně revolucionářskou nauku, chce nyní ještě po všech svých přetrpkých zkušenostech, jakých o hrůzyplných následcích nauky Husovy z válek husitských nabyl aneb aspoň měl nabýti, s Římem účtovati! Věru nesnadno jest říci, zdali nepřátelé Církve v českém národě v tomto malicherném a směšném odporu proti Církvi jeví více nevědomosti než zlomyslnosti. Snad se s pravdou nemineme, řekneme-li, že jejich zlomyslnost, s jakou se k Církvi katolické chovají, pochází z jejich úžasné nevědomosti jak nauky katolické, tak i nauky Husovy a hrůzyplných jejích následků, ke kterým vede.

5. Po této odchylce vraťme se zase k americanismu. Nauka tato jest také proto bludna, že usiluje laickému živlu zjednati větší a rozhodnější vliv na zřízení Církve a vnější život její, zejména na volbu biskupů a farářů.

Nedá se sice upříti, že Církev v prvých svých dobách ponechávala věřícím v této příčině více svobody a že později tuto svobodu více zúžila a omezila. Dokud věřícím při volbě biskupů leželo jen na srdci, aby na biskupské stolice dosedli muži ze všech hodných a schopných nejhodnější a nejschopnější, neměla Církev příčiny, laiky z těchto církevních funkcí vylučovati. Když však později počali laikové uplatňovati při volbě biskupů své egoistické zájmy a choutky, byli papežové nuceni, laiky z volby biskupů, pokud bylo jen možno, vyloučiti a právo toto jako vlastní reservát sobě samým vyhraditi. Jací asi muži by nyní nabývali biskupské důstojnosti, kdyby je volil lid, lze souditi z výsledku nynějších politických voleb. A totéž jest tvrditi

[1]) Viz 30 větu Husovu Apoštolskou Stolicí zavrženou. Denzinger 656.

o volbě duchovních správců v jednotlivých farnostech se strany farníků.

6. Mimo to reklamuje liberální katolicismus nejen v Americe, nýbrž také v jiných zemích jak pro laiky, tak i pro kněze více svobody a to jak naproti nauce církevní, tak i naproti požadavkům jejího mravního života.

Stoupenci tohoto směru v Církvi katolické přenášejí pojem svobody, jak se jeví v moderních státech, také na Církev, zapomínajíce, že tato obdržela svou konstituci a svou moc od Krista a následovně, že nemůže naprosto na ní něco měniti.[1])

Moderní svět, jenž popírá existenci Božskou ve smyslu křesťanském, popírá důsledně také každou autoritu nad člověkem povznesenou a jeho život ovládající a řídící. A proto vidí také svobodu lidskou v záporu každé autority. Není-li však člověk podřízen žádné autoritě, pak jeho svoboda, kterou moderní svět prohlašuje za nejvyšší a nejdrahocennější jeho statek, není než pouhou nevázaností a nekázaností. Pravá, člověka důstojná svoboda záleží právě naopak v harmonii lidského života a skutků jeho s Božskou autoritou. Pravíme: „s Božskou autoritou". Neboť mimo Božskou autoritu není jiné autority. Autorita znamená moc nad člověkem povýšenou. Avšak mimo Boha není nad člověkem vyšší moci, které by byl člověk nějak mravně podřízen. Nad člověkem může býti pak zase jen člověk. Ale poněvadž člověk jest člověku roven, nemůže si nad ním připisovati žádnou mravní moc, nýbrž jen větší moc a převahu fysickou nebo duševní, které se podrobuje jen z fysické nutnosti, nebo že z tohoto podrobení mu kyne nějaký osobní prospěch. Ale autority, která by člověka ve svědomí vázala, bez Boha není. A není-li autority, není také svobody.

7. Uvažme, co jest svoboda. Podle přesvědčení veškerého člověčenstva jest člověk jen tenkráte ve svém vnějším jednání skutečně svoboden, není-li k němu zevnějším násilím donucen, ani vnitřním nutkáním k němu určen. (Libertas consistit in immunitate ab externa coactione et interna necessitate.) Vnější skutky mohou býti člověku fysickou mocí buď vynuceny neb potlačeny. Ve vnitřních skutcích, ke kterým není člověk žádným vnitřním

[1]) Cf. P. Muck, l. c. S. 81 ff.

nutkáním determinován, jest člověk tak svoboden, že žádná stvořená bytost není s to, aby je na něm buď vynutila aneb je v něm potlačila. Tak na př. matky nenutí žádné vnější násilí, aby dítko své milovala, ale poněvadž sama lidská přirozenost ji k této lásce nutká, není matka prosta vnitřního nutkání ji k lásce dítěte determinující a proto není v její moci dítě své milovati neb nemilovati, není tedy v této lásce svobodna.

Moderní protikřesťanská věda vyvyšuje jednak svobodu člověka nade vši autoritu, jednak ji při tom zároveň popírá. Neboť uznávajíc jen tento hmotný světa fysické síly a prohlašujíc člověka za bytost, kterou hmota na konci nynějšího svého vývoje svými fysickými silami ze sebe vytvořila, musí nutně těmto silám veškeren jeho život podrobovati, a pro svobodu jeho skutků není již místa. Neboť kdyby člověk měl volbu mezi svými skutky, pak by ji musila míti také hmota, ze které se vyvinul. Ale tím by moderní věda popřela již svůj nejpodstatnější a nejhlavnější princip, podle kterého jest celá příroda fysickými zákony tak nutně ovládána, že nepřipouští nejen žádné skutečné odchylky od svého povšechného vývoje, nýbrž ani možnosti nějaké odchylky. A proto člověk jest jen tenkráte bytostí vpravdě svobodnou, je-li dílem bytosti svobodné, která úděl a účastí (per participationem) se s ním sdílí jak o svou bytnost a její jednotlivé dokonalosti, tak zvlášť také o svou svobodu. A proto moderní věda, která na jedné straně osobní svobodu člověka tak vynáší a velebí, na straně druhé ji zásadně popírá, jest hotové šarlatánství, kterým nemyslící svět úmyslně jen podvádí.

8. Podobně se má se svobodou vědy.

Věda má za předmět poznanou pravdu, naproti které nemá člověk žádné svobody. Jakmile člověk nějakou pravdu v jakémkoli oboru lidského poznání a vědění nezvratnými důkazy tak určitě a jasně poznal, že nemůže o její naprosté platnosti, i kdyby chtěl, pochybovati, pak přestává o ní všecka diskuse. A pravdě této musí každý rozumný člověk se podříditi a ji jak v rozum, pokud se týče i ve vůli svou přijati. A proto nemá naproti ní svobody, jí nepřijati. Jen v otázkách dosud nerozřešených, jen v hypothesích a domněnkách, jest přípustna různost mínění, až konečně se duchu lidskému podaří, pro otázku spornou nebo proti ní takové důvody uvésti, že mizí o její pravdě aneb bludu všecka pochybnost. V tom právě záleží pokrok

vědy v každém jednotlivém oboru. Avšak naproti pravdě nade vši pochybnost dokázané, podobně jako naproti zásadám, jež jsou samy v sobě evidentní, nemá věda svobody. Jako člověk nemá svobody na př. větu pythagorovu přijati nebo nepřijati, rovněž tak prvé principy rozumové identity, protiřešnosti atd. A proto má svoboda vědy určité meze, a těmi jsou pravdy jasně poznané a dokázané, za kterými teprv může se uplatniti. V mezích však poznaných pravd nemá místa.

9. V otázce této není ostatně sporu. Proti tomu však se vytýká Církvi katolické stále a stále, že svým učitelským úřadem, v němž si přičítá neomylnost, jest velikou závadou a překážkou volného vědeckého zpytu, jehož resultátů odporujících učení církevnímu nesmí katolík připustiti. Tato výtka vychází z nesprávného pojmu o poměru mezi vědou a vírou. Poněvadž jak věda, tak i víra má za předmět pravdu, nemůže býti zásadného sporu mezi těmito dvěma obory. Pravda pravdě nemůže odporovati. Neboť všecka pravda, jak přirozeně poznatelná, tak i nadpřirozeně zjevená má svůj původ a pramen v Bohu, jenž jednak se nám jeví vnějším světem podle jeho odvěčných ideí stvořeným, jednak se oni s námi sdílí svým neprostředním zjevením ve Starém a Novém zákoně hlavně skrze Krista, Boha a člověka, nám daným. Spor může mezi vědou a Zjevením Božím vzniknouti jen tenkráte, pakli věda prohlašuje nějakou nauku za vědecký resultát jasně dokázaný, který jest pouhou bludnou domněnkou. Co se týká přírodověd, nevzniká tento spor nikdy z resultátů nade vši pochybnost dokázaných, které Církev vděčně přijímá, poněvadž v nich nalezá vždy nové přirozené důkazy pro tu neb onu pravdu zjevenou, nýbrž povstává teprv tenkrát, když přírodověda opouští empirický zkum zjevů přírodních a zabíhá do oboru metafysického. Moderní věda sama svými dějinami dokazuje, do jakého bludiště nejrůznějších domněnek upadla od okamžiku, když se přestala orientovati naukou zjevenou. Toho dokladem jest hlavně filosofie německá od Kanta až na nynější dobu.

10. Jest sice pravda, že v poslední době přírodověda učinila úžasné pokroky a že svými netušenými vynálezy a objevy přeměnila národohospodářský život všech kulturních národů. Ale poněvadž moderní svět všeho tohoto pokroku používá hlavně

jen ke zpříjemnění smyslného života nynějšího člověčenstva a při tom nejen ignoruje, nýbrž přímo popírá všecky jejího náboženské a mravní potřeby a zájmy, nepřinesl všechen pokrok člověčenstvu požehnání, nýbrž stal se příčinou všeobecného rozvratu veškerého života společenského. Moderní věda zbavila člověčenstvo víry nejen v nadpřirozené děje a pravdy, nýbrž i ve všecky přirozené poznatky povznášející člověka nad smyslné jevy vnějšího smyslného světa do oblasti nadsmyslné a ideální. Ačkoliv se ve svém postupu béře dvojím směrem, buď pantheistickým nebo materialistickým, přece stejně popírá existenci Boha od tohoto světa nejen podstatně, nýbrž ontologicky či metafysicky rozdílného a prohlašuje vnější svět za jedinou existující bytost. Je-li však i člověk samou bytostí Božskou nebo bytostí toliko hmotnou, vytvořenou nenáhlým vývojem podstaty Božské aneb hmoty světové, pak nemá nad sebou vyšší od sebe rozdílné bytosti a není také nikomu za své skutky zodpovědný.

11. Tato filosofie uvolnila, ba úplně roztrhala všecky svazky, kterými Církev katolická spojovala společnost lidskou v jeden bratrský celek. Věda vyloučila ze života lidského křesťanskou spravedlnost spojenou s křesťanskou láskou a na místě těchto ctností, kterými Církev mírnila a vyrovnávala všecky společenské protivy, zbudovala společnost lidskou na krajním egoismu, který má jediné svůj prospěch na zřeteli a bližního pokládá jen za prostředek k dosažení tohoto prospěchu. Tato filosofie rozdělila společnost lidskou na dvě sobě krajně nepřátelské třídy, dělnictvo a kapitalisty, které nyní na život a na smrt o vládu a panství nad člověčenstvem bojují.

Svaz národů usiluje všemožně o zavedení a pojištění míru mezi jednotlivými národy a státy. Snaha tato jest zajisté šlechetna, ale podle našeho nejhlubšího přesvědčení vyzní na hlucho, dokud jednotliví národové nenabudou přesvědčení, že míru mezi nimi nebude, dokud mír nezavítá do srdcí jednotlivců křesťanskou spravedlností a láskou. Moderní pantheistická a materialistická věda otrávila a zničila tuto spravedlnost a lásku v životě národů a zavinila všecku nynější mravní a hmotnou bídu, která přese všecky útrapy a strasti poslední světové války nedopřává jim ani nyní ještě oddechu.

12. Církev katolická musí co nejrozhodněji a nejostřeji odsuzovati tuto moderní vědu, která v nejnovější době rozeštvala proti sobě všecky křesťanské národy tou měrou, že v poslední světové válce miliony a miliony svých synů navzájem sobě povraždili a milliony a milliony rodin buď úplně zničili nebo rozvrátili. Moderní věda zásadně popírá nejen nadpřirozený původ Církve katolické, nýbrž vůbec vše, co má v jakékoli příčině povahu duchovou, nadsmyslnou i ideální, a snižuje člověka na stupeň pouhého zvířete. Boj Církve proti této vědě jest bojem za existenci člověčenstva a za jeho nejvyšší ideální, třeba jen přirozené statky. Moderní svět neuznává sice šlechetných úmyslů Církve, které ji k tomuto boji vedou, ale až pozná, že člověčenstvo z bídy, do které ho moderní věda pořád hlouběji vrhá, si samo nepomůže a že jediné Církev katolická svou Božskou naukou a svými prostředky milosti může je spasiti, pak jeho životní zájem je donutí, aby se vrátilo do lůna jejího a na jejím láskyplném srdci okřálo. Nynější namnoze zoufalý stav společnosti lidské jest takořka makavým dokladem, kam naprostá svoboda vědy vede.

13. Svoboda a věda theologická.

Kdežto věda profánní jest svobodna jen v naukách dosud nade vši pochybnost ještě nedokázaných, — a obor těchto nauk naproti pravdám jasně dokázaným jest nekonečný — má věda theologická dvojí mezi: předně zjevené pravdy přesahující přirozené poznání rozumu lidského a pak pravdy, které jsou sice přirozeným silám rozumu naprosto řečeno přístupny, ale které byly Bohem zjeveny, poněvadž jejich poznání pro mnohé překážky a nesnáze bylo člověku mravně nemožno. Nicméně má věda theologická i přes tuto dvojí mezi svobodu téměř nekonečnou. Jen v pravdách zjevených a učící Církví autoritativně za zjevené prohlášených a věřícím pod ztrátou věčné spásy k věření předložených jest věda theologická právě tak, jako každý věřící neomylnou autoritou Církve vázán, že tyto pravdy nejen nesmí popírati, ale ani v jiném smyslu jim rozuměti a je vykládati, než v tom, ve kterém je Církev prohlásila. Těmito pravdami jest theologická věda vázána, podobně jako profánní věda jest vázána přirozenými pravdami jasně dokázanými. Než i vzhledem k těmto pravdám, které Církev nazývá věročlánky a dogmaty, nepohřešuje věda theologická vší svobody. Neboť má povinnost, smysl jejich, pokud jest přirozenému rozumu osvícenému světlem víry přístupna, vyložiti a vysvětliti, pravdu jejich z pra-

menů Zjevení Božího dokázati, v logickou přesně sčlánkovanou soustavou uvésti, tak aby z jedné pravdy jako ze svého principu plynula pravda druhá, třetí atd. Mimo to má také věda theologická vzájemnou souvislost pravd zjevených ukázati, a hlavně také dokázati, že žádná pravda zjevená neodporuje pravdám přirozeným a při tom pokud možno poukázati na vpravdě nebeský vliv, kterým zjevené pravdy působí na život lidský ve všech možných jeho projevech.

14. Ve Zjevení Božím jako v nějaké pokladně uložil Bůh tak bohatý poklad pravd nadpřirozených, že ho duch lidský nikdy nevyčerpá. A tu se otvírá theologické vědě nekonečné pole pokroku. Počet pravd, které jsou ve Zjevení Božím jasně obsaženy aneb které Církev formálně za zjevené prohlásila, jest naproti pravdám m a t e r i á l n ě sice zjeveným, ale dosud církevní autoritou za zjevené neprohlášeným poměrně jen nepatrný. Poklad Zjevení Božího má stačit potřebám člověčenstva všech dílů světa a všech věků až na konec věků. A tu má věda theologická předůležitý úkol, z pramenů Zjevení Božího čerpati, vysvětlovati a odůvodňovati vždy ty pravdy, které přihlížejí k náboženskomravním a kulturním potřebám jednotlivých křesťanských národů té neb oné doby a tak připravovati učitelskému úřadu Církve odůvodněnou látku k formálním jejím definicím. A konečně má theologická věda ještě jeden úkol, negativní sice, ale neméně důležitý a to hájiti pravd zjevených proti všem námitkám a útokům moderní pavědy, která neunavně vymýšlí stále nové důvody, kterými by buď sám Božský základ Církve katolické aneb aspoň jednotlivé pravdy zjevené vyvrátila. Tak jest úkol vědy katolické mnohostranný a v nynější době předůležitý obzvláště za účelem vědeckého vyzbrojení našeho kleru k boji proti naší intelligenci, která byvši zaslepena a svedena na oko blyskavými argumenty moderní nekřesťanské pavědy někdy snad i bona fide rozmnožuje řady nepřátel Církve. Bohužel u nás se nevěnuje vědě theologické pozornost, jaké potřeba nynější doby žádá. V naší české theologické literatuře nemáme doposud spisů tak důležitých, jak jest na př. fundamentální theologie, kanonické právo mimo mnoho předůležitých monografií o jednotlivých pravdách zjevených a o pravdách přirozených s pravdami zjevenými těsně souvislých. Následek toho jest, že náš klerus pracující v duchovní správě, i když mu povinnosti jeho pastýřského úřadu dovolují, nepokračuje vždy ve svém vědeckém vzdělání tou měrou, jak jest toho

žádoucno. Č e s k á naše theologická literatura mu bohužel nestačí a c i z o j a z y č n á jest mu namnoze nepřístupna. Mimo to národ náš nemá dosud vědeckých spisů z oborů, ve kterých se činnost Církve nejen stýká, nýbrž vniterně proniká s činností politickou a sociální světské moci. Nemáme dosud dějin národa českého se stanoviska katolického přesně zpracovaných na základě pramenů, jejichž pravda jest historickou kritikou nade vši pochybnost postavena. Kdybychom ve světle tomto na život našich katolických předků v celé naší dějinné minulosti pohlíželi, Církev katolická nynější doby neměla by u nás věru příčiny za svou minulost v národě českém se styděti. Dále nemáme historicko-katolického díla o r e s t a u r a c i Církve katolické v národě českém po bitvě na Bílé Hoře. A proto až dosud všechny přehmaty a kruté prostředky, kterými rakouské vlády hleděly protestanty české zase zpět do Církve katolické uvésti, naše intelligence z veliké části připisuje na vrub Církvi katolické a jejím řádům, zejména Jesuitům, kterým tato restaurace byla svěřena. Kdybychom měli vědecké dílo zpracované podle spolehlivých pramenů, pak by podle našeho nejhlubšího přesvědčení všecky útoky na Církev z této příčiny stále činěné brzo přestaly. Tyto mezery v naší literatuře vyplniti jest naprosto nutno. Jakým způsobem, o tom jest hlavně uvažovati těm, jež Duch sv. ustanovil biskupy, aby spravovali Církev Boží.[1])

V době nynějšího všeobecného zmatku i nejzákladnějších pojmů, na nichž nejen naše poznání, nýbrž veškeren lidský život závisí, jako jsou prvé principy rozumové identity, kontradikce, vyloučeného třetího a důsledného důvodu, naléhá na Církev dvojí povinnost, jednak hájiti pravd zjevených, jednak také hájiti pravd zdravého rozumu proti moderní pavědě, která popírajíc pravdy zjevené dospěla konečně k popření i samých základních logických principů a zákonů. Věru škoda, na věky škoda té úžasné, věru až úmorné práce, kterou stoupenci moderní nekřesťanské vědy vynakládají na provedení důkazu pravdy svých bludů a lichých domněnek. Všecka práce jejich jest marna, poněvadž nikdy nedokážou, že blud jest pravdou a pravda bludem. Práce jejich podobá se práci těch, kteří chtěli postaviti věž sahající vrcholem až do nebe. A proto jest Církev katolická Bohem ustanovenou strážkyní nejen

[1]) Skut. 20, 28.

pravdy zjevené, nýbrž i pravdy vůbec. Neboť moderní pavěda popírajíc Boha popírá každou pravdu jak nadpřirozenou, tak i přirozenou, jak zjevnou, tak i rozumovou, poněvadž každá pravda bez výjimky má svůj první a poslední základ v Bohu, bez něhož není vůbec pravdy. A proto Církev hájíc víry v Boha hájí pravého pojmu a pravé bytnosti pravdy. A poněvadž obor pravdy jest nekonečný, právě tak, jako Bůh jest nekonečný, proto také pokrok vědy křesťanské, jenž směřuje k hájení a obraně pravdy a tím také k hájení a obraně existence Božské, nezná mezí. I moderní věda hájí nekonečného svého pokroku. Nekonečný pokrok vědy křesťanské a vědy moderní jest však sobě z konců protivný. Zde nemíníme vědy vůbec, nýbrž jen vědu moderní, vědu materialistickou nebo pantheistickou, vědu tedy bezbožskou. Kdežto věda křesťanská člověka s povrchu zemského pořád výše povznáší a k Bohu přibližuje, vede jej moderní věda od Boha k jeho kontrernímu protikladu, k satanismu. Ona člověka zdokonaluje a zušlechťuje, tato ničí v něm vše, co jest i přirozeně v něm dobrého, ona člověka oblažuje, naplňujíc nebeským mírem srdce jeho, tato činí jej bídným a zoufalým rozrývajíc a drásajíc zoufalstvím život jeho, ona buduje v duši jeho království nebeské, tato uvádí v ni peklo se vší hrůzou jeho. Ona mění člověka v Boha (hominem deificat); tato činí jej ďáblem. Že věda křesťanská a věda moderní vede k těmto dvěma protichůdným koncům, o tom podává nad slunce jasnější doklady nynější nešťastná Rus, kterou protikřesťanská věda své vládě úplně podmanila.

§ 9. Ut omnes unum sint.

1. Božský Spasitel ve své velekněžské modlitbě, ve které před svou smrtí prosil Otce svého nebeského za vyplnění nejvroucnějších tužeb Božského Srdce svého, opakoval pětkrát prosbu, aby učedníci jeho a po nich jejich nástupci byli jedno, jako on sám s Otcem nebeským jedno jsou. Kristus jako Bůh jest s Otcem jedno svou numericky touž přirozeností a jako člověk jest svou hypostatickou unií s Otcem tak spojen a sjednocen, že jen to chce, co Otec chce, a jen to zavrhuje a zamítá, co Otec zavrhuje a zamítá. Jednota mezi Kristem a Bohem Otcem jest nejužší a nejtěsnější, jakou vůbec mysliti lze. A poněvadž Kristus

tuto svou jednotu s Otcem staví ss. apoštolům a jejich nástupcům za vzor, podle kterého mají i oni jednotu mezi sebou zachovávati proto i oni mají býti mezi sebou jednotni. A tuto jednotu pokládá Božský Spasitel za nejnutnější a nejpodstatnější vlastnost Církve své. Jednotni mají býti ss. apoštolové ve svém trojím úřadě, kterým je pověřil, jednotni mají býti ve víře, naději a lásce, jednotni ve veškerém svém životě. A proto také sv. Pavel tuto jednotu klade římským křesťanům se vším důrazem na srdce, ačkoliv obec římská byla zcela spořádaná a žádné roztržky nerušily klidu jejího života. Píše jí takto: „Bůh pak dárce trpělivosti a útěchy, dej vám jednostejně smýšleti vespolek podle Ježíše Krista, abyste jednomyslně jedněmi ústy oslavovali Boha a Otce Pána našeho Ježíše Krista. Proto se přijímejte vespolek, jakož i Kristus přijal vás ke slávě Boží.“[1]) Sv. Pavel napomíná Římany, aby jednostejně smýšleli a jednostejně budou smýšleti, budou-li vyznávati jednu víru. Ale na tom není ještě dosti. Tuto jednotnou víru mají jeviti veškerým svým životem, a tak jako jedněmi ústy oslavovati Boha a Pána našeho Ježíše Krista. A co sv. Pavel napsal Římanům, napsal celé Církvi, která má rovněž podle jedné víry žíti a životem svým jednomyslně Boha oslavovati. A proto se přirozenosti Církve, jejímu životu a jejímu úkolu nic tak neprotiví jako každý rozkol, jenž sice nemůže Církev Kristovu tak roztrhati, aby nadobro zmizela, ale přece z jejího těla odděluje mnohé údy, které po tomto oddělení znenáhla zmírají. A proto Církev sv. při každé dané příležitosti věřící před rozkolem podobně jako před herezí se vším důrazem varuje.

2. Ss. Otcové nenalézají slov, kterými by nepravost rozkolu po zásluze odsoudili. Slyšeli jsme, že sv. Cyprián pokládá rozkol za tak veliký zločin, že ho ani mučednickou smrtí nelze odpykati. Všichni ss. Otcové vidí v nesešité sukni Kristově obraz jednotné Církve učící jako jest jeden Kristus a jeden křest, takže může býti jedna Církev. Jako hlava může míti jen jedno tělo, tak i Kristus mohl založiti jen jednu Církev. Jen věřící, kteří jsou zaštípeni v toto jeho tělo vírou, nadějí a láskou a poddaností pod jeho náměstkem, římským papežem, mají účast v jeho boho-

[1]) Řím. 15, 5—7.

lidském životě. Jako v hmotné přírodě organismy potřebují ke svému životu slunečního světla a tepla, tak k nadpřirozenému životu potřebují lidé milosti posvěcující, kterou je Kristus zaštěpuje ve své mystické tělo, takže všech pozdějších milostí jen v tomto mystickém těle a skrze ně (viditelným neb neviditelným způsobem) stávají se účastnými. Rozkol však vylamuje a vyvrací mnohé údy z duchovního těla Kristova a podvazuje a ucpává tak tepnu, kterou se nadpřirozený život milosti posvěcující z Krista jako z hlavy v údy jeho vylévá. A poněvadž rozkol má za následek duchovní smrt, proto ss. Otcové pokládají jej za větší hřích, než tělesnou vraždu. Vražda ničí jen tělesný život, rozkol, jako těžký každý hřích, ubíjí d u š e v n í ž i v o t a hřích tento jest tím těžší a hroznější, poněvadž zpravidla vrhá do věčné záhuby netoliko jednotlivce, nýbrž celé části Církve. A proto vším právem praví o rozkolu sv. J a n Z l a t o ú s t ý: „Οὐδὲν οὕτω παροξύνει τὸν Θεόν, ὡς τὸ Ἐκκλησίαν διαιρεθῆναι.“ (Nikdo tak Boha k hněvu nedráždí, jako kdo Církev rozštěpuje).[1]) Z toho také lze souditi, jak se původci východního rozkolu těžce prohřešili proti nejvřelejší a nejvroucnější tužbě Božského Spasitele, o jejíž vyplnění ve své velekněžské modlitbě Otce nebeského tak důtklivě a snažně prosil, „ut omnes unum sint“. A vina jejich jest tím větší, poněvadž celý dosud katolický svět roztrhli z příčin věru až směšných, na př. že katoličtí křesťané užívajíce přesných chlebů drží se Židy, že jedí udáveniny, že holí bradu, že se v sobotu postí, že požívají masa z nečistých zvířat, že k vyznání víry připojili „Filioque“ a že nesprávně učí o Duchu sv., že při křtu křtěnce jen jedenkráte do vody ponořují, že v čas postní nezpívají při mši sv. Alleluja, že klerikové vyšších svěcení zachovávají celibát atd.[2]) Všechny tyto námitky až na jediné „Filioque“ se netýkají nauky zjevené, nýbrž jen otázek čiře disciplinárních a proto naprosto neospravedlňují skutku tak důležitého, jakým bylo odtržení celého Východu od Církve římské. Jediné „Filioque“ má význam dogmatický. Kdyby výtka Řeků, že Církev římská přijavši „Filioque“ v symbolum nicejsko-cařihradské porušila Zjevení Boží, se zakládala na pravdě, pak porušil již nicejský sněm symbolum apoštolské připojiv k němu nauku o s o u p o d s t a t n o s t i Syna Božího s Otcem, a sněm cařihradský I. porušil zase „symbolum

[1]) Hom. 11. Comment. in epist. ad Ephes. Cf. Fr. Grivec. Cerkev str. 307. Ljubljaň. 1924.

[2]) Cf. Vascotti-Hrast. Instit. Histor. eccl. edit. 2. p. 339. Goritiae 1869.

nicejské“ přijav od něho nauku o Božství Ducha sv. Že Řekové popírají východ Ducha sv. také ze Syna, má hlavní příčinu toliko v jejich snaze, ospravedlňovati svůj odpad od Církve římské p r a v d o u d o g m a t i c k o u, kterou prý porušila, ačkoliv ani jeden ze ss. Otců řeckých východu Ducha sv. také ze Syna nepopíral, i když se v terminologii řečtí Otcové od západních poněkud lišili. Ostatně plyne nutnost východu Ducha sv. také ze Syna naprosto z týchž důvodů, kterými Řekové sami dokazují východ Syna z Otce, a proto vychází-li Syn z Otce, jak Řekové souhlasně s Církví západní učí, musí vycházeti také Duch sv. ze Syna.

3. Hlavní příčinou východního rozkolu nebylo však „Filioque“, nýbrž n á r o d n í j e š i t n o s t p a t r i a r c h ů c a ř i h r a d s k ý c h, kteří se sluníce na mocné přízni císařů cařihradských nemohli snésti, aby byli podřízeni římským papežům.

Církev východní jest od r. 1053, kdy se trvale od Církve římsko-katolické odloučila, ratolestí od vinné révy odříznutou, která poznenáhla usychá, jak o tom její dějiny svědčí. Že se téměř devět století v tomto rozkolu udržela, toho není příčinou to, co ji od Církve katolické dělí, nýbrž co má s ní společného, a to jest téměř celé „depositum fidei“ až na uvedené „Filioque“ a prvenství římského papeže a pravdy s tímto prvenstvím souvislé. A proto při dobré vůli byla by unie věru tak snadná, a to tím více, poněvadž věřící lid namnoze ani neví, že jest od pravé Církve Kristovy odloučen. Církev katolická nesouc vždy bolestně tuto roztržku činila při každé vhodné příležitosti pokusy církev východní zase do lůna svého zpět uvésti. Tak učinil Řehoř X. na sněmě l y o n s k é m II. (1274), jenž po uzavření unie se zástupci církve řecké na tomto sněmě přítomnými s radostnými slzami v očích nad velikým dílem unie tu vykonaným zapěl na konci: „Te Deum laudamus“. Než bohužel unie netrvala dlouho. A proto papež E u g e n IV. obnovil tento pokus na sněmě f l o r e n t s k é m 1439, na kterém opět unie s rozkolnými Řeky, Armény a Jakobity zase dosaženo. Poněvadž však tato unie na sněmě florentském uzavřená nebyla mezi episkopátem řeckým dostatečně připravena, neujala se v církvi řecké, která celou svou pozornost brzo na to po dobytí Cařihradu se strany Turků r. 1453 obracela k zachování víry křesťanské vůbec proti tyranii turecké a dále se o unii s Církví římskou nestarala.

4. V poslední době zahájeno zase jednání o sjednocení hlavně církve ruské se Stolicí Apoštolskou a to popudem velikého příznivce Slovanstva papeže svaté paměti Lva XIII., který ve své slavné encyklice „Grande munus" vyzval národy slovanské od Církve odštěpené, aby se navrátili do ovčince Kristova, z něhož ne tak vinou svou, jako vinou cizí byli vyloučeni. Od té doby myšlenka sjednocení všech slovanských národů v jednotě Církve katolické v slovanském světě nejen nevymizela, nýbrž nabývá stále širší půdy a budí zájem nejen u národů slovanských, nýbrž i u katolíků všech ostatních národů, jak o tom svědčí hlavně v poslední době unionistické sjezdy na Velehradě, v nichž se účastnili zástupci nejen slovanských, nýbrž i všech ostatních katolických národů. Zatím účelem založen také v Římě velikou munificencí papeže Benedikta XV. papežský orientální ústav, který má za účel vědecky odstraňovati všecky překážky, které unii s Církví východní, hlavně se strany ruského kleru, stojí v cestě a tak získati pro myšlenku unie s klerem také inteligenci ruskou. U věřícího lidu nenarazí unie na veliké obtíže. Neboť ruský lid byl dosud v rozkolu udržován hlavně násilím cesaropapismu, který církev snížil na stupeň služky obstarávající hlavně světské zájmy vlády. Posledním politickým převratem zmizel cesaropapismus. Ačkoliv nynější bolševismus, který po převratu se zmocnil vlády nad národem ruským, jest z přirozeného stanoviska míti za největší neštěstí, které kdy stihlo tento ubohý národ, přece, jak se zdá, zlomil navždy okovy, kterými církev ruská byla k státu tak těsně připoutána, že nemohla svobodně plniti úkolu Kristem Církvi vytknutého, nýbrž byla nucena sloužiti zájmům státu, i když se protivily zákonu Božímu, přirozenému i kladnému. Cesty prozřetelnosti Boží jsou však nevyzpytatelné. Národ ruský jest v nejhlubších útrobách svých národem věřícím, i když víra při nedostatečné náboženské výchově jest smísena s mnohými pověrami. A proto za dosavadních náboženských poměrů, za kterých neblahým vlivem cesaropapismu v celém náboženském životě ruské církve se jevila veliká ztrnulost, nemohla přirozená zbožnost lidu ruského nésti ovoce, které by byla za jiných poměrů ve všech oborech životních, soukromých a veřejných, nesla.

Božská prozřetelnost však podle našeho nejhlubšího přesvědčení nepřipustí, aby hluboká zbožnost, kterou Bůh vložil již do přirozenosti tohoto velikého národa slovanského, navždy

zůstala ležeti ladem. Největším neštěstím národa ruského byl rozkol, do kterého patriarchy cařihradskými byl stržen. Rozkol razil cestu cesaropapismu, který tlumil, dusil a ničil každý volnější projev ruského náboženského života. Dalším neštěstím národa ruského, jako celé orientální církve jeho, jeho ženaté kněžstvo, které při svých početných rodinách a nedostatečných důchodech nemůže věnovati a zasvětiti všechny síly své zušlechtění, povznesení a zdokonalení nábožensko-mravního života lidu sobě svěřeného. Praví-li sv. Pavel o každém ženatém muži, že se stará o věci světské, kterak by se zalíbil ženě a že jest rozdělen,[1]) platí slova tato ještě větší měrou o ženatém knězi, který má jako každý manžel a otec rodiny na prvém místě přirozenou povinnost se starati o výživu manželky a dítek, a péče o věčnou spásu duší sobě svěřených ustupuje na druhé místo a stává se namnoze jen prostředkem k zaopatření hmotných příjmů na živobytí rodiny nezbytných, jak o tom ruský spisovatel Potapenko ve svých kresbách ze života ruského duchovenstva podává drastické doklady. Podle našeho nejhlubšího přesvědčení záleží spása národa ruského jedině a výhradně v unii s Církví římsko-katolickou. Z této unie vytryskne mu blahý pramen vody živé, jenž probudí bohaté vlohy jeho k novému životu a zapudí všelikou ztrnulost, která jest nutným následkem každého odvratu od Stolice římské, jíž Kristus v osobě Petrově svěřil všecku pravdu, všecku milost a všecko ovoce svého díla vykupitelského. Všichni katoličtí národové slovanští v díle spojení odloučených našich bratří s Církví římskou doufají pevně v přímluvu a pomoc ss. Cyrila a Metoděje, které jak my katolíci, tak i rozkolní naši bratří, společně ctíme a vzýváme jako své apoštoly, kteří zvláštním řízením Božím všecky slovanské národy buď přímo neb nepřímo uvedli z temnoty pohanství do zářného lůna Církve římsko-katolické. V myšlence cyrilo-metodějské jsou spojeni všichni národové slovanští, katoličtí i rozkolní. A tato myšlenka bude zajisté mostem, po kterém, jak pevně doufám, Rusové, jakož i Bulhaři a Srbové, dříve neb později se vrátí do Církve katolické, kterou vinou patriarchů cařihradských opustili. K unii s Církví římskou jsou nakloněni hlavně Bulhaři, mezi nimiž tradice o původní příslušnosti k Církvi římské dosud zcela nevymizela. První arcibiskup kato-

[1]) I. Kor. 7, 32 sl.

lických Bulharů Menini vypravoval autoru této práce, že snad v žádném jiném státě Církev katolická se netěší takové blahovůli vlády a nepožívá takové svobody, jako právě v národě bulharském. O blahovůli bulharské církve k Církvi katolické svědčí ta okolnost, že se z nařízení exarchy a ostatních biskupů konají při všech veřejných bohoslužbách zvláštní modlitby za spojení všech pravoslavných církví. Ačkoliv se lid bulharský zřejmě nemodlí za spojení s Církví římsko-katolickou, přece každý Bulhar ví, že se míní jen Církev tato.

5. Nejméně jeví porozumění pro unii s Církví katolickou Srbové. R. 1921 prohlásil sice církevní list „Sabornice", že chce býti orgánem pravoslavného hnutí mezi Srby směřujícího k jejich sjednocení s Církví římskou. Uveřejnil několik článků, v nichž Srbům připomněl potřebu tohoto sjednocení naproti nevěře, která také v národě srbském pouští stále hlubší kořeny. A výsledek byl, že list ještě téhož roku zanikl.[1])

Jaké stanovisko zaujímá vyšší a nižší klerus a intelligence v národě ruském k myšlence unie, nelze při nynějším rozvratu všech společenských a politických poměrů na Rusi s jistotou nic tvrditi. Tolik jest však jisto, že mnozí z ruských vystěhovalců jevili s unionistickými poradami posledně na Velehradě konanými velké sympatie. Buď se sami těchto porad zúčastnili aneb aspoň zaslanými listy dali výraz svému porozumění o důležitosti unie, kterou jedině lze dosíci náboženského smíru mezi všemi národy slovanskými.

6. Jest samozřejmo, že katoličtí národové slovanští: Čechové, Slovinci a Chorvati mají zvláštní povinnost, Apoštolskou Stolici v jejích snahách o unii rozkolných Slovanů vším možným způsobem podporovati. Národ český pojal mezi ostatními katolickými Slovany nejprve důležitost unie hlavně národa ruského s Církví katolickou a to jmenovitě zásluhou zvěčnělého arcibiskupa dra Ant. Cyr. Stojana blahé paměti, který první za tím účelem porady a sjezdy na Velehradě zařizoval a k nim zástupce všech slovanských kmenů zval. Mezi Slovinci jest nadšeným hlasatelem unie prof. theol. v Lublani Dr. Fr. Grivec, nám Čechům ze sjezdů velehradských dobře známý. Ale sám lublaňský kníže-biskup Dr. Antonín Jeglič snahy Slovinců směřující k unii všemožně podporuje, což hlavně dokázal tím, že bohoslovecké fakultě, ve kterou

[1]) Cf. Grivec, Cerkev str. 307 sl.

r. 1921 ústav theologický v Lublani byl proměněn, uložil pěstovati vědu theologickou se zvláštním zřetelem k pravoslavnému Východu. Že nebožtík p. arcibiskup Stojan si vroucně přál, aby i theologická fakulta olomoucká v tomto duchu pracovala a dorost kněžský vychovávala, jest zcela určitě souditi nejen z celého života jeho této myšlence zasvěceného, nýbrž také hlavně z té okolnosti, že na vládě pražské vymohl theologické fakultě olomoucké zvláštního čestného názvu theologické fakulty Cyrillo-Methodějské. Že se na našich ústavech a fakultách theologických nevěnovala snahám unionistickým obzvláště pracemi literními větší pozornost a péče, toho příčinou není zajisté neporozumění a lhostejnost k této myšlence se strany professorů, nýbrž přetížení bohoslovců, kteří při nynějším čtyřletém studiu jen s napjetím všech fysických sil mohou zdolati úkol, který Církev vzhledem k nynějším časovým potřebám jejich theologickému vzdělání ukládá. Až se uskuteční úsilí Apoštolské Stolice, aby se theologické studium rozšířilo na všech theologických ústavech a fakultách celého katolického světa se čtyř na šest roků,[1]) pak teprve bude možno dorost kněžský pro účinnou podporu unionistických snah Církve theoreticky a prakticky zvlášť vzdělávati a tak zájem pro unii rozkolných církví s Církví katolickou ve veškerém kleru nejen buditi, nýbrž také k obětem hmotným a duševním stále účinněji vzpružovati.

Katoličtí Slované jsou již svou geografickou polohou, jakož i svou kulturní vyspělostí povoláni, býti prostředníky mezi Východem a Západem. Idea cyrillo-methodějská podává jim nejspolehlivější regulativ, jak mají své vztahy zařídíti jak naproti Východu, tak i Západu, aby neupadli ani do náboženského indiferentismu, ani do národního a politického šovinismu, který se tak rád v oboru národního života jeví.

7. Snaha o zjednání unie národů slovanských s Církví katolickou má eminentně ráz katolický. Katoličtí Slované podporou, kterou v této příčině Apoštolské Stolici poskytují, plní předůležitý úkol na poli mezinárodně-kulturním, odstraňujíce překážky, které východní a západní národy jak v životě společenském a politickém, tak i v životě vědeckém a uměleckém od sebe dělí. Ale unie by i slovanským katolíkům přinesla nebeské požehnání. Prohloubila a utvrdila by jejich víru, zvroucněla by

[1]) Cf. poslední dekret S. Congregat. de Seminariis et Studiorum Universitatibus ze dne 11. února 1925. (Quae Beatissimo Petri Pio P. P. XI.)

jejich zbožnost v duchu vpravdě katolickém a přispěla by k hlubšímu a všestrannějšímu poznání Církve samé, které moderní národové neznají. Hlubší poznání Církve a život zařízený podle zákona Kristova, toť nejdůležitější a nejpodstatnější podmínka nábožensko-mravní obnovy nynějšího člověčenstva. Zkušenost dokazuje, že idea církevní jednoty prohlubuje poznání Církve samé, zadržuje šíření náboženského subjektivismu, jak se v nynější době v theosofismu, anthroposofismu, v spiritismu jeví a s úspěchem upozorňuje celý křesťanský svět na pravou Církev Kristovu. Pod vlivem této idee napsal v poslední době v západní Církvi M. d'Herbigny S. J., z velehradských schůzí nám známý, nejlepší dílo o Církvi katolické a Vlad. Sergěvič Solovjev nejdůležitější spis o témž předmětě, jaké v 19. století byly vůbec vydány.[1])

Slovy, kterými sv. Augustin zval Donata k návratu do Církve katolické, můžeme obměnou osloviti církev rozkolnou a s vroucím srdcem ji vyzvati, aby zanechala rozkolu a se zase spojila v jedné víře, v jedné naději a v jedné lásce s Církví mateřskou, která po jejím návratu tak vroucně touží: „Přijď a neříkej," tak volá sv. Augustin, „již mám, čeho potřebuji, to mi stačí. Přijď, holubice (Církev katol.) tě volá, a volá tě bolestnými vzdechy." A nyní se sv. Augustin obrací k věřícím a prosí jich, aby i oni zbloudilce zpět do lůna Církve volali. A proto i my můžeme našim katolíkům obdobně říci: „Bratří naši, pravíme vám, i vy jevolejte vzdechy bolestnými, nikoliv hádkami, nýbrž modlitbou a posty, aby poznali, že z lásky tak činíte, bolestně nesouce odpad jejich. Nepochybujeme, bratří naši, uvidí-li váš bol, že se zarazí a ožijí. Přijďte tedy, přijďte a nebojte se. Jen tenkráte se bojte, pakli nepřijdete, ano nebojte se... Přijďte a budete se radovati, že jste přišli. Budete sice kvíleti nad strastmi své odluky, ale budete se radovati v naději. Přijďte tam, kde jest holubice, které bylo řečeno: Jediná jest holubice má... Tedy přijďte.[2])

[1]) Hlavní jeho díla o Církvi jsou: „Istoria i budučnost teokratije" (Zábřeh 1887); La Russie et l'Eglise universelle (1889); cf. Grivec l. c. p. 310.

[2]) Tract. in Jo. 6, 15; cf. Grivec l. c. p. 311.

§ 10 O svatosti, druhé známce Církve římsko-katolické.

1. Církev římsko-katolická září svou svatostí v celém světě: Jest svatá, poněvadž ona a) má Božského Zakladatele, b) hlásá Božskou nauku, c) koná Božskou bohoslužbu a d) řídí Božskými zákony své členy k věčné jejich spáse.

ad a) Každé dílo Božské jest svaté. A poněvadž Církev římsko-kotolická jest založena samým Ježíšem Kristem, Bohem a člověkem, již z tohoto důvodu jest svatá.[1])

ad b) Učení Církve nejen neobsahuje naprosto ničeho, co by jejím členům v jejich mravním životě mohlo býti na závadu a překážku, nýbrž všechny její nauky a předpisy směřují bez výjimky k jejich mravnímu zdokonalení. Přihlížejíc k povaze lidské a potřebám srdce lidského obsahuje pro mravní život lidský nejen přikázání, která jest zachovávati každému člověku, jenž chce dojíti věčné spásy, nýbrž i evangelické rady pro ty, kteří touží po vyšší mravní dokonalosti.

ad c) Také její bohoslužba jest „per eminentiam" svatá. Středem a těžištěm bohoslužby jest novozákonná oběť mše sv., ve které se sám Božský Spasitel, Bůh a člověk, denně po celém světě na nesčetných místech stává přítomným, aby jednak Otci nebeskému přinesl nekrvavým způsobem touž oběť, kterou krvavým způsobem na kříži za naši spásu obětoval, jednak aby se stal duševním naším pokrmem a nápojem. Mimo to ustanovil Kristus a Církvi svěřil sedmero svátostí, aby jimi věřící nejen posvěcovala, nýbrž jim ručila za udělení všech Božských milostí, kterých za všech okolností vezdejšího života mají potřebí, aby v milosti posvěcující nabyté svátosti sv. křtu nejen až do konce života setrvali, nýbrž v ní stále se rozmnožovali a rostli.

ad d) I zákonodárství, kterým Církev své členy vede na cestě k jejich věčné spáse, jest Božské a proto svaté; a poněvadž i při vydávání zákonů, kterými život věřících řídí, jest chráněna zvláštním přispěním Ducha sv., nemůže věřících zavázati k zachovávání zákonů, které by jejich mravního života nejen nepodporovaly, nýbrž mu byly ještě na překážku.

2. Mimo prostředky zde uvedené pěstuje Církev svatost života svých věřících ještě mnohým jiným způsobem.

a) K tomuto účelu slouží jí různé pobožnosti jako

[1]) Cf. Wilmers. l. c. p. 598 sqq.

pobožnost k nejsvětějšímu Srdci Páně, pobožnost květnová k úctě Královny nebes, říjnová k úctě tajemství sv. růžence atd.

b) K tomu účelu zakládá různé mužské a ženské řády a kongregace, které svým řeholním životem založeným na třech evangelických radách podávají jí celému světu nezvratný důkaz, že s milostí Boží nám Kristem zaslouženou jest nejen možno, vyplniti povinnosti, bez jejichž vyplnění není žádnému člověku možno dosíci království nebeského, nýbrž že tato milost člověka přese vši nezřízenost jeho lidské přirozenosti uschopňuje již zde na světě žíti životem téměř andělským.

Život našich řeholníků a řeholnic jest nejjasnějším důkazem, k jaké výši svatosti dovede Církev povznésti osoby, které třemi evangelickými radami svůj život službě Boží, službě bližního a svému vlastnímu mravnímu posvěcení a zdokonalení zaslíbily.

c) Pak různé zbožné družiny a bratrstva, jako jsou družiny marianské pro různé stavy a bratrstva sv. růžence, o dobré smrti, srdce Ježíšova a bl. Panny atd.

d) Rovněž různé spolky, na př. spolek tovaryšů, mistrů, spolek matek, sv. Vincence, dobročinný spolek paní atd.

Všecky tyto družiny, bratrstva a spolky ukládají svým členům jisté dobré skutky, mezi těmi obzvláště častější přijímání ss. svátostí, za které jsou Apoštolskou Stolicí bohatě nadány různými odpustky.

Všecky tyto spolky směřují k tomu, aby své členy vedly k vyšší mravní dokonalosti a jsou-li řízeny v duchu svých stanov Církví schválených, pak je také k této vyšší dokonalosti vedou.

e) Dalším prostředkem, jímž Církev se snaží své členy posvěcovati, jsou missie, které mají za účel obroditi, oživiti a vzpružiti veškeren náboženský mravní život věřícího lidu obzvláště tam, kde zvlažněl a poklesl. Kde těmto missiím věřící lid přináší vstříc potřebné porozumění, tam, jak zkušenost učí, otvírají mu všude bohatý pramen nebeského požehnání.

f) Mimo to slouží k mravnímu posvěcení věřícího lidu nemalou měrou různá jubilea a to jak pravidelná a řádná, která každých 25 roků se vracejí jako roku předešlého, a mimořádná, která Církev za mimořádných okolností ohlašuje.

g) Konečně Církev sv. přihlížejíc k mimořádným potřebám časovým a k různým nebezpečím, které věčné spáse věřícího lidu hrozí, užívá mimořádných prostředků záležejících hlavně ve vroucí modlitbě, kterou takořka útočí na milosrdenství Boží, aby odvrátilo nebezpečí, které jí hrozí.[1])

Jak patrno, jsou prostředky, kterých Církev užívá na obrození, vzpružení a povznesení náboženskо-mravního života, skutečně nevyčerpatelné. A právě v těchto bohatých prostředcích a jejich účinnosti jeví Církev svůj boholidský život, který z Krista jako své hlavy čerpá, aby jej zase na údy svého mystického těla přenášela. Ve svatosti zakladatele Církve, ve svatosti jejího trojího úřadu a ve svatosti přemnohých prostředků, kterých Církev na posvěcení svých členů užívá, záleží objektivní svatost samé přirozenosti a činnosti Církve. Tato svatost jest vlastností (proprietas) Církve. Aby však byla také známkou Církve, musí se také subjektivně osobní svatostí jejích členů na venek jeviti. A tuto svatost jeví Církev tím, že své členy, kteří prostředků jak Kristem, tak jí samou ustanovených ke svému posvěcení užívají, skutečně posvěcuje. Církev posvěcuje život a) jednotlivých lidí, b) rodiny a c) celé společnosti lidské.

§ 11. Církev posvěcuje jednotlivce.

1. ad a) Každý člověk přichází na tento svět ve stavu dědičného hříchu a všestranné mravní porušenosti. V tomto stavu jest nejbídnější bytostí, kterou vůbec lze pomysliti. Jest neschopen dosíci cíle nadpřirozeného, ke kterému byl původně určen, ale pro svou všestrannou mravní a fysickou porušenost není ani s to, by dosáhl svými přirozenými silami cíle přirozeného, ke kterému by byla jeho přirozenest spěla, kdyby jí byl Bůh neurčil k cíli vyššímu, k cíli nadpřirozenému. Hříchem byla jeho přirozenost zbavena svého nadpřirozeného lesku, kterého jí posvěcující milost před hříchem prvotným dodávala, a mimo to byl její rozum zatemněn a vůle nezřízenou žádostivostí nakloněna více k zlému než k dobrému. V tomto stavu žil v otroctví ďáblově, ze kterého by se byl sám svými přirozenými silami nikdy nevyprostil. Aby se stal zase schopen života věčného, musila jeho přirozenost býti bytně zase proměněna, obrozena, aneb snad ještě lépe, přerozena. A tohoto obrodu a přerodu se dostává každému jednotlivému člověku na křtu sv., kterým nabývá přirozenost jeho skrze milost posvěcující svého původ-

[1]) Cf. Dr. Klug (Černovský) Království Boží, Str. 45 sld.

ního nadpřirozeného lesku a ctnostmi theologickými víry, naděje a lásky a ctnostmi mravními dary Ducha sv., které se na křtu sv. zároveň s milostí posvěcující vlévají, dosahuje schopnosti konati skutky záslužné pro život věčný. Před křtem byl otrokem ďáblovým, po křtu se stává adoptivním (přisvojeným) synem Božím, jenž nejen zevně do synovského poměru s Bohem vstupuje, nýbrž také ve své vnitřní přirozenosti k přirozenosti Božské připodobňuje. Člověk před křtem sv. a po křtu jsou dvě zcela různé bytosti, prvý jest syn ďáblův, druhý syn Boží rovný ve všem jednorozenému Synu Božímu s tím toliko rozdílem, že co patří Synu Božímu přirozeným právem, má člověk pokřtěný z milosti nekonečného milosrdenství Božího. Účinky křtu sv. v duši křtěncově jsou tak velebné, vznešené, že výstižné poznání jejich přesahuje nejen náš rozum přirozený, což se ostatně samo sebou rozumí, ale i rozum světlem víry Božské osvícený. A proto by naše katolické rodiny neměly vlastně oslavovati tak narozeniny, jako křtiny nového člena svého.

2. Na křtu sv. se stává každý katolický křesťan skrze milost posvěcující svatým. Než tato svatost může v pozdějším jeho životě nabýti nekonečně mnohých stupňů, podle toho, jak kdo spolupůsobí s milostmi skutkovými, kterých Bůh mu ke každému dobrému skutku uděluje. Každý jednotlivý věřící, čím více se snaží život svůj přizpůsobiti zákonu Božímu, tím více se mravně zdokonaluje a stává se světějším. A v tomto postupu může se povznésti až na stupeň heroický, jak vidíme na mučednících, kteří nejen v prvých, nýbrž i v pozdějších stoletích Církev obětí svého života proslavili, aneb na blahoslavených a svatých, kteří se konáním heroických ctností Bohem samým zázračně uznaných a potvrzených proslavili, jakož i na osobách řeholních, které celý život svůj slibem tří evangelických rad službě Boží aneb službě bližního zvlášť zasvětily.

§ 12. O celibátě kněží.

Nejtěžší z evangelických rad jest bez odporu ustavičná čistota. Neboť žádná jiná rada nepříčí se zkažené přirozenosti lidské tou měrou a neukládá člověku tak velkých a těžkých obětí, jak věčná čistota. Pud pohlavní ovládá zkaženou

přirozenost lidskou tou měrou, že člověk musí ustavičně proti němu státi na stráži a bdíti neustále nad každou myšlenkou a žádostí, ano nad každým hnutím jeho. A na této stráži musí státi celý svůj život, takže se zdá, že zachovávání čistoty po celý život jest člověku zhola nemožno. Tak aspoň učil Luther. Podle něho přirozenost lidská jest nepřirozenou smyslností tak zkažena, že v náboženském životě jen bloudí a v mravním jen hřeší. Než tento názor se příčí slovům Božského Spasitele, který o věčné čistotě praví: „Qui potest capere, capiat,“[1]) a podobně nauce sv. Pavla, jenž rovněž věčnou čistotu věřícím doporučuje, což by činiti nemohl, kdyby běželo o věc fysicky nemožnou. Než co se zdá člověku přirozeně nemožným, Bůh svou milostí nejen činí možným, nýbrž snadným, jak o tom dějiny církevní podávají přemnohé důkazy. Neboť co Církev existuje, vždy v ní žily osoby, které se slavnými sliby k zachovávání tří evangelických rad zavazovaly a sliby tyto také věrně plnily. Jak řeholníci, podobně také biskupové, kněží a jáhnové ustavičnou čistotu vždy zachovávali, i když se k ní zvláštními sliby nezavazovali.

Církev žádala od počátku svého trvání od svých sluhů bezženství čili celibátu. Ačkoliv celibát se nezakládá na Božském právu, přece souvisí se životem křesťanským tak těsně, že Církev aspoň západní nikdy od něho nedispensovala a to ani v tom případě, když kněz se chtěl vzdáti všech svých kněžských práv a se vrátiti „in statum laicalem“, jejž přijetím svěcení opustil. Všechny pokusy, které byly v různých dobách v té neb oné části Církve od kněží činěny, vždy Apoštolská Stolice se vší rozhodností jako požadavek stavu kněžského nedůstojný a proto také nepřípustný odmítala. Tak na př. nazval v minulém století papež Řehoř XVI. kněžský spolek ve Würtenbergsku a Badensku na zrušení celibátu založený ve své encyklice z 15. srpna 1832 „Foedissimam conjurationem“. A jak pochodila deputace z Čech před krátkou dobou do Říma vyslaná, aby vymohla u Apoštolské Stolice pro český klerus buď zrušení aneb aspoň zmírnění zákonu celibátu, jest u nás zajisté každému ještě v živé paměti. Členové této deputace a ti, kteří je do Říma vyslali, neznali zajisté dějin celibátu v západní Církvi a nevěděli, že Apoštolská Stolice nad touto institucí jako nad zřítelnicí oka svého vždy bděla a nikdy od ní pro nějakou část Církve odchylky nepřipustila.

[1]) Mat. 19, 12.

Jest sice pravda, že ve východní církvi, i té, kteráž jest s Apoštolskou Stolicí spojena, nejsou kněží k zachovávání celibátu zavázáni. Ale Církev katolická manželství jejich nikdy neschválila, nýbrž je toliko trpí. A to stalo se takto: Ve všech prvních šesti všeobecných sněmích jednala a odsoudila Církev kacířství vzniklé na Východě, tedy kacířství řecká, což národní hrdost Řeků velmi těžce nesla. Na odvetu za to vinili Církev římskou, že stále odsuzuje jen kacířství, při tom však o reformu mravů věřících se nestará. Aby jaksi nahradili, co prý římská Církev zanedbala, svolali r. 692 východní biskupové za souhlasu císaře Justiniána II. do Cařihradu synodu, která sluje synoda quinisexta, poněvadž měla jaksi doplniti, co pátý a šestý všeobecný sněm opomenul, aneb také synoda trullánská podle dvorany císařského paláce zvané pro vejčitý svůj tvar trulla či trullos, ve které svá sezení konala. A tato synoda dovolila v can. 13. proti starobylému obyčeji celé církve řecké podjáhnům, jáhnům a kněžím před vysvěcením uzavříti sňatek manželský. Papež Sergius ihned proti tomuto canonu protestoval, ale církev východní protestu jeho nedbala, a zmíněný canon zůstal v celé východní církvi v platnosti a vžil se v její náboženský a mravní život tou měrou, že Apoštolská Stolice, když se jednalo po rozkolu o její sloučení s Církví římskou, byla nucena k manželství podjáhnů, jáhnů a kněží jejich jaksi passivně se chovati čili jinými slovy je trpěti. Ale nikdy ho formálně neschválila.

Církev katolická pokládá celibát za integrální vlastnost samého novozákonného kněžství. Když již ve Starém zákoně byli kněží zákonem Mojžíšovým zavázáni žen svých se zdržovati ve dny, ve které bylo jim v chrámě jerusalemském službu Boží konati, jak by Církev Kristova mohla nežádati zdrželivosti a čistoty od svých kněží, kteří na místě a jménem samého Krista jeho nejsvětější tělo a krev denně Bohu v obět novozákonnou přinášejí a různé jiné úkony konají. Mezi těmito úkony připomínáme jen ušní zpověď. Jest známo, že v řecké církvi ženy nemají důvěry k ženatým kněžím, aby se jim v nejchoulostivějších otázkách manželského života svěřily, a proto buď vůbec ksvaté zpovědi nejdou nebo tak činí, když ji mohou u kněze muicha vykonati.

Přiměřenost celibátu plyne tedy již z povolání kněžského, kterým kněz samého Krista v pokračování jeho vykupitelského díla zastupuje. A proto sluje kněz u ss. Otců „alter Christus", jenž má skutečného Krista, Boha a člověka, věřícím nejen v jeho trojím úřadě: učitelském, kněžském a pastýřském, nýbrž také v jeho boholidských ctnostech představovati. Mezi těmito ctnostmi září na prvém místě Kristova panická čistota. A jelikož žádná jiná ctnost neukládá člověku tak těžkých obtíží a obětí, jako právě ustavičná čistota, má katolický kněz věřícímu lidu dávati svým panickým životem zářný příklad, že každý člověk může se pomocí milosti Boží tou měrou zapírati, aby zachovával čistotu stavu svému přiměřenou. Co jest lidí, kteří nemohou buď pro tělesné chyby a nedostatky nebo pro chudobu manželství uzavříti a proto jsou nuceni žíti v bezženství. Všem těmto má býti kněz příkladem, že se každý člověk může tělesného obcování s osobami druhého pohlaví zdržeti a život stálé čistoty vésti, pakli jen užívá prostředků, které mu Církev za tím účelem dává na ruku.

Základní podmínkou křesťanského života jest sebezápor. Kdo nedovede se zapírati, může býti křesťanem podle jména, ale ve skutečdosti jím není. Život křesťanský záleží podstatně v následování samého Krista, jenž praví: „Chce-li kdo za mnou přijíti, *zapři sebe sám* a vezmi kříž svůj a následuj mne."[1]) Tohoto sebezáporu nejvznešenějším vzorem jest sám Kristus, jenž, jak praví apoštol Pavel, „sebe sama zmařil, přijav způsobu služebníka tím, že podobným se stal lidem a ve vnějším zjevu svém, byl shledán jako člověk. Ponížil sebe sama stav se poslušným až k smrti a to k smrti kříže."[2]) A v tomto sebezáporu má hlavně kněz Krista následovati a tak svým vlastním životem podati věřícímu lidu důkaz, že jest možno, těžké mravní požadavky, které Kristus na život každého křesťana klade, s jeho nebeskou pomocí, kterou mu propůjčuje, za všech okolností a příležitostí života snadno vyplniti, jak sám Kristus o jhu, které každému křesťanu ukládá, praví: „Vezměte jho mé na se be a učte se ode mne, neboť jsem tichý a pokorný srdcem; a naleznete pokoj duším svým; neboť jho mé jest

[1]) Mat. 16, 24.
[2]) Filip. 2, 7. 8.

sladké a *břímě mé* jest lehké."[1]) V knězi má věřící lid viděti lesk všech ctností Kristových, lesk jeho čistoty, pokory, mírnosti, lásky, dobroty, milosrdenství, střídmosti, štědrosti atd., a tímto leskem se povznášeti k samému slunci těchto ctností, ke Kristu. V knězi má věřící lid patřiti na nebeské požehnání, které věrné plnění zákona Kristova každému člověku přináší. A lahodou a půvabem, kterým kněz jako „alter Christus" každé srdce jímá a k sobě táhne, má lid věřící zahořeti láskou k samému Kristu.

Kněz, jenž svým úřadem jest prostředníkem mezi Kristem a lidem věřícím, má srdce jeho rozněcovati láskou ke Kristu a touto láskou jej s Kristem spojovati. Aby však toho účelu dosáhl, musí vlastní jeho srdce láskou ke Kristu hořeti a tuto lásku mu projevovati následováním všech ctností jeho. Praví-li Kristus ke všem lidem: „Buďte dokonalí, jako můj Otec jest dokonalý," praví slova tato především ke knězi, jenž nejen sám má k dokonalosti a svatosti spěti, nýbrž má k ní vésti také lid sobě svěřený. A to může jen tenkrát, pakli z jeho života dokonalost a svatost Kristova plnější měrou vyzařuje, než za života obyčejného lidu věřícího. Kněz, jenž se snaží Krista v jeho ctnostech následovati, jest pramenem, z něhož nebeské požehnání na všechny věřící, s nimiž jakýmkoli způsobem přichází do styku, přebohatým tokem se rozlévá. A to jest jen kněz, jenž věčnou čistotu co nejsvědomitěji zachovává.

Proto bylo a jest zcela přirozeno, že Církev katolická Božskými a svými vlastními posvětnými prostředky vypěstovala a vychovala nesčetnou řadu mužů a žen svatých, jejichž svatost Bůh sám nadpřirozeně zázraky potvrdil a to v samém století XVI., ve kterém protestanté Církvi největší pokleslost mravů vytýkali a tuto domnělou pokleslost za příčinu svého odboje proti ní předstírali. Která jiná Církev může se honositi sv. Karlem Borromejským, sv. Filipem Nerejským, sv. Ignátem z Loyoly, sv. Františkem Xaverským, sv. Alojsem, sv. Stanislavem Kostkou, sv. Janem s Kříže, sv. Teresií atd.? Z našich světců připomínáme jen ss. Cyrilla a Methoda, sv. Václava, sv. Jana Nepomuckého, svatou Ludmilu a blahoslavenou Anežku atd.[2])

Na důkaz svatosti Církve římsko-katolické můžeme se odvolati na mimořádné nadpřirozené milodary (charismata), ob-

[1]) Mat. 11, 29. 30.
[2]) Cf. Wilmers, l. c. p. 605.

zvláště na zázraky, které Bůh v ní dosud působí. Ačkoliv nečiní jich nyní tak často, jako v původní Církvi, přece nikdy po celou dobu jejího trvání až na naše doby neustává zázračným způsobem její Božský původ a známky její, především její svatost před celým světem ověřovati. Připomínáme z nynější doby toliko zázraků lourdských, jejichž pravost sami lékaři po nejbedlivějším a nejsvědomitějším zpytu potvrzují.[1])

§ 13. Námitky proti celibátu.

1. Nepřátelé kněžského celibátu poukazují na mnohá pohoršení, jichž prý jest celibát příčinou. Tato pohoršení nelze popírati. Ale není pravda, že by celibát byl jejich příčinou. Poněvadž celibát ukládá knězi povinnosti, které skutečně přesahují síly jeho přirozenosti, proto Církev opatřuje jej tolika nadpřirozenými prostředky, které činí jho jeho sladké a břímě lehké. Pakli kněz těchto prostředků nedbá, pak není celibát jeho pádem vinen, nýbrž on sám, podobně jako není svátost manželství příčinou cizoložství, kterého se muž nebo žena dopustí. Ostatně ani církev řecká, která kněžím dovoluje sňatek manželský, není prosta kněžských pohoršení. A pohoršení tato dávají, jak jsme od samých kněží řeckých slyšeli, kteří v mladém věku ovdovějí a jak známo, druhého sňatku uzavříti nemohou. Jsouce navyklí na život manželský nemají velmi často mravní síly, aby jako vdovci vedli život zdrženlivý. V jistém smyslu platí i tu slova Kristova: „scandala debent esse", ale k tomu Kristus dodává: „běda člověku tomu, skrze něhož pohoršení přichází."[2]) Hrozí-li Božský Spasitel přísnými tresty každému, kdo pohoršením bližního k hříchu svádí, pak musí býti v jeho moci tohoto pohoršení se varovati. A co praví Kristus Pán všeobecně, platí také a to ještě vyšší měrou o pohoršení, které kněží dávají lidu věřícímu přestupky zákona celibátního. A proto jen na nich jest, těchto přestupků se varovati.

2. Také není pravda, co odpůrci proti celibátu dále namítají, že prý Církev k němu kandidáty kněžství protivůli jejich nutí. Církev naprosto nikoho nenutí ke stavu kněžskému. I když některému mladíku svými hmotnými prostředky umožní studium za tím účelem, aby se mohl, jak slíbil, po jejich ukončení

[1]) Cf. Christ. Pesch. l. c. p. 252 sq.
[2]) Mat. 18, 7.

věnovati stavu kněžskému, přece mu ponechává úplnou svobodu voliti jakékoli jiné povolání. Jen ty, kteří dobrovolně stavu kněžskému se věnují, váže zákonem celibátu. A proto jako kandidáti kněžství volí dobrovolně stav kněžský, tak také dobrovolně přijímají na sebe závazek celibátu, který od kněžství se nemůže odloučiti. Celibát kněží katolických souvisí co nejtěsněji s náboženssko-mravním životem katolických národů. Jakým způsobem zachovávají kněží celibát, na takovém stupni mravnosti stojí zpravidla katoličtí národové. Že za doby Lutherovy většina národa německého a celí národové severní odpadli od Církve, odpad tento zavinil hlavně nezřízený a pohoršlivý život biskupů a kněží. Grisar vypravuje na jednom místě Lutherova životopisu, že jeden německý biskup za jistou peněžní taxu dovolil svému diecesnímu kněžstvu, držeti sobě zcela veřejně souložnice. Jaký vliv měl takový život kněží na mravy věřícího lidu, netřeba dokazovati. Proto není divu, že jak kněží, tak i obecný lid ztratil víru v Božský původ a samospasitelnost Církve katolické a houfně přebíhali do církví protestantských. Ale poněvadž svatost jest podstatnou známkou Církve, kterak ji sám Kristus opatřil, proto jí Církev nemůže býti zbavena ani sebenehodnějším životem svých kněží, svých vyznavačů. Církev chová proto také v sobě po všechny doby svého trvání obrozující a omlazující princip, kterým dovede i údy mravně buď lhostejné a vlažné, aneb úplně mrtvé probouzeti k novému životu. Za tím účelem vzbuzuje v ní Kristus v době náboženského a mravního úpadku muže svaté, plné Ducha sv., kteří potřebnou její reformu svým bohonadšeným životem, neštítícím se žádných obětí, jež buď sami skutečně konají nebo k nimž dají mocný popud a podnět. K těmto reformatorům Církve Bohem samým jí seslaným jest počítati na př. Řehoře VII. (1073—1085), Petra Damiánského, sv. Františka Serafinského, sv. Karla Borromejského. A nestačí-li jednotliví muži k provedení tohoto úkolu, pak volí Církev k tomu všeobecný sněm. Tak na př. razil sněm tridentský po dobu velikého úpadku katolických národů cestu k všeobecnému obrodu jejich náboženssko-mravního života, jehož blahodárné účinky ještě dosud trvají.

3. V poslední době se ozývaly i v kruzích našeho kleru mnohé hlasy, žádající reformy nynějšího náboženssko-mravního života Církve. Za tím účelem navrhovaly mnohé prostředky, kterými by se podle jejich mínění tato reforma dala ještě provésti. Při těchto návrzích bohužel naši reformatoři zapomínali pravidelně na reformu svého vlastního života. Jest snadno, reformovat bližního. Kdo si reformy Církve opravdově přeje, ten začne s reformou vlastního života, a kdyby každý kněz tuto reformu provedl na sobě samém, pak by tím reforma celého kleru byla vlastně již provedena. O tom jsme však z celé duše přesvědčeni, kdo vážně usiluje o reformu svého vlastního života, že vůbec nemá času, aby reformoval toho, po jehož reformě mu vlastně nic není. Jen za svůj vlastní život budeme jednou před Bohem účty skládati, nikdo však za život těch, jejichž duchovní reformy nám ani Božský ani přirozený zákon neukládá.

§ 14. Církev katolická posvěcuje rodinu.

1. Společnost lidská jest mravním organismem. A jako každý fysický organismus rostlinný i živočišný není pouhým nahodilým shlukem atomů, nýbrž vzniká z jednotlivých bunic, které se mezi sebou různě slučují a tak jednotlivé své části — při rostlině vlasové kořínky, peň, mízu, kůru, ratolesti, listí, květ a ovoce — ze sebe vytvořují, podobně i společnost lidská vzniká z jednotlivých základních útvarů, z rodin, které v různé menší neb větší skupiny se spojují a tvoří základ svazku obecního, národního a státního. Proto každý národ a každý stát má takovou povahu a takový ráz, jaké má rodiny. Na rodině závisí jeho mravní cena, jeho síla, jeho zdatnot. A proto každý národ s rodinou stojí a s rodinou klesá. Tuto pravdu dokazují nad slunce jasněji dějiny všech národů. Dokud u Římanů bylo manželství, tento podklad každé rodiny, doživotním spojením jednoho muže s jednou ženou, dokud oba manželé žili pro sebe a pro své dítky, byl národ římský mocný a slavný, jenž svou mocí a slávou k sobě poutal všecky sousední národy, i když svým národním a náboženským životem se od nich sebe více lišil. Jednou z nejdůležitějších a nejhlavnějších příčin rozkladu říše římské byl rozvrat rodiny a mravní hniloba, která z rodiny všechny instituce státní jako hlodající červ prožrala. Obraz, který nám tehdejší spisovatelé a básníci o mravní zvrhlosti římských rodin nakreslili, jest věru hrůzyplný. Mnohoženství bylo sice zákonem zakázáno, zato však rozluka manželská byla na denním pořádku. Juvenal vypravuje, že jedna žena za osm let měla pět mužů, a tropí si po-

směch z tehdejších žen, že prý mnohá z nich mohla čítati léta podle řady svých mužů, a nikoliv podle řady konsulů. Prostopášnost mužů a výstřední přepych žen způsobily všeobecný odpor Římanů proti manželství, takže mnozí bohatí a mocní Římané žili v bezženství jen za tím účelem, aby se bez mezí prostopášnému hýření mohli oddati. A proto se nelze diviti, že rozvratem rodinného života spuchřelá a schátralá římská říše neměla již tolik síly, aby vítězně odolala nárazům, kterými na ni barbarští národové germánští při stěhování národů udeřili. Římská říše, tento ohromný kolos, který svému panství podrobil celý tehdejší známý svět a jeho jednotlivé národy, se honečně ztroskotal a rozpadl. Na troskách říše římské zbudoval Kristus nový svět, svět křesťanský, jemuž za základ položil manželství nejen jednotné a nerozlučné, nýbrž i svátostné. Kristus vrátil manželství jednak jeho rajskou dokonalost, kterou bylo spojením jen jednoho muže s jednou ženou a zároveň také spojením nerozlučným a proto také doživotním, jednak povýšil je k důstojnosti svátosti Nového zákona. Když kdysi přistoupili k němu fariseové a pokoušeli ho řkouce: „Je-li dovoleno člověku propustiti manželku svou z příčiny kterékoliv?“ pravil k nim na tuto otázku: „Což jste neslyšeli, že ten, který stvořil člověka, na počátku mužem a ženou je učinil a řekl: Proto opustí člověk otce svého a matky své a přidrží se manželky a budou dva v těle jednom... Nuže, co Bůh spojil, člověk nerozlučuj.“ A když mu fariseové namítali, že odporuje Mojžíšovi, jenž rozkázal dáti lístek rozlučovací a propustiti manželku, řekl jim: Mojžíš nerozkázal, nýbrž pro tvrdost srdce Židům jen dopustil propouštěti manželky, ale s počátku tak nebylo. A na to dodal: „Pravím však vám: kdokoli propustí manželku, leč pro cizoložství a pojme jinou, cizoloží, a kdo pojme propuštěnou, cizoloží.“[1]) A sv. Pavel prohlásil doživotní spojení mezi mužem a ženou za obraz tajůplného a milostiplného spojení mezi Kristem a Církví, čímž by nebylo, kdyby nebylo svátostí Nového zákona, a tím také bohatým zdrojem všech manželům potřebných milostí.

[1]) Mat. 19, 3 sld.

2. Nerozlučitelnosti svazku manželského hájí sv. Pavel jménem samého Krista, když píše ke Korintským: „Těm však, kteří jsou v manželství, přikazuji nikoliv já, nýbrž Pán, aby manželka od muže neodcházela. Odejde-li však, zůstaň nevdanou aneb se smiř s mužem svým; a muž nepropouštěj manželky své.“[1]) A na manželství monogamickém a nerozlučitelném založil Kristus zcela novou lidskou společnost s novou osvětou, kterou obnovil veškeru tvářnost starého pohanského světa. A Církev sv. střežila nerozlučitelnost svazku manželského jako zřítelnici oka svého. Ačkoliv na Apoštolskou Stolici byly se strany mocných tohoto světa často činěny útoky za účelem udělení dispense od nerozlučného svazku manželského, přece nikdy jim nepovolila. Tak již ve středověku odmítl papež Mikuláš I. (858—867) žádost krále Lothara za tuto rozluku, podobně papež Řehoř V. (996—999) žádost krále Roberta, Urban II. (1088—1099) žádost Filipa francouzského, Innocenc III. (1198—1216) žádost Filipa Augusta, krále francouzského a za doby reformační Klement VII. (1523—1534) žádost Jindřicha VIII., krále anglického. Papežové raději se vydali v nebezpečí nevole jejich, než aby sv. zákon Kristův nějak porušili. Ano papež Klement VII. připustil, že celá katolická Anglie se od jednoty Církve katolické odtrhla, a přece požadavku krále Jindřicha nevyhověl.

A podobně i pozdější doby není ani jediný případ znám, ve kterém by byli římští papežové nerozlučný svazek manželský nějak uvolnili. Na všecky pokusy světských mocnářů svazek manželský buď vůbec aneb aspoň v jednotlivých případech uvolniti odpověděl sněm tridentský sedmým canonem sess. XXIV., kterým prohlásil nerozlučnost svazku manželského i v případě cizoložství za článek víry.

3. Reformace oloupila manželství o nejvyšší jeho důstojnost, o povahu svátostní a jeho nerozlučitelnost a snížila je na pouhou občanskou smlouvu, kterou mohou manželé právě tak zrušiti, jak ji uzavřeli. Vlády jednotlivých katolických států následovaly příklad protestantů zavedením tak zvaného sňatku občanského.

4. Tím také protestanté zásadně povolili rozluku manželskou. Rozluka tato jest nejen úplným rozvratem rodinného

[1]) I. Kor. 7, 10. 11.

života, nýbrž zároveň také hrobem zdárné výchovy dítek rozloučených manželů. S jakou úctou a láskou mohou k rodičům svým lnouti, když stále slyší, jak na sebe nevraží, sebe nenávidí, tupí a hanobí. A přece jaké jsou rodiny, takové jsou dítky. Poctivého a řádného člověka může vychovati jen poctivá a řádná rodina a to hlavně jen vzorným příkladem, který rodičové dávají svým dítkám. A příklad tento mohou jim však dávati jen rodičové, jejichž rodinný život jest zbudován na skalopevném základě svátostného nerozlučného svazku manželského. A je-li život dítek od rodičů samých již v nejútlejším jejich mládí otráven, co jest teprve od takových dítek očekávati, když jejich další výchovu převezme nevěrecká škola?

5. A proto není divu, že mladší generace pořád více rozmnožují pluky nynějších socialistů a kommunistů, kteří stojíce na stanovisku naprostého darwinského evolucionismu pokládají člověka za nejvyvinutější opici a proto zásadně popírají platnost každého manželství a místo něho zaváději pouhé spolužití muže s jednou neb více ženami na základě volné lásky.

K těmto koncům musilo manželství dojíti.

Jakmile protestanté manželství zbavili důstojnosti svátostní, musilo zcela důsledně ztratiti i svou jednotu a nerozlučnost a klesnouti i pod svou přirozenou důstojnost na stupeň pouhého zvířecího spojení pohlavního, které nepřihlíží již ani k prvotnímu účelu svému, k plození dítek, nýbrž směřuje hlavně jen k ukojení pohlavního pudu. Ano manželství kleslo i pod stupeň zvířecího spojení, které vždy směřuje k plození mláďat a zkrze mláďata k zachování příslušného druhu.

Na tomto stupni nestojí manželství ani u nejsurovějších národů pohanských, kteří v něm vždy viděli a dosud vidí úkon v jistém smyslu posvátný, který různými obřady doprovázejí a tak od každého profanního úkonu podstatně liší.

Světová říše římská zahynula hlavně rozlukou svazku manželského a rozvratem rodinného života. A co se stalo národu tak velikému a mocnému, jaký byl národ římský, může se státi každému národu, obzvláště národu malému a při tom mocnými nepřáteli obklopenému.[1])

[1]) Cf. Matthias v. Bremscheid: Die soz. Bedeutung der Kirche. S. 41 ff. Mainz 1886.

§ 15. Církev katolická posvěcuje celou společnost lidskou.

1. Posvěcování, kterého se dostává od Církve římsko-katolické jednotlivým věřícím a jednotlivým rodinám, nezůstává bez blahodárného vlivu na celou společnost lidskou. Můžeme směle říci, jaký jest život jednotlivých katolíků, takový duch ovládá také naše rodiny, a jaké jsou rodiny, taková jest celá společnost lidská. A proto Církev katolická nepřestává na tom, posvěcovati toliko jednotlivé věřící a rodiny, nýbrž pokládá za svou povinnost, svou naukou a prostředky milosti proniknouti, zdokonaliti, zušlechtiti a povznésti do stavu nadpřirozeného i život celé společnosti lidské. Tato povinnost dovozuje Církev z konečného svého určení. Neboť z rozkazu Kristova má světlem své nebeské nauky osvěcovati a prostředky své milosti posvěcovati a k důstojnosti synů Božích povznášeti celé lidské pokolení až do skonání světa. Tuto povinnost Kristus své Církvi uložil podobenstvím o kvase, který má pronikati celé těsto, do kterého byl vložen. A proto Církev římsko-katolická všemi přirozenými a nadpřirozenými prostředky se snažila ve všech dobách život jednotlivých stavů a tříd lidského pokolení podle požadavku a potřeb každé jednotlivé doby milostí posvěcující pronikati a k poslednímu jeho cíli, ke cti a chvále a k vlastní spáse, povznášeti. A poněvadž v jednotlivých dobách této její snaze se stavěly a dosud se stavějí v cestu mnohé překážky, které buď znesnadňují nebo zcela znemožňují dosažení cíle Kristem jí vytknutého, proto hledí vždy tyto překážky napřed odstraniti a tak si cestu uvolniti, po které by pak člověčenstvo úspěšně vedla k spáse věčné.

2. V první době křesťanské stála úspěšné činnosti Církve sv. v cestě společenská a politická propast, která mezi svobodnými pány a jejich otroky zela. A poněvadž na tomto zásadním rozdílu celá tehdejší římská říše ve veškerém svém životě byla zbudována, nemohla Církev najednou bez sociální revoluce tento rozdíl odstraniti. Její snahou bylo, napřed mysl a srdce svobodných pánů přetvořiti naukou a láskou Kristovou. Neboť jakmile páni nabyli přesvědčení, že otroci jejich právě jako oni jsou k obrazu Božímu stvořeni a předrahocennou krví Kristovou vykoupeni, a že proto všichni lidé přirozeně i nadpřirozeně jsou sobě rovni, pak nemohli déle otroky pokládati za bytosti méně cenné, naproti sobě bezprávné a sobě úplně na milost a nemilost vydané, nýbrž musili v nich viděti, ctíti a milovati spolu-

bratry v Kristu a z této lásky propustiti je na svobodu, na kterou má každý člověk přirozené právo a kterou jim Kristus jako svým synům Božím ještě zabezpečil.

3. Církev přetvořila bez nejmenší revoluce hlavně láskou Božskou celý pohanský společenský řád a položila základ nové společnosti, na němž pak budovala státy křesťanské s osvětou křesťanskou, jejíhož blahého ovoce člověčenstvo ve všech dílech světa dosud požívá. A když v novější době mocní tohoto světa zapomínali na lásku Kristovu a na důstojnost synů Božích, k níž jsou všichni lidé povoláni, a počali svých bratří v Kristu jak hmotně, tak i duševně vykořisťovati a tím je uvrhovati v nové otroctví, jež se od otroctví pohanského jen v zevnější formě liší, tu zase Církev sv. a to zejména ústy papeže slavné a požehnané paměti Lva XIII. pozvedla hlasu svého proti moderním společenským, duchu Kristovu se protivícím zásadám a připomněla celému světu pravdy křesťanské, na nichž musí býti veškeren život společenský zbudován, nemá-li lidstvo zase zakusiti všech běd a strastí, pod kterými staří pohanští národové na celém světě úpěli.

4. A mezi těmito pravdami, bez kterých se lidská společnost neobejde, připomíná Církev lidskému pokolení hlavně 1. nutnost autority, 2. význam a cenu práce, 3. nutnost soukromého majetku a 4. nebeské požehnání křesťanské lásky.

§ 16. Církev katolická hájí autority.

1. Co jest autorita? V mravním smyslu rozumíme autoritou nadvládí čili moc, jež na nás žádá uznání, úcty a poslušnosti. Nejdůležitější povinností, kterou autorita ukládá, jest poslušnost, s kterou musí býti spojena úcta. Ve smyslu objektivním a věcném sluje autoritou držitel nadvládí a moci, jemuž jsme k poslušnosti a k úctě zavázáni.

2. Nejvyšším držitelem a podmětem vší moci jest sám Bůh, jenž jako Stvořitel nebe a země jest svrchovaným Pánem a Vládcem všeho tvorstva a zdrojem vší moci, důstojnosti a velebnosti. Tato nejvyšší autorita náleží celé Nejsvětější Trojici, Otci, Synu a Duchu sv. Ale Syn Boží vzav na sebe podle odvěčného úradku Nejsvětější Trojice přirozenost lidskou, aby za nás velebnosti Božské námi uražené učinil zadost a nám zase bránu království nebeského otevřel, zasloužil si této nejvyšší autority také jako člověk, a proto jest Kristus, Bůh a člověk v jedné Božské osobě nejvyšším representantem Božské autority naproti všemu tvorstvu. Poněvadž však pokračování a dokončení svého boholidského úkolu, vykoupení člověčenstva, svěřil Kristus Církvi katolické, a za tím účelem opatřil ji svou mocí, proto jest tato Církev naproti veškerému člověčenstvu representantkou autority Kristovy. V Církvi předstupuje před nás Kristus, Bůh a člověk, a žádá na nás, abychom ji podobně jako jeho samého ctili a jí byli poslušni. Že autorita Církve jest jeho autoritou a jeho autorita zase autoritou Boha Otce, sám Kristus vyslovil, když pravil k ss. apoštolům: „Kdo vás slyší, mne slyší, a kdo vámi pohrdá, mnou pohrdá, kdo však mnou pohrdá, pohrdá tím, jenž mě poslal.“[1]) Autorita Boží má podle slov Kristových tři držitele: Církev, Krista a Boha Otce a v těchto třech držitelích jest tak spjata, že každý, jenž v jednoho držitele této autority věří, musí i dva ostatní uznati, a kdo jednoho popírá, že popírá i dva ostatní. A proto, kdo popírá Božskou autoritu Církve katolické, ten v logických důsledcích musí popírati i Božskou autoritu Krista Pána, Boha a člověka, a konečně i Božskou autoritu vůbec. A k tomuto konci nynější člověčenstvo naimnoze již dospělo. Popření Božské autority Církve katolické, které na prapor svého odboje proti ní napsal již Hus a po něm Luther se všemi svými stoupenci, vedlo nutně k popření Božství Krista Pána, v něž přemnozí protestanté nynější doby již nevěří, a vyvrcholilo v úplném bezvěří valné části nynějšího člověčenstva.

3. Moderní svět, jenž popírá existenci Božskou, dovozuje zcela důsledně všecku moc a vládu z lidu. Na místo Boha staví vůli lidu. Tím popírá již každou autoritu lidskou, která, má-li míti nějaký vliv na život lidský, musí se opírati o autoritu Božskou, míti v ní svou sankci. A proto také slyšeti nyní všeobecnou stížnost, že dítky nemají úcty k rodičům, žáci k učitelům, poddaní k představeným. A jinak býti nemůže. Nejsou-li rodičové, učitelé a představení vůbec zástupcové samého Boha, obdařeni jeho mocí, pak mohou v nich dítky, žáci a poddaní viděti toliko pouhé lidi se všemi křehkostmi a hříšnostmi lidskými, kteří si jejich poslušnost a zevnější úctu mohou po případě i fysickým násilím vynutiti. Ale o nějaké autoritě, která by je k poslušnosti ve svědomí zavazovala, nemůže býti podle názoru moderního světa, jenž popírá existenci Božskou a na jeho

[1]) Luk. 10, 16.

místo staví ve smyslu pantheistickém neb materialistickém lidské pokolení, nemůže býti pak vůbec řeči.

Popření Božské autority zasahující svým desaterem přikázání ve veškeren život lidský vyvrací všechny základy života lidského a vnáší v něj zásadní revoluci, která pudí k boji na život a na smrt jak stát proti státu, národ proti národu, tak i v jednotlivých národech třídu proti třídě, ba konečně jednotlivce proti jednotlivci. Moderní státy odvozují veškeru svou moc a vládu z vůle lidu, jenž v Boha nevěří, a proto také za své skutky není jemu zodpovědný, kdežto Církev katolická hlásá Božský původ veškeré lidské autority nejen jako pravdu přirozenou, nýbrž také jako pravdu Bohem zjevenou podle slov sv. Pavla, která napsal ve svém listu k Římanům:

„Každý mocnostem vyšším poddán buď; nebo není mocnosti, leč od Boha, a ty, které jsou, od Boha jsou zřízeny: Proto kdo se protiví mocnosti, zřízení Božímu se protiví, ti pak, kteří se protiví, odsouzení sobě zjednávají. Neboť knížata nejsou postrachem činu dobrému, nýbrž zlému.“[1]) Tím, že Církev všemu lidstvu klade na srdce povinnost každou lidskou a proto také každou státní moc a vládu pokládati za úděl a účast v samé moci Božské, připíná takořka každý stát, ano i celou společnost lidskou k Bohu, k Tvůrci Zachovateli a Řediteli celého světa a klade tak nerozborný základ, na němž národové mohou v míru a pokoji mezi sebou žíti. Tak pohlíží Církev na lidskou moc a vládu již s přirozeného stanoviska. Avšak podle Kristovy nauky povznáší Bůh každou státní společnost do stavu nadpřirozeného a za tím účelem zdokonaluje a posvěcuje i moc a vládu její. Podle nauky Kristovy mají pozemské říše se všemi svými poddanými se zaštípiti jako údové v duchovní tělo Kristovo, jímž jest Církev a tímto zaštípením bráti účast v boholidském životě samého Krista. A jako jednotliví údové organického těla lidského se nepronásledují, nýbrž vzájemně se podporují, tak také by se život jednotlivých národů a říší zcela jinak vytvářel, než se nyní vytváří. Kdyby se všichni národové cítili býti údy mystického těla Kristova, přestala by mezi nimi všecka nepřátelství a všecky války a zavládl by nebeský mír, o nějž nynější říše a jejich vlády marně usilují.[2])

[1]) Řím. 13, 1—5. — [2]) Cf. Bremscheid, l. c. S. 77 ff.

§ 17. Církev katolická posvěcuje práci.

1. Práce, obzvláště práce tělesná, stala se pro hřích prvních našich rodičů člověčenstvu trestem. Slova, kterými Bůh tento trest vznesl na Adama: „Že jsi uposlechl hlasu ženy své a jedl jsi se stromu, s kteréhož jsem rozkázal tobě, abys nejedl, zlořečena bude země v díle tvém, v pracích budeš jísti z ní po všecky dni života svého. Trní a hloží bude tobě plodíti, i budeš jísti bylinu země. V potu tváře své budeš jísti chléb, dokavad se nevrátíš do země, ze které jsi vzat, neboť prach jsi a v prach se navrátíš,“[1]) slova tato ležela na celém pohanstvu až do Krista a leží na něm dosud jako kletba, která mu celý život ztrpčovala a ztrpčuje až doposud. Neboť těžká tělesná práce nebyla mu přirozeným údělem, nýbrž uložena mu jako trest za hřích Adamův, ve kterém celé člověčenstvo zhřešilo. A proto jest mu těžká tělesná práce z tohoto důvodu něčím nepřirozeným, něčím, co se protiví jeho přirozenosti a co proto jen jako odporné, těžké břemeno nese. Práce byla v celém pohanském starověku něčím potupným, nehodným důstojnosti lidské. Proto se hleděli lidé fysicky a duševně silnější a schopnější tělesné práce jak jen mohli zhostiti a vložiti ji na bedra lidí slabších. Tak se člověčenstvo a jeho jednotliví národové rozdělili na stav svobodných a na stav rabů a otroků, kteří musili za své pány všecky tělesné práce konati. Tím byla většina člověčenstva zbavena důstojnosti lidské a snížena na pouhý nástroj, jenž měl jen takovou cenu, jak práci pro svého pána konal. Nemohl-li otrok pro chorobu nebo pokročilý věk tuto práci vůbec konati, pak byl odhozen jako každý nepotřebný nástroj a ponechán svému osudu. Kletbu s práce sňal teprve Kristus.

2. Když přišel na tento svět, zvolil za svého pěstouna chudého tesaře, který těžkou řemeslnou prací musil živiti tři osoby: Blahoslavenou Pannu, jejího Božského Syna a sebe sama. Když Božský Spasitel dospěl do let, že mohl tělesně pracovati, nepokládal práci tuto za nedůstojnou svého Božství, nýbrž pomáhal svému pěstounovi jako tovaryš v jeho dílně tesařské až do třicátého roku věku svého. Od okamžiku, kdy Božský Spasitel jako malé pachole

[1]) Gen. 3, 15—17.

na rozkaz své Božské Matky aneb svého pěstouna vykonal první tělesnou službu, obzvláště pak, když jako učeň vzal ponejprv tesařskou sekyru aneb jiný nástroj do svých božských rukou, sňal s tělesné práce všecku kletbu, kterou byla až do jeho příchodu na svět stížena, a povýšil ji k takové důstojnosti a dodal jí takové ceny, že se stala v pravém smyslu slova zdrojem dosud netušeného nebeského požehnání pro celé lidské pokolení. Tímto svým příkladem dal Kristus prvý podnět k vyrovnání propasti, která svobodné pány od otroků dělila a která hlavně v pohrdání tělesné práce měla svou první a poslední příčinu. Povýšením práce k důstojnosti téměř božské položil Kristus základ k novému společenskému řádu, na němž pak Církev katolická život všech národů budovala a dosud buduje.

3. Kristus odůstojnil tělesnou práci také tím, že své apoštoly, kteří jeho nebeské poslání měli hlásati veškerému světu, nevolil sobě ani z učených fariseů, ani z bohatých saduceů, ani vůbec z mužů mocných a slavných tohoto světa, nýbrž z chudých rybářů genezaretských, kteří prací rukou svých dosud živili sebe a své rodiny.

Ačkoliv Církev zcela přirozeně vždy činila rozdíl a výše cenila práci duševní, než práci tělesnou, přece mravní cenu a záslužnost práce vůbec, tělesné i duševní, kladla hlavně do úmyslu, z jakého kdo práci koná. Čím důstojnější a vznešenější tento úmysl, tím má práce před Bohem větší cenu. A proto může býti i nejnižší práce tělesná vykonaná ve stavu milosti posvěcující ke cti a chvále Boží a ke spáse a blahu bližního před Bohem cennější a záslužnější, než práce duševní, kterou člověk koná jen z úmyslu přirozeného, i kdyby jí jinak oslavoval a velebil celý svět.

4. Ačkoliv starý pohanský svět pohrdal prací tělesnou, přece si zachoval vždy jistou úctu k práci duševní. Proto také jak staří Řekové, tak i Římané vážili si svých slavných básníků a spisovatelů, a se starali o zachování jejich nesmrtelných prací. Že Církev katolická při vší vážnosti, kterou měla k práci tělesné, podporovala jak jen mohla také práci duševní, o tom podávají nezvratné důkazy její kulturní dějiny. Nynější moderní Kristu a Církvi odcizený svět upadl strany nazírání na práci proti pohanskému starověku do druhého extremu. Pro naše socialisty a kommunisty nemá ceny práce duševní, nýbrž jen tělesná a proto hledí všecky moderní státy, ve kterých se strany socialistické a komunistické zmocnily vlády, všecko zákonodárství tak upraviti, aby práce tělesná na jedné straně byla na nejmenší míru snížena, dělník nesmí, i kdyby chtěl, déle pracovati, než osm hodin denně — na druhé straně aby byla tak placena, aby každý dělník i se svou rodinou nejen slušně, což jest zcela oprávněno, nýbrž i přepychově žíti mohl, kdežto mužům s akademickým vzděláním, kteří pro stát v různých úřadech pracují, jejich služné tak snižují, že při vší šetrnosti často bídu trpí. V této příčině klesl moderní od katolické Církve odpadlý svět pod stupeň, na kterém strany cenění lidské práce stál pohanský svět. Kdežto tento znehodnotil jen tělesnou praci, duševní však nikdy její ceny zcela neupíral, popírá moderní svět cenu práce vyšší stránky přirozenosti lidské, práce duševní. Tak stojí hluboko pod samým pohanstvím. Církev katolická hájíc ceny práce lidské vůbec, práce jak tělesné, tak duševní, povznáší se vysoko jak nad pohanstvem, tak nad moderním materialistickým, socialistickým a kommunistickým světem, přijímajíc z obou těchto světů, co v nich správného, a zamítajíc, co v nich bludného. Člověk jest bytost z těla a z duše složená. Tohoto děje nepopře a neodčiní žádná moc lidská ani věda, ani stát, a proto také práce jeho musí se jeviti podle této dvojí složky tělesně a duševně, ačkoliv práce tělesná nevylučuje ze sebe duše, a práce duševní těla, s tím toliko rozdílem, že při práci tělesné převládá činnost těla, při práci duševní činnost duše. To platí o práci lidské již se stanoviska přirozeného.

5. Kristus vrátil práci nejen její důstojnost a cenu přirozenou, nýbrž povýšil ji k důstojnosti nadpřirozené, k důstojnosti synů Božích.

Jsou-li křesťané zaštípeni milostí posvěcující v duchovní tělo Kristovo, jehož hlavou jest sám Kristus, pak jsou všecky práce a všecky skutky jejich v jistém smyslu boholidskými pracemi a skutky samého Krista, Boha a člověka, a mají také jeho důstojnost, beze všeho rozdílu, jsou-li to práce tělesné a duševní. Kristus všecky práce údů svého mystického těla proniká milostí posvěcující, která záleží v účasti v samé přirozenosti Božské, a dodává jim takto milosti Boží ceny tak vysoké, že se jí můžeme zasloužiti království nebeského se vší blažeností jeho. Tuto nevýslovnou cenu skutků námi v milosti posvěcující vykonaných znázorňuje nám Božský Spasitel podobenstvím o vinné révě a ratolestech, v němž se sám přirovnává k révě čili k vinnému

kořenu, nás k ratolestem a skutky naše k hroznům. Jako jest při vinné révě mezi těmito třemi částmi: mezi vinným kořenem, ratolestmi a hrozny organické spojení, které podmiňuje a udržuje vegetativní mízu z kořene do ratolestí proudící, v nich život a plodnost udržující a na venek konečně v hroznech svou vnitřní činnost jevící, podobně vychází nadpřirozený život milosti posvěcující z Krista a vlévá se v živé údy jeho těla duchovního, které nadpřirozeně oživuje a oplodňuje ke skutkům nadpřirozeným. A jako v révě ratolesti nesou hrozny jen působnosti mízy, která v ně z vinného kořene vniká, podobně údové duchovního těla Kristova konají všecku práci jen skrze milost posvěcující a skrze milosti skutkové, které se z Krista jako z hlavy v ně vyrožňují a je ke konání prací a skutků nadpřirozených uschopňují. Proto všecky práce, které křesťané spojení s Kristem v jeho mystickém těle, v Církvi, jsou účinem dvou činitelů, působnosti Kristovy a součinnosti lidské. Tyto dvě činnosti se pronikají a prostupují, a to tak, že celý účin náleží Kristu jakožto „causae primariae", a celý člověku s Kristem spolupůsobícímu jakožto „causae secundariae". Ale ačkoliv každá práce člověka s Kristem v jeho mystickém těle spojeného jest prvotně a hlavně prací Kristovou, přece ji Kristus pokládá jen za práci člověka a tak ji odměňuje, jakoby byla jen prací jeho. A jako Kristus působí v nás a my působíme v Kristu, proto Kristus v nás snáší všecky obtíže a strasti s naším životem spojené. Ale také s námi se raduje z každého úspěchu, kterého jsme svou poctivou snahou došli, a sdílí se s námi o radost z každého vítězství, kterého jsme nad nepřáteli své spásy dobyli. Ale Kristus žije v nás a my v Kristu jen tenkráte, když v celém svém životě a obzvláště při každé těžké práci tělesné i duševní, v každém bolu a v každé strasti se řídíme jeho slovy: „Chce-li kdo za mnou přijíti, zapřisebesám, a vezmi kříž svůj a následuj mne."[1]) A poněvadž i člověk milostí posvěcující zaštípený v duchovní tělo Kristovo jest podroben nezřízené žádostivosti, která ho stále láká ke skutkům lahodícím chtíčům tělesným, proto každá práce, obzvláště těžká jest spojena se sebezáporem. Kdo se nedovede zapírati, nedovede ani v duchu Kristově pracovati. A proto podle úmyslu Spasitelova nemá práce jen za úkol, aby pracující skrze ni opatřil sobě, po případě své rodině potřebné hmotné

[1]) Mat. 16, 24.

prostředky k vezdejšímu životu, nýbrž má účel také výchovný, následovati totiž sebezáporem Krista Pána, jenž podle slov sv. Pavla tak se „ponížil, stav se poslušným až ksmrti, a to smrti kříže,"[1]) a tímto sebezáporem se víc a více posvěcovati. Pokládá-li člověk práci za prostředek Kristem samým ustanovený k svému vlastnímu mravnímu posvěcení, pak si jí otvírá nepřeberný pramen nebeského požehnání nejen pro život věčný, nýbrž i pro život vezdejší. Odezírá-li však dělník od výchovné povahy své práce, pak tíží ji dosud kletba, kterou nad ní Bůh již v ráji vyřkl, jak to vidíme na veliké části nynějšího dělnictva, které může ze své mzdy i se svými rodinami slušně žíti a přece jest nespokojeno a snaží se v kommunismu založiti novou lidskou společnost, v níž by došlo splnění všech svých tužeb nesoucích se jen k požitkům a rozkoším tělesným. Jak by asi takováto kommunistická společnost vypadala, o tom nám podává ruský bolševismus jen slabý obraz.[2]) Záchrana nynější společnosti lidské před všeobecnou sociální revolucí, která bude hroznější a ukrutnější, než byly všecky dosavadní revoluce, záleží jediné v návratu k názoru křesťanskému na práci a poslední účel její.

§ 18. Církev římsko-katolická posvěcuje majetek.

1. Podle nauky zjevené, kterou také zdravý rozum lidský potvrzuje, Bůh vše, co mimo něj existuje, z ničeho svou všemohoucností nejen stvořil, nýbrž stále v existenci udržuje a k cíli mu vytknutému řídí. Proto naprostým a svrchovaným Pánem, majetníkem a vlastníkem všeho tvorstva vůbec a každé bytosti zvlášť jest Bůh. A toto svrchované vlastnické právo nemůže Bůh na žádného tvora přenésti, právě tak, jak nemůže na něho přenésti všemohoucnost, z níž toto svrchované právo nutně plyne. Ale Bůh může člověku svěřiti správu a užívání svého svrchovaného majetku za tím účelem, aby tímto užíváním jako prostředkem mohl dosíci posledního účelu, který mu vytkl. A proto není člověk ani naprostým majetníkem a vlastníkem pozemských statků, ani jejich neomezeným uživatelem. Právě proto, že jich smí užívati jen jako prostředku k dosažení posledního svého účelu, k ně-

[1]) Filip. 2, 8.
[2]) Cf. Matthias von Bremscheid, Soziale Bedeutung der Kirche. S. 98 ff. Mainz 1886.

muž jest od Boha stvořen, jest vůlí Boží mravně vázán, jen v mezích jejích přikázání těchto statků užívati.

2. Bůh stvořil člověka k obrazu a podobenství svému a již tím jej uschopnil, aby se mohl naproti ostatnímu nerozumnému tvorstvu státi jeho správcem a náměstkem. A touto mocí, která již jaksi z jeho rozumné přirozenosti plyne, pověřil Bůh člověka již v ráji. Neboť již ve svém odvěčném úradku, jímž se rozhodl člověka na konci všeho tvorstva stvořiti, pravil: „Učiňme člověka k obrazu a podobenství svému, ať panuje nad rybami a nad ptactvem nebeským i nad zvířaty i nade vší zemí, i nad všelikým plazem, kterýž se hýbe na zemi.“[1]) A když podle tohoto věčného úradku Adama a Evu stvořil, tu pravil k nim: „Rostěž a množte se a naplňte zemi a padmaňte ji a panujte nad rybami mořskými a nad ptactvem nebeským i nade všemi živočichy, kteří se hýbají na zemi.“[2]) Těmito slovy odevzdal Bůh člověku podružné vlastnictví veškerého tvorstva, podržev sobě jako jeho Tvůrce a Zachovatel vlastnictví svrchované. A toto podružné vlastnictví mu pojistil pro všecky věky dvojím způsobem: přirozeným a nadpřirozeným. Přirozeným: vštípiv v jeho svědomí přikázání, které každému člověku přirozeně poroučí, aby poctivě nabytého soukromého a osobního majetku bližního svého šetřil. Poněvadž však potomstvo Adamovo podléhajíc žádostivosti hříchem prvých rodičů zkažené, později často zapomínalo na toto přirozené přikázání a vlastního majetku bližního nešetřilo, ohlásil mu Bůh toto přirozené přikázání na hoře sinajské ještě také nadpřirozeně či positivně sedmým Božím přikázáním, jež zní „Nepokradeš!“ Tím zabezpečil na všecky věky oprávněnost a do jisté míry také nedotknutelnost a posvátnost soukromého majetku.

3. Syn Boží člověkem učiněný žil sice v naprosté chudobě, jak sám pravil, že „lišky mají doupata a ptactvo nebeské hnízda, ale Syn člověka nemá, kde by hlavu položil.“[3]) Vždyť ani jesle, do kterých byl po svém

[1]) Gen. 1, 26.
[2]) Ibid. v. 28.
[3]) Mat. 8, 20.

narození položen, ani dřevo kříže, na kterém zemřel, nebylo jeho majetkem.

Ačkoliv jak ss. evangelisté vypravují, nuzní a chudí byli jeho miláčci, se kterými nejraději obcoval a boháče při každé příležitosti upozorňoval na obtíže a překážky, které jim bohatství na cestě k věčné spáse v cestu klade, ano jim i svým „běda“ pohrozil, pakli srdce své k mamonu připoutají, přece na žádném místě v evangeliích nečteme, že by byl soukromý a osobní majetek výrokem: „majetek jest krádež“ aneb nějakým jiným slovem přímě neb nepřímě odsoudil, ačkoliv měl k tomu dosti příležitosti. Příležitostně nikdy nepohrdl pozváním na hostinu u toho neb onoho bohatého farisea, k zámožnému celníku Zacheovi sám se pozval, ačkoliv věděl, že se fariseové a zákonníci nad jeho ubytováním u člověka u Židů tak nenáviděného budou horšiti. K jeho nejdůvěrnějším přátelům, jejichž dům častěji navštěvoval, náležel bohatý Lazar a jeho sestry Maria a Marta v Bethanii. Nikdy jich nevyzval, aby svůj majetek mezi jiné rozdali, jakoby jím svým chudým spolubližním bezpráví činili. Ano když se lakomý Jidáš nad Marií Magdalskou horšil, že neprodala na podporu chudých drahocenné masti, nýbrž jí podle jeho mínění zcela zbytečně pomazala hlavu a nohy jeho, tu ji Božský Spasitel za to nejen nepokáral, nýbrž ji ještě pochválil, že tímto pomazáním na něm dobrý skutek vykonala.

4. Jako Bůh měl ovšem Kristus svrchované právo nad veškerým tvorstvem a všemi jeho bytostmi. A tohoto práva Božský Spasitel také užil, kdykoliv jeho messiánské poslání toho žádalo. Tak před svým slavným vjezdem do Jerusalema poslal na cestě z Bethanie do Bettage dva učeníky řka k nim: „Jděte do městečka, které jest proti vám: jak doněho vejdete, naleznete oslátko přivázené, na němž žádný člověk nikdy neseděl. Odvažte je a přiveďte ke mně. A otáže-li se vás kdo: „Proč je odvazujete?“ takto mu řekněte: „Pán Ho potřebuje.“[1]) A jak jim přikázal, tak se stalo. Když učedníci oslátko odvazovali, tu páni, jimž náleželo, se jich tázali, proč je odvazují? A na odpověď jejich, že „Pán ho potřebuje“, beze všeho dalšího odporu jim pro Krista Pána oslátko odevzdali. Tento děj svědčí o svrchované moci Kristově nade všemi věcmi, které se člověk nemůže protiviti.

[1]) Luk. 19, 30 sl.

5. A v duchu Božského Spasitele Církev sv. vždy učila a bude učiti, že poctivé a bezelstné držení jakékoliv věci právně získané není ničím nedovoleným a nezákonitým, nýbrž naopak, že takovéto držení jest úplně oprávněno a samé vůli Boží přiměřeno.

Tato nauka Církve jest pravým dobrodiním pro všecky jednotlivce a jejich rodiny. Kdyby každý vše, co má a čeho poctivou prací nabyl, musil odevzdati společnosti státní, pak by celým svým životem nejen hmotným, nýbrž i duševním na této společnosti závisel. Tato závislost však činila by nemožným vývoj každého pevného karakteru, poněvadž by pak každý jednotlivec hleděl mužům stojícím v čele této společnosti se zalichotiti, aby při podělování hmotných prostředků k živobytí každému člověku nezbytných na něho vzali patřičný zřetel. Kdyby nesměl nikdo ovoce své lopotné práce pro sebe podržeti, pak by zmizela všechna chuť a láska k práci. Neboť vším právem by si musil každý říci: Nač se mám v potu tváře celé dni lopotiti, mají-li se o ovoce práce mé se mnou děliti lidé při práci pohodlní a lenošní? Tím zmizí mezi výrobními kruhy v každém národě všechno soutěžení a zápolení, a každý bude konati jen tu práci, ke které ho společnost fysicky donutí. Že tím výroba všech životních prostředků klesne a nevyhoví již nezbytným životním potřebám obyvatelstva, netřeba dokazovati. Nedostatek tento bude buditi nespokojenost jeho s těmito poměry sociálními a nespokojenost jej požene k revoluci.

6. Soukromého majetku žádá také blaho rodin. Každý otec a každá matka nemá vřelejší touhy, než zabezpečiti svým dítkám jistou budoucnost. Toť pud samé přírody, který dodává rodičům chuti a síly ke všem pracím a námahám, jimž se musí podrobiti, bez nichž, obzvláště dcery, často nemohou sňatku manželského uzavříti. Vždyť majetek jest v jistém smyslu hmotným základem, na němž rodina spočívá. Bez jistého majetku nemůže žádná rodina existovati a své povinnosti plniti. Kdyby rodiny byly všeho vlastního majetku zbaveny, pak by jim bylo nemožno o výchovu a vzdělání dítek náležitě se postarati. To by mělo za následek, že by stát musil rodičům dítky již v nejútlejším mládí odebrati a ve společných státních ústavech je živiti a vychovávati. Tím by však stát hřešil na samé lidské přirozenosti, která rodičům velí, aby dítkám, kterým dali život, opatřili také výživu a výchovu. Popření soukromého majetku mělo by za nutný následek zničení všech rodin a poněvadž na rodinách jest zbudována každá lidská společnost, zničení rodin bylo by také zničením každé lidské společnosti.

7. Soukromý majetek jest také nezbytnou podmínkou každého pokroku jak hospodářského a průmyslového, tak také duševního. Bůh opatřil člověka různými tělesnými a duševními potencemi či silami, které nemají po celý život jeho ležeti ladem, nýbrž mají stále víc a více přecházeti v činnosti. A převod a přechod těchto potencí v přiměřené činnosti, toť práce a převod duševních potencí v duševní činnosti, toť duševní práce. Jako každá bytost přírodní tíhne k činnosti čili práci, kterou uskutečňuje na venek, jeví potence své hmotné přirozenosti, tak i člověk jest od Boha určen k práci jak tělesné, tak i duševní podle různých sil své lidské přirozenosti. Než práce člověka, jenž jest bytost tělesně duševní, není ani výhradně tělesná, ani výhradně duševní, nýbrž jest vždy jako jeho přirozenost tělesně duševní s tím toliko rozdílem, že při tělesné práci převládá činnost tělesných potencí, při práci duševní zase potence čili síly duševní. Ale každý převod potencí lidských k přiměřené práci jest vždy s námahou spojen. To platí jak o tělesné, tak i duševní práci. A podle hlasu samé přirozenosti lidské žádá každý dělník, ať tělesný, ať duševní, za tuto námahu také odměny, která záleží v účinu jejím, t. j. v majetku, kterého si prací vydobyl. Kdyby jednotlivý dělník, ať koná práci tělesnou neb duševní, musil celý její výtěžek odevzdati státu a neměl z ní žádného osobního prospěchu, pak celá lidská společnost bude zbavena nejmocnější pružiny, která její život hospodářský, průmyslový, vědecký, umělecký atd. stále k většímu úsilí vznečuje a k rozvoji a pokroku přivádí. Právo vlastnické, jak mu Církev katolická učí, jest základem všeho kulturního života lidského pokolení a jeho pokroku. A proto kdo tímto právem otřásá, otřásá již také nejpodstatnějším a nejpevnějším pilířem, který klenbu života celé lidské společnosti drží. Jaký chaos a zmatek by působilo zrušení soukromého majetku v každém státě a v každém národě, vidíme právě nyní na ubohé Rusi.[1])

8. Církev katolická vždy hlásala a hlásá dosud, že jest hříchem bližního o jeho majetek bezprávně obírati aneb ho na něm jakýmkoliv způsobem poškozovati. Podle ceny majetku

[1]) Cf. Bremscheid l. c. 60 ff.

odcizeného aneb podle výše škody mu na něm způsobené posuzuje také velikost hříchu krádeže a zavazuje každého zloděje, pokud se týče, každého rušitele a poškozovatele cizího majetku, k náhradě. Tak plní rozkaz apoštola národů, jenž píše Korinťanům: „Nevíte-liž, že nespravedliví království Božího neobdrží? Nemylte se, ani smilníci, ani modláři, ani cizoložníci, ani zloději, ani lakomci, ani opilci, ani utrhači, ani tupiči neobdrží království nebeského.“[1])

Ano Církev zapovídá nejen skutečnou krádež a loupež, nýbrž i každou dobrovolnou touhu a žádost si přivlastniti bezprávně a nepoctivě jakoukoliv věc bližního. A proto klade věřícím na srdce s tímže důrazem jako sedmé: „Nepokradeš“, také i desáté Boží přikázání: „Nepožádáš bližního svého domu, ani pole, ani služebníka ani děvky, ani vola, ani osla ani cožkoli jeho jest.“[2]) A proto hledí při každé příležitosti srdcím věřících vštípiti hlubokou vážnost k cizímu majetku, jsouc přesvědčena, že člověk, jemuž není posvátný cizí majetek, jest všech nepravostí ano i vraždy schopen, jak o tom u nás hlavně v poválečné době mnohé případy podávají smutně doklady. Za tím účelem varuje již školní dítky, aby ani rodičům ani sourozencům ničeho nebraly, připomínajíc jim, i kdyby žádné oko lidské jejich hříšného skutku neviděl, že jej vidí všudepřítomný a vševědoucí Bůh, který je jistě za to potrestá. Vždyť již ve Starém zákoně nazývá Bůh dítky, které otce a matku okrádají, společníky vrahů?[3]) Kde Církev sv. má ještě rozhodný vliv na výchovu školní mládeže, tam ještě nebylo slýcháno, aby obecné škole neodrostlí hoši mezi sebou zakládali zlodějské bandy, které soustavně podle úplně promyšleného plánu cizí majetek kradly. O krádežích, které se i u nás studující mládež dopouští, mohly by školní úřady uvésti užasné doklady.

9. Církev sv. napomíná se vším důrazem také čeledˊ, aby se nedopouštěla žádné nevěrnosti naproti pánům svým, uvádějíc jí na paměť slova sv. Pavla, která napsal k Titovi: „Služebníky (napomínej), ať jsou svým pánům poddáni, ve všem

[1]) I. Kor. 6, 9 sq.
[2]) Cf. Deut. 8, 21.
[3]) Přísl. 28, 24.

příjemni, neodmlouvající, neokrádající, nýbrž v každé příčině věrnost pravou osvědčující, aby ve všech věcech byli na ozdobu Boha, Spasitele našeho.“[1]) Sluhové a služky, kteří jsou dobrými křesťany, jsou až krajně svědomiti strany majetku svých pánů neosvojujíce sobě ani jednoho haléře, který jim nepatří. Když však páni sami čeledi své nejen nedovolují plniti v neděli a ve svátky církevní přikázání, nýbrž při tom si ještě posměch tropí ze všeho, co upomíná na život náboženský, pak není divu, když v srdci její zhasne s náboženstvím poslední jiskra poctivosti a věrnosti k pánům jejich.

Církev napomíná také všecky dělníky, řemeslníky a obchodníky, aby se nedopouštěli naproti svým spolubližním žádných podvodů a úskoků, jimiž by sebe nespravedlivě obohacovali podle slov sv. Pavla, jenž ve svém I. listu k Soluňským věřícím klade na srdce, aby nikdo nezkracoval a nepodváděl bratra svého, neboť mstitelem toho jest Pán“[2]) a podle slov Přísloví: „Ohavností jest Hospodinu závaží dvojí a váha falešná není dobra.“[3]) Zkušenost učí, že tam, kde křesťanský lid jest Církvi ze srdce oddán, není mezi dělnictvem zlodějů, ani mezi řemeslnictvem a obchodnictvem podvodníků.

10. Dále zavazuje Církev sv. k náhradě všechny ty, kteří si cizí majetek nepoctivě osvojili aneb bližnímu na něm škodu učinili. A kdo tak neučiní, když jest to v jeho moci, tomu odpírá rozhřešení. Bohu samému jest známo, jak mnoho nepoctivých držitelů cizího majetku bylo ve zpovědnici pohnuto, aby jej vlastním jeho majetníkům vrátili a škodu jim bezprávně způsobenou nahradili.

Církev sv. řídí také svou naukou užívání soukromého majetku. Předně napomíná všechny ty, kdož vezdejšími statky vládnou, aby srdcem svým na nich nelpěli a pro ně na statky vyšší, na spásu duše své nezapomínali. Božský Spasitel, jenž znal srdce lidské a jeho přirozený sklon k tělesným požitkům a ke všemu, co těmto požitkům slouží, pravil kdysi k sv. apoštolům: „Synáčkové, jak těžko jest vejíti do království Božího těm, kteří doufají v peníze.“

[1]) Tit. 2, 9 sl.
[2]) I. Soluň. 4, 6.
[3]) 20, 23.

A k tomu připojil ještě slova: „Snáze jest velbloudu projíti uchem jehelným, než boháči vejíti do království Božího.“[1]) Tím nechce Božský Spasitel říci, že jest boháči právě tak fysicky nemožno vejíti do království Božího, jako jest velbloudu fysicky nemožno projíti uchem jehelným. Neb v tomto případě byli by všichni boháči z království Božího vyloučeni. Božský Spasitel chce tímto přirovnáním naznačiti jen velikou obtíž, jaká se boháči v cestu k věčné spáse staví. Proto Církev sv. boháčům připomíná, že bohatství své mají pokládati za hřivnu Bohem jim svěřenou, aby z ní těžili ke cti a slávě Boží a ke spáse svých bližních, a že budou jednou před Bohem vševědoucím a spravedlivým skládati přísné účty, jakou měrou ze svého majetku těžili. Čím více hřiven jim Bůh svěřil, tím přísněji bude s nimi Bůh jednou účtovati. Při tom jim Církev sv. také připomíná, že Bůh jim přidělil hojnější majetek nejen k jejich vlastní potřebě, nýbrž také, aby z jeho nadbytku podporovali nuzné a chudé bližní své. Proto nemají majetkem svým nerozumně a prostopášně mrhati a plýtvati, nýbrž mají povinnost jej svědomitě spravovati, aby tak mohli dostáti úkolu, který majetek jim podle nařízení Božího ukládá. Tak se snaží Církev sv. krajné majetkové stavy společnosti lidské, bohaté a chudé, sblížiti a tak pokud možno, vyplniti společenskou propast, která oba tyto stavy od sebe dělí. Kdyby se byli křesťanští národové vždy řídili hlasem Církve, pak by byl ve společnosti lidské zavládl prostřední blahobyt, jak si ho Církev vždy přála. Že by mohla v ní nastati kdy rovnost majetková, jest pouhá utopie, jež odporuje samé přirozenosti lidské a proto se nedá nikdy uskutečniti. Sám Božský Spasitel pravil k apoštolům, když se Jidáš horšil nad Maří Magdalenou, že vylila drahocennou mast na hlavu jeho, místo aby ji prodala na podporu chudých: „Proč ji ženě činíte obtíže?... Vždyť chudé máte vždycky s sebou, mne však vždycky nemáte.“[2])

II. Rozdíl mezi bohatými a chudými nikdy ze společnosti lidské nevymizí, běží jen o to, aby tento rozdíl byl pro chudinu snesitelný. Když však v poslední době nikdy dříve netušeným pokrokem přírodních věd a novými, mechanickými stroji, které z veliké části nahrazovaly

[1]) Mar. 10, 24 sl.
[2]) Mat. 26, 10 sl.

lidskou práci, hmotný život všech kulturních národů byl postaven na zcela nových základech, zmocnili se všech moderních vymožeností lidé majetní na své obohacení, které však mělo ochuzení dělných stavů za nutný následek.

Tak se rozdíl mezi bohatstvím a chudobou proměnil v hotovou propast, na jejíž straně jedné stojí tak zv. „bourgeois“, na druhé nemajetný „proletariát“. A propast tato jest naprosto nepřeklenutelná, poněvadž současný liberalismus v minulém století, jak jen mohl, ničil aneb aspoň seslaboval všechen vliv Církve katolické na společnost lidskou, hlavně však na výchovu dorůstající generace v duchu křesťanském. A poněvadž dělný lid liberalismem byl oloupen o víru v Boha a život věčný a všechny jeho nebeské odměny, chce si blaženost nebeskou nahraditi blažeností pozemskou. K tomu však potřebuje statků hmotných, které však ve své moci drží stav měšťácký — bourgeois a o které se s dělným lidem, s proletariátem, dobrovolně děliti nechce. Proto prý nezbývá, než násilím je mu vyrvati a založiti novou společnost lidskou na základě socialistickém a kommunistickém bez Boha, bez náboženství, bez desatera jeho přikázání, bez mravného života, jakého Církev katolická na člověčenstvu žádá. Mezi stavem měšťáckým a lidem dělným není smíru. Obojí stav — a to platí také aspoň o většině „bourgeois“ — stojí na stanovisku materialistickém. Každý stav si chce svůj život zde na světě co nejpříjemněji zaříditi a upraviti. Příslušníci „bourgeois“ již mají, oč proletáři teprve usilují, a proto by jednali podle svého stanoviska pošetile, aby svých statků ve prospěch proletářů dobrovolně vydali. A proto podle mínění socialistů a kommunistů nezbývá, než je k tomu násilím donutiti. A to prý provede příští sociální revoluce, kterou za tím účelem připravují. Mezi těmito dvěma krajně sobě protivnými stranami může prostředkovati jedině a výlučně Církev katolická, která stojí jaksi uprostřed mezi nimi, uznávajíc jednak požadavky dělného lidu, pokud jsou oprávněny, jednak chráníc zase práva soukromého majetku třídy „bourgeois“ zvané. Aby však její prostředkování se neminulo s žádoucím úspěchem, jest nezbytno, napřed srdce dělného lidu a namnoze také jeho chlebodárců zušlechtiti, což se může státi jen živou vírou v Krista, světa Spasitele, naději v život věčný, v němž jediné srdce lidské může dojíti splnění všech tužeb svých a láskou k Bohu a bližnímu, která bohužel ztrátou víry v Krista vymizela ze srdcí velké části společnosti lidské.

Církev katolická jest si vědoma svého významu a své moci od Krista samého sobě dané, kterou jediné může zažehnati nebezpečí všeobecného rozvratu, který celé společnosti lidské ze socialismu a kommunismu hrozí. Ví, že jediné nauka Kristova o člověku jako bytosti tělesně-duchové, k obrazu Božímu stvořené a Kristem k důstojnosti synů Božích povznesené, dovede ze srdcí lidských vypuditi všechnu zášť a nenávist, která nynější člověčenstvo dělí ve dva tábory sobě krajně nepřátelské a naplniti je láskou, kterou Církev sv. jako brzo po svém vzniku, tak i nyní promění celou tvářnost země. A proto také napíná na celém světě všechny síly, aby člověčenstvo v jeho vlastním zájmu přesvědčila, že „nikdo", jak praví apoštol národů, „nemůže položiti základ jiný, mimo ten, který jest položen, a tím jest Ježíš Kristus."[1]) A jako mimo Církev katolickou není spásy věčné, tak i mimo ni není spásy časné.

§ 19. Církev katolická posvěcuje život společnosti lidské hlavně láskou Kristovou.

1. O nadpřirozené lásce Boží k nám lidem neměl starý pohanský svět ani potuchy, podobně jako jí nemá moderní svět, který se od nauky Kristovy a jeho prostředků milosti odvrátil a se postavil na stanovisko pouhé přirozené humanity. Nadpřirozená láska Boží k nám lidem jest tak nekonečná, jako jest nekonečný Bůh sám. A proto její velikosti svým lidským i světlem milosti Boží osvíceným rozumem nikdy nevystihneme. O této lásce Boha Otce k nám lidem praví Božský Spasitel, že „tak miloval Bůh svět, že dal Syna svého jednorozeného, aby nikdo, kdo v něho věří, nezahynul, nýbrž měl život věčný."[2]) A podobně praví o své lásce: „Větší lásky nemá nikdo nad tu, aby kdo položil život svůj za své přátele."[3]) Uvažme tyto dva výroky Kristovy. Bůh nám projevil svou nekonečnou lásku tím, že obětoval za naši spásu svého jednorozeného Syna, tedy to, co měl nejdražšího. Bůh Otec učinil Syna svého prostředníkem a nástrojem věčné naší spásy. A poněvadž prostředek jest vždy jen pro účel a nabývá z ceny a důstojnosti účelu své vlastní ceny a důstojnosti, proto Bůh Otec miloval nás a naši spásu více, než jednorozeného

[1]) I. Kor. 3, 11.
[2]) Jan 3, 16.
[3]) Jan 15, 13.

Syna svého člověkem učiněného. Již v tom se jeví nekonečná láska Boží k nám lidem. A tato láska zazáří nám ještě větším leskem, uvážíme-li, že jsme my lidé naproti nekonečnému majestátu Božskému bytostmi tak nepatrnými, že se k němu nemůžeme ani přirovnati. Bůh jest bytost nekonečná, my však jsme něco málo více, než nicka. A za tuto nepatrnou nicku obětoval Bůh Otec svého jednorozeného Syna, jenž jest s ním stejné nekonečnosti a rovné velebnosti. Láska Boha Otce k nám lidem jest tak hluboká, vysoká a široká, že nedovedeme její hloubky, výše a šíře svým rozumem až na konec domysliti. A uskutečnění této nekonečné lásky Boha Otce vzal Syn Boží na sebe. Za tím účelem stal se člověkem, se všemi našimi slabostmi a křehkostmi mimo hřích a podstoupil za nás a naši spásu smrt nejbolestnější a nejpotupnější na kříži. A jako jest nekonečná láska Boha Otce k nám lidem, tak nekonečna jest také láska Boha Syna, kterou nám svou smrtí na kříži projevil. Praví-li Božský Spasitel, že „větší lásky nemá nikdo nad tu, aby kdo položil život svůj za své přátele," pak nás nazývá přáteli svými jen anticipativně maje na zřeteli přátelství, kterého teprv milostí jeho na kříži nám získanou máme nabýti. Neboť hříchem Adamovým stali jsme se všichni otroky ďáblovými a proto nepřáteli Božími. A proto Kristus položil svůj život vlastně za své nepřátele a teprve svou smrtí povýšil nás k svému přátelství.

Jak často o této nekonečné lásce Boží k nám lidem slýcháme a čítáme, ale jejího významu nechápeme ani potud, pokud jest hlubokost její našemu poznání a ocenění přístupna. Kdyby v některé světské říši obětoval panovník na smír se svými odbojnými poddanými svého jediného vroucně milovaného syna, tu by celý svět žasl nad jeho nadlidskou láskou k jeho nehodným poddaným a nemohl by pochopiti jeho velkodušnost, kterou místo trestu, kterého si svým odbojem proti němu zasloužil, obětoval za ně, co měl v životě svém nejmilejšího a nejdražšího. A co jest syn sebe mocnějšího panovníka proti nekonečné důstojnosti a velebnosti Syna Božího, kterého Bůh Otec vydal za nás na smrt nejbolestnější, kterou vůbec lze jen pomysliti! Ale pravda tato nám tak zevšedněla, že nečiní na nás již žádného dojmu. Proto zapomínáme, že tuto nekonečnou lásku, kterou nám Bůh Otec obětí Syna prokazuje, máme spláceti zase láskou a to láskou nejvroucnější a nejrdečnější, jaké jest srdce naše vůbec jen schopno.

Zpravidla ani na to nepomyslíme, že naše vděčnost k nekonečné lásce Boží má pronikati a ovládati celý náš život: každou naši myšlenku a žádost, každý náš cit a skutek, obzvláště uvážíme-li, že Kristus této naší lásky si co nejvroucněji přeje a na nás ji žádá, ano jí jako nejsvětější povinnost veškerého našeho života nám poroučí, a pakli mu jí odepřeme, nám věčnými tresty hrozí. Láska budí zase lásku. Této povinnosti jsme si obyčejně vědomi, běží-li o lásku k lidem, kteří nám z lásky dobře činí. Jen naproti Bohu a Kristu jí neplníme, ačkoli jen tato láska dodává všem našim skutkům pravé ceny a důstojnosti.

2. Svou nekonečnou láskou vložil Kristus do života člověčenstva nový zárodečný prvek, který má jej pronikati a ze stavu „naturae lapsae" do stavu „naturae elevatae" povznášeti. Touto láskou Boží zazářil nám nejkrásnější a nejvznešenější ideál veškerého života našeho, o kterém neměl starý pohanský svět, ba ani Židé nejmenší potuchy. Vždyť nauka o Kristu ukřižovaném, Synu Božím, zdála se býti pohanům pošetilostí a židům pohoršením. A poněvadž nekonečná láska Kristova, kterou nám svou smrtí na kříži prokázal, nemohla zůstati bez ohlasu v srdcích lidských, v nichž hřích a nepravost nepotlačily a neudusily každé jiskry lidskosti, proto Církev již za časů apoštolských vypěstovala zcela nové pokolení, které celým životem, ale hlavně láskou přetvořilo brzo celou tvářnost země. Nemůžeme si ostřejší protivy pomysliti jako život pohanský a život křesťanský, onen, jehož pružinou byl hlavně jen egoismus, tento založený na lásce k Bohu a k bližnímu.[1])

Láska ke Kristu přelámala okovy otroků a dala jim zlatou svobodu. Láska ke Kristu prohlásila a provedla rovnost všech lidí, láska ke Kristu učinila z každého člověka syna Božího a spolubratra Kristova, láska ke Kristu vdechla přemnohým osobám obojího pohlaví nadlidskou sílu, opustiti svět a zasvětiti celý život službě Boží a službě bližního, a to často službě samé přirozenosti lidské tak protivné, že pouhá představa její naplňuje člověka hrůzou, jako jest na př. ošetřování malomocných, které ošetřovatelům nákazu této hrozné nemoci činí neodvratným údělem, aneb když muži službě bližního se zasvětivší stav otrocký dobrovolně volíce, aby z něho vykoupili osoby vyrvané svým rodinám a vydané v nebezpečí se ztrátou svobody ztratiti také

[1]) Cf. Bougaud (Melka) l. c. 184 sld.

nejdrahocennější poklad, kterým může Bůh obohatiti člověka, víru sv. Celý pohanský starověk nemá ani jediného příkladu této hrdinské lásky k bližnímu.

3. Vše, co Církev dosud k umírnění běd a strastí trpícího člověčenstva vykonala, všechny nemocnice, chorobince, sirotčince atd., které zbudovala, vše vykonala vlastně jen láska Kristova. Dokud srdce křesťanských národů zahřívala tato láska a spojená s ní láska k bližnímu, bylo lidstvo spokojeno při všech bídách a strastech, které jsou v tomto slzavém údolí již jednou naším údělem. Neb co člověk z lásky trpí a snáší, nepřichází mu nikdy za těžko. Jakmile však počalo ztráceti víru v Božské založení církve sv. a touto ztrátou pozbývalo také víry v Krista, tu odklon jeho od Církve a od Krista měl za následek, že z jeho srdcí vymizela znenáhla také láska Kristova. Život křesťanských národů klesl namnoze s nebeské výše, ke které jej Kristus povýšil, na stupně barbarství pohanských narodů, ba ještě pod tento stupeň, jak o tom svědectví podává poslední válka, v níž přemnozí křesťané věru nehodní tohoto jména, dopouštěli se bestialit, jichž ani pohané nebyli a nejsou schopni. Věru „corruptio optimi pessima".

4. Než tento přesmutný a všeho politování hodný zjev jest nutným následkem odpadu od Církve katolické, která s vírou v Krista, Boha a člověka, zachovala člověčenstvu také lásku jeho. Kdyby byly v poslední válce válčící mocnosti uposlechly varovných hlasů a rad římských papežů, nebyla by válka nalezla tak hroznych rozměrů a nebyla by uvalila tolik běd a strastí na křesťanské národy. V poslední válce podaly válčící moci důkaz, že z jejich srdcí vymizela poslední jiskra lásky Kristovy, která jediné může v nich vzbuditi a roznítiti lásku k bližnímu. A bohužel ani poslední hrůzyplnou válkou člověčenstvo nezmoudřelo. Na stanovisku bezohledného pohanského egoismu stojí jako před válkou i nyní národ proti národu, a v každém národě jedna sociální vrstva proti druhé a každý hledí využíti svého vlivu k svému obohacení a k ožebračení svého bližního. Až po potlačení nynější židovsko-bolševické vlády na Rusi a po zavedení normálních řádů společenských, napíše někdo podle pravdy dějiny politické a náboženské revoluce ruského národu za poslední války a po ní, celý svět bude žasnouti nad zvěrstvy, kterých se bolševická vláda naproti svým politickým nepřátelům dopouštěla. Jak lze ve zprávách o katolických missiích mezi

pohanskými kmeny obzvláště v Africe čísti, stává se, když vztek příslušníky těchto kmenů ostatně na nejnižším stupni vzdělanosti stojících někdy uchvátí, že se dopouštějí skutků skutečně hrůzyplných. Ale jakmile ze své vášně vystřízlivějí a dovedou se zase ovládnouti, pak obyčejně se stydí za své ukrutnosti. Avšak bolševická vláda na Rusi a její přívrženci konali tato zvěrstva soustavně s úplnou rozvahou a s úplně klidným svědomím. Tak žádný pohanský kmen nešlapal po důstojnosti lidské, jak po ní šlapali a dosud šlapají ruští bolševici. A všecky ostatní evropské vlády, ačkoliv dobře vědí, co se na Rusi dělo a děje, nenalezly dosud ani jediného slova, kterým by tato zvěrstva veřejně odsoudily a na pranýř postavily. Bolševici podávají nezvratný důkaz, že člověk, který pozbyl víry v Boha a jeho lásky k nám lidem, nešetří ani lidskosti a jejích přirozených práv. Člověk, který nevěří v Boha, nevěří ani v Božskou závaznost desatera Božích přikázání a pokládá vše za dovolené, co svědčí jeho vlastnímu egoistickému zájmu a prospěchu, při čemž jest mu úplně lhostejno, pakli jeho prospěch ničí existenci jeho bližního.

Krajní egoismus jest takořka epidemickou nemocí nynějších evropských národů, ba můžeme říci národů celého světa, obzvláště jejich vůdčích kruhů. Každý se snaží za každou cenu zbohatnouti a užívati všech hrubých aneb aspoň zjemněných tělesných rozkoší. Proti této chorobě jest jediný jen lék a tím jest láska Kristova, které i sebe zvrhlejší srdce na delší dobu neodolává. A lásku tuto vdechl Kristus Církvi sv., která její svatý plamen dosud v neztenčené vroucnosti udržuje a jím zahřívá, pokud jest v její moci, každé srdce lidské a to beze všeho rozdílu, bije-li v hrudi některého z jejích členů nebo z příslušníků kterékoli jiné náboženské společnosti. Ano, Církev katolická prokazuje tuto lásku i svým nepřátelům a to právě s touž ochotou a vroucností, s jakou objímá a chová své vlastní věřící. Připomínáme jen, co poslední papežové vykonali na zmírnění hladu bolševickou revolucí zubožených Rusů. A jako ve starověku Církev touto láskou přetvořila tvářnost tehdejšího pohanského světa, tak jí přetvoří tvářnost i nového pohanstva. Jen láska Kristova nás z nynější mravní a hmotné bídy vysvobodí. Kéž by naše duchovenstvo bylo si vždy vědomo svého vznešeného úkolu, že má lidu našemu se vší výmluvností svého pro Krista vzňatého srdce tuto lásku stále a stále opportune, importune hlásati, ale při tom ještě více hledě-

ti nebeskou lahodu a sladkost, jakož i nebeské požehnání této Kristovy lásky svým vlastním životem mu stále před oči stavěti! Lid náš dosud ještě po lásce Kristově prahne a jest upřímně vděčen každému apoštolskému knězi, jenž dovede touto láskou srdce jeho moderními názory a shonem po vezdejších hmotných statcích napolo ztrnulé a zkřehlé probuditi k novému duchovnímu životu, v němž již zde na zemi zakouší předtuchy slasti nebeské, o které sv. Pavel napsal: „Čeho oko nevidělo, ani ucho neslyšelo, ani na srdce lidské nevstoupilo (to jest to), co Bůh připravil těm, kteří ho milují.“[1])

§ 20. Co souditi o domnělé zaostalosti katolických národů?

1. Nedá se popírati, že někteří katoličtí národové, jako Francouzi, Vlaši, Španělové a Portugalci se své bývalé náboženské a mravní výše a tím také se své světské slávy nemálo poklesli. Ale tohoto poklesu nezavinila Církev sv. ani svým učením, ani svou bohoslužbou, ani svým zákonodárstvím, nýbrž příčinou byly vlivy vnější, které jí namnoze znemožňují, aby ve svém apoštolském díle účinně a úspěšně mezi těmito národy mohla pokračovati.

2. Neboť již od 15. a ještě více od 16. století se podobá Církev katolická poli pšenicí osetému, na něž člověk nepřítel mezi pšenici nasel koukole. V náš národ zasel tohoto koukole Hus, v národ německý a ostatní nyní protestantské národy zasel ho hlavně Luther. A tento koukol udusil namnoze mezi nimi pšenici víry katolické, ale i mezi ostatními národy, kteří zůstali katolickými, ji namnoze tak seslabil, že nemůže vydávati svého nebeského plodu v té hojnosti, krásе a sladkosti, v jaké ji vydávala, dokud ještě vlivy protestantských heresí jejího života neotravovaly a neničily. Neboť Hus a po něm Luther napsali na svůj prapor jako vůdčí zásadu, z níž všechny ostatní jejich bludy s naprostou nutností plynou: „Pryč od Říma!“ Avšak odpad od římského papeže, jako viditelné hlavy celého křesťanstva již v sobě zahrnoval odpad od Církve katolické vůbec a tento odpad vedl nutně postupem času k odpadu od Krista a odpad od Krista končil odpadem od Boha. Úplné popření existence Boha nadsvětového a mimo-

[1]) I. Kor. 2, 9; cf. Is. 64, 4.

světového, vševědoucího a všemohoucího Stvořitele nebe i země, tedy naprostý atheismus, byl již v původní nauce protestantské třeba jen zárodečně, ale přece zásadně obsažen. A pozdější věkové tento zárodečný atheismus z nauky Lutherovy zcela důsledně vyvinuli a zbudovali na něm proti Církvi Kristově druhou církev světovou, židovsko-zednářskou, která zásadně a důsledně všemi možnými prostředky ničí všecku působnost Církve katolické a její vliv nejen na život jednotlivců, nýbrž i rodiny, státu, společnosti lidské, na vědu a umění, vůbec na veškeren život katolických národů. Tak stojí proti sobě dvě světové církve či říše, které se od sebe liší jako světlo a tma, jako nebe a peklo, jako Bůh a ďábel, jako Kristus a Belial. A vůdcové říše temnosti zmocnili se vlády nade všemi katolickými národy. Židovsko-zednářská sekta panuje ve Francii, Španělsku, Portugalsku, v mnohých státech amerických, vládla také v bývalém Rakousku a má na svědomí všecku mravní a hmotnou bídu, pod jejíž nesnesitelnou tíží všichni křesťanští národové v nynější době úpějí a stenají. A čeho jest při tom nejvíce litovati, jest přesmutný zjev, že i mnozí katolíci a mezi těmi právě tak zvaní intelligenti v nepochopitelné krátkozrakosti pomáhají židům a zednářům národy katolické olupovati o všechny jejich vznešené ideály povznášející každého člověka s ničemné všednosti života do výšin nadhvězdných ke zdroji pravdy, dobra, krásy a což jest pro povšechný život lidský nejdůležitější, ke zdroji Božské lásky, jež jest jediným pravým, člověka důstojným životem.

3. Židovsko-zednářská sekta olupuje člověčenstvo o lásku Kristovu, o charitu a snaží se ji nahraditi přirozenou humanitou. Nechceme popírati, že humanita v sobě obsahuje mnohé ctnosti, ovšem jen přirozené, jako lásku člověka k člověku jako k bytosti sobě rovné, jejíž jisté stopy pozorujeme i mezi jedinci jednoho a téhož zvířecího druhu, soucit s bídou bližního a snahu této bídě odpomoci, štědrost a jiné přirozené ctnosti. Tedy jistého altruismu, abychom moderního názvu použili, nelze humanitě upírati. Avšak tento altruismus jest ovládán a řízen egoismem, jenž má při vší napohledné lásce k bližnímu hlavně na zřeteli svůj vlastní buď hmotný nebo duševní prospěch a užitek. A proto každou přirozenou ctnost humanity zpravidla doprovází mocnější a účinnější nepravost; lásku doprovází nenávist, soucit bezcitnost, štědrost lakota atd.

Stoupenci této přirozené humanity, kterou chtějí nahraditi lásku křesťanskou, vycházejí z osudného bludu, že náklonnost člověka k dobru, k ctnosti, drží rovnováhu s jeho náklonností ke zlu, k hříchu a nepravosti, kdežto dějiny veškerého člověčenstva a všech jednotlivých národů, což i vlastní naše zkušenost potvrzuje, dosvědčují, že přirozená náklonnost ke zlému jest v každém člověku silnější a mocnější, než náklonnost k dobrému. Aby pravá, člověka důstojná humanita určovala život člověka a všechny skutky jeho, musí býti chráněna vlivu mocnější náklonnosti k zlému. A to jest možno jen sebezáporem, jehož však člověk pouhými přirozenými silami není schopen. Jen Kristus může člověku svými nadpřirozenými milostmi dodati síly, aby překonal v sobě svou přirozenou nezřízenou žádostivost (in ordinatam concupiscentiam) a vládl sám nad sebou. A proto také pravou humanitou může se honositi jen křesťanství, které na ní jako na přirozeném podkladě buduje veškeren nadpřirozený náboženský-mravní život. Co jest tedy v humanitě dobrého, chvalitebného a člověka důstojného, vše jest v křesťanství obsaženo, ale při tom nevýslovně zdokonaleno, povzneseno a zušlechtěno. A proto také křesťanská láska (charita) stojí nevýslovně výše, než pouhá přirozená láska humanity, a to a) svou mohutností (potencí), b) svým motivem (podnětem) a c) svým předmětem, k němuž směřuje.

4. Ad a) Potence, na kterých se zakládá humanita, jest přirozený, k bludu více než k pravdě nakloněný rozum a nezřízenou žádostivostí zraněná a seslabená vůle, kdežto život křesťanský jest účinem nadpřirozeně vlitých ctností bohoslovných, mravních a darů Ducha sv.

ad b) Motivem lásky humanity jest přirozený soucit člověka s člověkem, který však není nikdy prost ohledů egoistických. Přirozená láska humanity i když bližnímu dobře činí, nikdy při tom nezapomíná na sebe. Ano osobní zájem a prospěch má při všech akcích dobročinných na prvém místě na zřeteli. Humanita činí dobře bližnímu, ale při tom chce se sama také pobavit, se pokochati uměleckými požitky koncertními, divadelními, ano si také s chutí zatančiti. Láska křesťanská zapomíná úplně na sebe podle vzorů Božského Spasitele, jenž z lásky k nám lidem stav se člověkem, sebe sama zmařil.

5. Láska křesťanská má svůj Božský vzor v lásce samého Krista, jenž tak miloval svět, že se za něj na smrt vydal, aby nikdo, kdo v něho věří, nezahynul, nýbrž měl život věčný. Když sv. Pavel popisuje tuto Božskou lásku, zdá se, že v duchu patřil na lásku samého Krista a že ji chtěl aspoň matnými rysy zachytiti a nakresliti. Neboť láska v kráse a velebnosti, v jaké nám ji líčí, může býti jen v srdci Kristově a v žádném jiném srdci lidském. Nebo který člověk může o sobě říci, že má lásku, o níž sv. Pavel praví: „Láska jest shovívavá, dobrotivá, láska nezávidí, nechlubí se, nenadýmá se, není ctižádostivá, nehledí svého prospěchu, neroztrpčuje se, nemyslí o zlém, neraduje se z nepravosti, nýbrž raduje se s pravdou, všecko snáší, všemu věří, všeho se naděje, všecko přetrpívá.“[1])

Láska křesťanská září jako jasné slunce na obloze nebeské hlavně v církevních řádech a kongregacích zasvěcených službě bližních ze všech nejbídnějších, jakými jsou nemocní stižení nemocemi nezhojitelnými, a při tom ještě přirozený odpor a hnus vzbuzujícími. Jediná milosrdná sestra, která celé noci probdí u lože takového obožáka, usvědčuje z bludu zednářství s veškerou jeho humanitou, která pro vznešenost křesťanské charity nemá vůbec ponětí a proto není s to, aby podobný ústav, jako jsou naše milosrdné sestry, tato chlouba Církve katolické, v život uvedla.

6. Ad c) Také předmět lásky zednářské humanity a lásky křesťanské se podstatně od sebe liší. Zednářství nevěří, abychom tak řekli, úředně v Boha, ponechávajíc každému jednotlivému člověku úplně na vůli, chce-li nad sebou nějakou vyšší bytost uznati, a uzná-li ji, jak si chce svůj poměr k ní upraviti. Víra v Boha a život na této víře založený jest soukromou věcí každého jednotlivého člověka. A proto také láska zednářské humanity nemůže míti za předmět Boha, poněvadž prý nevíme, zdali vůbec existuje, a pakli existuje, pak prý nemůžeme věděti, zdali chová k nám lidem nějakou lásku a zdali z této lásky o nás pečuje a v naše životní osudy dobrotivě zasahuje. Láska zednářské humanity odezírá proto úplně od lásky k Bohu a má za předmět jen bližního, jen člověka. Ale poněvadž každý člověk jest od přirozenosti více nakloněn

[1]) I. Kor. 13, 4 sld.

k zlému než k dobrému a proto také přirozeně převládá aspoň z pravidla v jeho životě hřích a nepravost nad ctností, proto nestojí člověk za to, abychom nějakou lásku k němu chovali a nějaké služby mu prokazovali. Humanita vůbec pravé lásky k bližnímu nezná, a činí-li mu přece dobře, pak své lásky nečerpá ze svých zednářských zásad, nýbrž vzala ji s sebou jako dědictví, když dům otcovský, Církev katolickou, jako biblický marnotratný syn opustila.

Jak vznešeně září láska křesťanská svým předmětem nad touto ubohou láskou zednářskou! Tato láska má za předmět Boha, bytost nekonečně dokonalou, jež člověka ke své slávě a k jeho spáse stvořila, a z nekonečné lásky ho nad jeho přirozenost k účasti své vlastní přirozenosti povýšila, a když se svým hříchem tohoto nadpřirozeného určení stal nehodným, přece ho na věky, jako pyšné anděly, nezavrhla, nýbrž mu již v ráji z nevystihlého milosrdenství svého přislíbila Vykupitele, jenž se z lásky, kterou jen Bůh a žádný tvor nechápe, stal člověkem, za hříšného člověka trpěl a zemřel a touto smrtí mu zase otevřel nebe, které mu pro hřích zavřel. Prvotným předmětem lásky křesťanské jest tedy Bůh sám a jeho nekonečná láska, s jakou se za člověka obětoval.

A za druhotný předmět má každého člověka, v němž však nevidí pouhé přirozené bytosti hříchem zkažené, nýbrž přisvojeného (adoptivního) syna Božího, vykoupeného z otroctví ďáblova drahocennou krví Kristovou a povýšeného touto krví k důstojnosti samého Syna Božího člověkem učiněného. A láska křesťanská miluje bližního nejen jako bytost Bohem stvořenou, Synem vykoupenou a Duchem sv. posvěcenou, nýbrž také z lásky k Bohu, který mu tuto bližeńskou lásku poroučí.

7. Láska zednářské humanity a láska křesťanská, ty tvoří v životě národů dva různé sobě úplně cizí světy, které se bojem na život a na smrt utkaly. K jakým koncům židovsko-zednářská humanita ve svých důsledcích vede národy, o tom nám podává ruský bolševismus hrůzyplné doklady. Několik židů tyranuje tak velký a dříve tak mocný národ, v němž potlačuje a ničí každý projev života křesťanského. Národ ruský, dříve tak zbožný, trpí namnoze ohavnosti, které u samých národů pohanských před Kristem a po Kristu byly zjevem nevídaným a neslýchaným.

Ani v dějinách římských a řeckých, ani v dějinách jiných pohanských národů nečteme, že by se byli jejich mocnáři odvážili zavésti společenství žen, se kterými by bylo dovoleno každému muži za jistý poplatek vládě splatný tělesně obcovati. A v poslední době přinesly časopisy zprávu, že v Moskvě, jež dříve v sobě soustřeďovala vše, co ruský národ měl v životě svém krásného a vznešeného, jest mravní cit jisté části obyvatelstva již tak otupen, že několik úplně nahých jinochů a dívek, samých to krasavců a krasavic, za bílého dne se procházelo po nejživějších ulicích, aby prý takto veřejně protestovali proti neoprávněnosti pohlavního studu a dali podnět k zavedení přirozeného života, jemuž má býti pohlavní stud právě tak cizí, jako každému druhu zvířecímu.

8. Zednářská humanita důsledně v praktický život provedená musí k těmto zvrhlým ohavnostem vésti. Není-li Boha, jemuž jest člověk za své skutky zodpovědným, pak není ani desatera Božích přikázání. A proto není také život pohlavní žádným zákonem omezen a vázán. Ačkoliv desatero jest v rozum a v srdce člověka samou přirozeností lidskou vryto, přece zednářská humanita jeho závaznosti neuznává. Ale poněvadž lidská společnost neobstojí bez desatera Božích přikázání, proto zednářská humanita kope hrob každému národu, a do tohoto hrobu klesne každý národ a to tím spíše, čím jest počtem menší a slabší, ačkoliv ani národové silní a mocní nejsou při vládě zednářské humanity před všeobecnou záhubou bezpečni, jak právě ubohý národ ruský dokazuje. Mezi zednářskou humanitou a křesťanstvím jest ten nekonečný rozdíl, že ona důsledně a bezohledně provedená snižuje národy, nad nimiž vládne, na stupeň zvířecí, baještě pod tento stupeň, kdežto křesťanství čím více a čím účinněji a všestranněji svou nauku a svůj mravní zákon v jejich praktický soukromý i veřejný život uvádí, tím více je mravně zdokonaluje, šlechtí a povznáší k nejvyšším ideálům lidského života a je uschopňuje k obětem až nadlidským, kdykoliv jich láska k Bohu a k bližnímu žádá.[1])

Výtka, kterou nepřátelé činí Církvi, že její vinou katoličtí národové se stupně své bývalé slávy poklesli, jest proto zcela nespravedliva. Příčina jejich úpadků není v Církvi, nýbrž jest

[1]) Cf. P. Muck: Das größte Wunder der Weltgeschichte. S. 198 ff. Regensburg 1905.

mimo ni. A touto příčinou jsou různé bludy, které byly hlavně protestantismem a přerozmanitými bludy, z protestantismu plynoucími, jako materialismem, pantheismem, socialismem, komunismem atd. nejen v intellektuální, nýbrž i náboženskomravní život katolických národů vneseny a které jej pořád více v samém jeho nitru otravují. Jakmile katolický národ zapomene, že jen Kristus jest cesta, pravda a život, a že nikdo nemůže jiného základu položiti mimo ten, který položen jest, a tím že jest jediné Kristus, pak se veškeren jeho život octá na nachýlené ploše a řítí se nejen do své věčné, nýbrž i časné záhuby. A jen z této příčiny poklesli v poslední době katoličtí národové. Než bohudíky, všichni mají v Církvi katolické, v její nebeské nauce a jejich prostředcích věčné spásy nepřeberný pramen vody živé, omlazující a obrozující veškeren jejich život. A proto pozorujeme u všech katolických národů, hlavně u Francouzů, Španělů, Němců, Italů, ale také v našem českém národě, že se katolické vědomí, v poslední době moderními bludy utlumené a zeslabené, v celém katolickém světě mocně probouzí a nadějně mohutní a vzkvétá. Všichni katoličtí národové usilují, aby veškeren svůj soukromý i veřejný život zase postavili na základ, s něho v poslední době byl namnoze pošinut, na Krista a katolickou Církev. A až se tak stane, pak zase se na dějišti světovém zastkvějí v bývalé své slávě a stanou se zdrojem nebeského požehnání pro veškero pokolení lidské.

* * *

O důkazu, že Církev římsko-katolická jest opatřena známkou svatosti, jsme poněkud obšírněji pojednali, poněvadž touto známkou snad ještě jasněji než ostatními známkami staví člověčenstvu takořka „ad oculos" svůj Božský původ a Božský ráz, jakož i nebeské požehnání, které svou činností všemu člověčenstvu přináší. A touto svou požehnanou činností povznáší Církev katolická veškeren život lidský do sféry nadpřirozené přesahující všecky přirozené síly lidské a tím dokazuje každému, kdo neztratil všeho smyslu a citu pro pravdu, že ona jediná jest ke spáse člověčenstva jak věčné tak i časné samým Kristem založena a k tomu cíli také všemi potřebnými prostředky opatřena. Co Církev pro tuto spásu člověčenstva svatostí své nauky, bohoslužby atd. vykonala a dosud koná, o tom jsme uvedli jen některé myšlenky a děje, obšírně vylíčiti tuto činnost Církve, bylo by tolik, jako napsati podle pravdy její dějiny. To platí o činnosti

Církve vůbec, jakož i o činnosti její v každém národě zvlášť. Přese všecky slabosti lidské, které často jsou na velikou závadu její činnosti, jest její dílo, vykonané v každém národě, tak krásné a velkolepé, že jí slouží jen ke cti a slávě.

§ 21. Církev římská jest jediné církví katolickou.

1. Od dob apoštolských slula Církev Kristem založená vždy jen katolickou; poněvadž žádné sektě, která se od ní odloučila, nenapadlo katoličnost čili všeobecnost sobě připisovati. Za tuto katolickou Církev byla vždy pokládána jen Církev římská, jejíž biskup jako nástupce sv. Petra byl její hlavou, mající svrchovanou moc učitelskou, kněžskou a pastýřskou nejen nad částečnou církví římskou, nýbrž nad veškerou Církví po celém světě rozšířenou. Proto Církev římská byla vždy na celém světě pokládána za Církev katolickou a Církev katolická vždy zase ztotožňována s Církví římskou. Ale poněvadž vnitřní povaha a úkol Církve Kristovy jasněji a určitěji vysvítá z představy katoličnosti či všeobecnosti, než z představy Církve římské, proto nenazývána Církev tato obecně Církví římskou, nýbrž katolickou, i když celý svět křesťanský věděl a věřil, že Církev římská jest základem, na němž Církev Kristova po smrti Petrově musí spočívati. Ale poněvadž některé od Církve římské odloučené náboženské společnosti, jako církev schismatická a církev anglikánská, zejména v poslední době, také se za církve katolické prohlašují, proto pravá Církev katolická se nazývá římsko-katolickou, aby v celém světě nebylo nejmenší pochybnosti, že jen ta Církev důvodně a právně sluje katolickou, která má za svou nejvyšší hlavu biskupa Církve římské jako nástupce sv. Petra.[1]) Ostatně je-li řeč o Církvi katolické bez bližšího určení, nikdo na světě nemyslí na církev schismatickou nebo anglikánskou, nýbrž vždy jen na Církev římsko-katolickou.

2. Jediné Církvi římsko-katolické přísluší známka katoličnosti a to jak a) „de jure", tak i „de facto".

ad a) Katoličnost Církve katolické „de jure" nemůžeme lépe vyjádřiti, než slovy sv. Augustina, jenž o ní dí: „Co mě zvlášť plnilo obdivem a čím si vynucovala

[1]) Cf. Ant. Straub S. J. De Eccl. Christi Vol. II. p. 1455 sq. Oenip. 1912.

nauka Církve katolické mou úctu a víru, jest ona zvláštnost, že jest s jedné strany tak prostinká, aby ji i nejprostší člověk mohl pochopiti, a že s druhé strany pod slupkou litery kryje tajemství nejvznešenější. Přístupna jest ovšem jasností svého mluvy a jednoduchostí svého slohu, zároveň však vyhovuje i duchům nejnadanějším a nejbystřejším. A že pojímá všecky lidi v šíré lůno své a je v něm udržuje, to jí nijak nevadí povznášeti duchy silné v oblasti světa nejjasnější."[1])

ad b) Že jen římská Církev jest opatřena známkou katoličnosti „de facto", jest historický děj, jejž rozumně a důvodně nikdo nemůže popírati. Neboť jiná církev není a nebyla nikdy rozšířena ve všech dílech světa mezi všemi národy, jako Církev římsko-katolická. Každá jiná církev jest buď národní, jako církev anglikánská, a proto obmezena více méně národem mluvícím jazykem anglickým, a není-li církví národní, jako církev schismatická, pak existuje jen mezi národy, které přijali kdysi víru křesťanskou od církve cařihradské aneb později se s ní spojili. A proto zcela bezprávně obě tyto církve sobě přivlastňují známku katoličnosti. O ostatních církvích východních, jako o církvi nestoriannké, melchitské atd., jakož i o církvích protestantských nemůže býti vůbec řeči, kdykoliv běží o otázku, která církev křesťanská jest opatřena známkou všeobecnosti.

3. Že jediná Církev římsko-katolická jest opatřena známkou katoličnosti ovšem jen v relativním smyslu, lze dokázati z přibližného počtu jejich vyznavačů a vyznavačů ostatních církví křesťanských.

Ačkoliv počet katolíků v různých zemích jest různý, přece jest jisto, že již nyní není ani jediného dílu světa a v jednotlivých dílech ani jediné země a ani jediného národa, kde by Církev římsko-katolická neměla větší neb menší počet svých vyznavačů. Tak Evropa má bezmála polovici katolického obyvatelstva.

4. Také Amerika střední a jižní má velikou většinu katolíků, v Americe severní a Kanadě, jak známo, činí Církev katolická takové pokroky, že každým rokem počet katolíků velice roste.

[1]) Confess. l. VI. c. 5.

Totéž jest říci o katolických missiích v Africe, Asii, Australii a Polynesii. Všude jest Církev na postupu, takže nyní každý člověk ve všech dílech světa a ve všech zemích, jenž opravdově o spásu své duše se stará, může ji poznati, přijetím křtu sv. její členství získali a tímto členstvím ovoce vykupitelského díla Kristova se státi účastným.

Bohužel jen v našem národě po posledním státním převratě počet katolíků odpadem mnohých k církvi tak zvané československé, českobratrské, jakož i k úplnému bezvěří značně poklesl. Zato však náboženská netečnost a lhostejnost mnohých katolíků zaviněná jednak reminiscencemi husitskými školami udržovanými a pěstovanými, jednak moderním liberalismem rakouskými vládami obzvláštně v poslední době před převratem podporovaným a ve všech oborech státního života šířeným, počíná konečně mizeti a ustupuje pořád více uvědomělému katolickému životu ve všech vrstvách národa našeho. Odpad od Církve má na svědomí hlavně naše intelligence. Než i ta bude v dozírné době nucena se rozhodnouti buď pro Církev katolickou se všemi požadavky, které činí na náboženško-mravní život každého člověka, aneb pro výstřední kommunismus, jenž veškeren život lidský: společenský, státní, rodinný, národohospodářský atd. chce vybudovati na zásadách nejkrajnějšího materialismu beze všeho zřetele k duchovní stránce lidské přirozenosti povznášející člověka nad tělesný a smyslný život do sféry nadsmyslné a ideální, v níž platí zcela jiné zákony, než kterým hmotná příroda a jednotlivé bytosti toliko z hmoty složené jsou podrobeny.

5. Politický náš život podává nezvratný důkaz, že strany, které stojí jaksi uprostřed mezi Církví katolickou a stranou sociálně-kommunistickou, se pořád drobí a mizí a mohutní a rostou jen strany, které mají program buď vyhraněně katolický nebo bolševicko-kommunistický.

Církev katolická jsouc si plně vědoma, že jí Božský Spasitel svěřil úkol, království Boží, které v ní založil, šířiti po veškerém světě a tak vyplniti jeho rozkaz: „Jdouce do veškerého světa kažte evangelium všemu stvoření“[1]) a „Budete mi svědky v Jerusalemě a po všem Judsku a Samařsku až do končin země,“[2]) posílala vždy a posílá dosud věrověsty ke všem pohanským národům,

[1]) Mar. 16, 13.
[2]) Skut. 1, 8.

kteří mezi nimi království Boží šíří mnohem účinněji než všechny protestantské sekty přivádějí k platnosti své bludné zásady a nauky, obzvláště přihlížíme-li k nepoměrnosti hmotných prostředků, kterými jsou opatřeni naproti přebohatým, téměř nevyčerpatelným peněžním zdrojům, ze kterých protestantští missionáři všechny své potřebné hmotné prostředky až nadbytečně čerpají.[1])

6. Církev římsko-katolická předčí před ostatními křesťanskými církvemi a sbory relativní katoličností; plyne z toho, že ona má více vyznavačů, než jich mají jednotlivé tyto církve. Celé člověčenstvo má asi 1561 millionů duší.[2]) Jest však téměř nemožno, podati zcela přesný soupis, kolik vyznavačů má ta neb ona náboženská společnost. Tolik jest jisto,[3]) že Církev římsko-katolická má více vyznavačů, než církev schismatická a zvlášť než církev anglická se všemi jednotlivými sektami protestantskými dohromady. Podle uvedeného pramene páčil se r. 1910 počet katolíků na celém světě na 292¾, protestantů s anglikány na 186, schismatiků na 136½ millionů. Tyto číslice dokazují, že Církev římsko-katolická mezi všemi křesťanskými konfessemi stojí na prvém místě.

7. Jako v nynější době Církev římsko-katolická svým rozšířením a počtem svých vyznavačů obrací na sebe zraky celého světa, tak bylo vždy po celou dobu jejího trvání. A ss. Otcové vždy na to poukazují, že sbory schismatické a kacířské, které existují jen v jednom koutě světa, nemohou býti Církví Kristovou. Může se však namítati, že hereseariánská svého času tak se ve světě rozšířila, že zatlačila Církev katolickou tou měrou, že tato naproti ní zůstala v menšině. Vždyť prý sám sv. Jeroným píše: „Ingemuit totus orbis et arianum se esse miratus est.“ (Zaúpěl celý okršlek světa a divil se, že jest ariánským.[4]) Než stačí znáti dějiny rozšíření této herese, z nichž jest zcela patrno, že z tohoto rhetorického výroku nelze proti všeobecnosti Církve římsko-katolické nic namítati. Sv. Athanáš, který v řadě bojovníků proti ariánům stál bezmála na prvním místě, výslovně jim vytýká, že mají na své straně poměrně jen malý počet biskupů. „O vy noví Židé a Kaifovi stoupenci,“ tak

[1]) Dr. Klug (Černovský): Království Boží str. 73 sld.
[2]) Tuto číslici vzali jsme z Krose, Kirchliches Handbuch III. (1910—1911) S. 204 f.
[3]) Cf. Dieterici, v Petersmannově „Geographische Mitteilungen“.
[4]) Adv. Lucifers n. 19. (M. 23, 172).

ariány oslovuje, „které biskupy můžete uvésti jakožto stoupence svých nauk? Z rozumných a vážných nemůžete ani jednoho jmenovati. Všichni se od vás odvracejí, mimo jediného ďábla, jenž jediný se stal otcem a původcem vašeho odpadu... Neboť víra, kterou synoda (nicejská) vyznala, jest vírou samé Církve katolické. Na obranu této víry uznali ctihodní Otcové za nutné tak psáti a ariánskou heresi odsouditi.“[1]) Sv. Athanáš byl by nemohl tak ariány osloviti, kdyby byl okršlek světa většinou ariánský. Ale také v době, když sv. Jeroným uvedený výrok učinil, byl počet biskupů ariánských proti biskupům katolickým nepatrný. I v synodě ariminské (359), kterou císař Konstantin svolal, aby za každou cenu spory mezi ariány a Církví katolickou urovnal, byli katoličtí biskupové ve většině. Když však Ariáni jim předložili formuli dvojsmyslnou a císař je k podpisu vším možným způsobem nutil, tu někteří z nich jednak násilím císařovým zastrašeni, jednak arianskými biskupy strany smyslu oné formule obelstěni konečně formuli podepsali. Avšak někteří z nich brzo na to podpis svůj odvolali poukazujíce k tomu, že kacířského smyslu zmíněné formule nepoznali.[2])

Ostatně synoda ariminská nemá žádného dogmatického významu. Nebyla svolána ani Apoštolskou Stolicí, ani dekrety její nebyly jí schváleny a potrzeny. Mimo to katoličtí biskupové nebyli při hlasování svobodni a proto katolický svět, jak praví sv. Jeroným, zaúpěl, nemoha pochopiti, jak mohl najednou dekrety zmíněné synody se státi ariánským, ačkoliv heresi tuto všude jednomyslně odsuzoval.

§ 22. Církev římsko-katolická jest apoštolská.

Čtvrtá známka Církve.

1. Již z výkladu známky apostoličnosti zcela jasně vysvítá, že touto známkou jest opatřena toliko Církev římsko-katolická. Neb jen tato Církev byla ss. apoštoly založena a trvá na tomto základě až do dnešního dne. Všechny ostatní náboženské společnosti, které chtějí býti křesťanskými, se odloučily od Církve

[1]) De decret. Nic. synod. n. 27 (M. 25, 466).
[2]) Hefele, Conciliengesch. I. 722.

římsko-katolické mnohem později, když tato již mnohá století existovala, a proto nemohou býti původu apoštolského, jenž nezbytně žádá, aby představení jejich, biskupové, kněží a jáhni nepřetržitou posloupností jak v moci svěcení (ordinis), tak i moci jurisdikční od apoštolů pocházeli. Než tuto posloupnost mají jen biskupové Církve římsko-katolické s římským papežem v čele. Ostatní církve křesťanské buď vůbec nemají platně svěcených biskupů, kněží a jáhnů, jako všecky sekty protestantské i s církví anglikánskou, nebo mají-li platně svěcené sluhy, jako církve schismatické, pak nemají zase apoštolské jurisdikce, poněvadž v okamžiku, když se od Církve římsko-katolické odloučily, ztratili všecku jurisdikci, kterou může jen nástupce sv. Petra v primátu, římský papež, uděliti.

2. Apostoličnost Církve římsko-katolické jest nejen pravdou Bohem zjevenou, nýbrž také dějem historickým, který ve všech stoletích nad slunce jasněji dokazují dějiny nejen církevní, nýbrž i profánní. Každá příručka dějin těchto uvádí celou nepřetržitou řadu papežů římských od sv. Petra až k nynějšímu sv. Otci Piu XI. a proto o apostoličnosti římských papežů jako nástupců sv. Petra v primátě jeho nad celou Církví není a ani nemůže býti nejmenší pochybnosti. A co se týká apostoličnosti biskupů, již nejstarší Církve pokládala za biskupy apoštolského původu jen ty představené jednotlivých částečných církví, kteří se mohli vykázati buď neprostřednou aneb aspoň prostředeční posloupností od ss. apoštolů. A poněvadž v pozdějších stoletích tento důkaz apostoličnosti toho neb onoho biskupa se stal často téměř nemožným, pokládán jen ten biskup za biskupa apoštolského, jenž svůj biskupský úřad v té neb oné částečné církvi nastoupil a vykonával v poslušnosti a poddanosti pod římským papežem. Neb tím již byl podán důkaz, že byl platně na důstojnost biskupskou posvěcen a že také mocí a jurisdikcí hlavy Církve, římského papeže, svůj biskupský úřad nastoupil a vykonával.

3. Spojení každé částečné církve poslušností a poddaností s Církví římskou jest i nyní důkazem její apostoličnosti a apostoličnosti jejího biskupa a všech kněží, kteří mu jako jeho spolupracovníci po boku stojí. A poněvadž Církev římsko-katolická byla strany své apostoličnosti od svého původu na Východě až do rozkolu za Michala Caerularia 1053 a na Západě můžeme říci

až do Husa a Luthera „in tranquilla possessione", proto jest na schismaticích a protestantech dokázati, kdy Apoštolská Stolice svou apoštolskou posloupnost přerušila a tím také od Církve Kristovy odpadla.

Byla-li posloupnost římských papežů až do 11., resp. do 16. století legitimní, pak jest legitimní až dosud a nynější sv. Otec Pius XI. jest jako nástupce sv. Petra s veškerou jeho mocí hlavou Církve. Proto také smýšlejí a jednají zcela nedůsledně příslušníci církve anglikánské, kteří sice připouštějí legitimnost posloupnosti římských biskupů v Církvi římské, ale popírají jeho primát nad celou Církví. Ale tím popírají pravdu, ve kterou celý křesťanský svět aspoň po deset století jako v pravdu zjevenou věřil, že jen římští biskupové jsou nástupci sv. Petra v jeho římském biskupství a tím již také primasy celé obecné Církve.

4. Poněvadž jest jisto, že pravá Církev Kristova musí míti apoštolský původ a apoštolskou posloupnost, a že tento apoštolský původ a apoštolská posloupnost toliko v Stolici římské dochází svého konkretního viditelného výrazu; pak jest a musí býti také jisto, že jediné Církev římsko-katolická jest pravou Církví Kristovou. A jelikož Církev Kristova „in divino deposito fidei conservando, explicando et tradendo" jest neomylná, musí i Církev římsko-katolická, která jest jen pokračováním Církve Kristovy na apoštolech založené, býti neomylná ve ve svém přesvědčení, podle kterého sobě vždy připisovala původ a posloupnost apoštolskou.[1])

Hlava IV.

§ 1. Mimo Církev římsko-katolickou není věčné spásy.

(Extra Ecclesiam romano-catholicam non est salus.)

1. Pravda tato jest de fide. Kdo chce býti spasen, musí býti členem Církve katolické, která proto také sluje samospasitelnou. Poněvadž však Církev má stránku viditelnou a neviditelnou, tělo a duši, může býti člověk různým způsobem členem jejím: Buď náleží k ní jen jako člen těla jejího, neb náleží k ní jako člen jak jejího těla, tak i její duše, aneb konečně náleží k ní jen jako člen její duše.

[1]) Cf. Dr. Klug (Černovský): Království Boží str. 95 sld.

2. K jejímu tělu toliko náleží katoličtí křesťané, kteří, jak praví náš katechismus, jedno učení vyznávají, jedněch svátostí užívají a římského papeže za svou nejvyšší viditelnou hlavu uznávají, při tom jsou však ve stavu těžkého hříchu a proto zbaveni milosti posvěcující. Jsou-li však katoličtí křesťané ve stavu milosti posvěcující, pak náleží jak k tělu tak i k duši Církve, jsou členy jak viditelné, tak i neviditelné stránky její. Konečně kdo bez své viny nepoznal viditelné Církve, žije však podle hlasu svého svědomí a svých spáchaných hříchů dokonale lituje, ten ač nenáleží k viditelné Církvi, jest přece údem neviditelné části její, její duše.[1])

3. Spásy věčné může dosíci jen člověk, který ve stavu milosti posvěcující běh života svého ukončuje. A to se může státi dvojím způsobem: řádným a mimořádným. Řádným způsobem dochází milosti posvěcující jen katolický křesťan svátostí křtu a svátostí pokání, pokud se týče, svátostí posledního pomazání. Tento způsob spásy lidské nazýváme řádným, poněvadž Kristus právě za tím účelem založil Církev katolickou a uložil jí, aby hlásajíc pod jednou viditelnou hlavou, římským papežem, jednu víru a přisluhujíc týmiž svátostmi ovoce jeho vykoupení všem lidem až do skonání světa přivlastňovala. Podle vůle Kristovy má Církev podle své viditelné stránky řádným způsobem milost posvěcující všem lidem zprostředkovati a proto má každý člověk povinnost, státi se údem viditelné Církve a skrze ni nabýti milosti posvěcující a státi se tak také údem její neviditelné stránky, její duše. Toť řádný způsob, nabýti milosti posvěcující a skrze tuto milost dosíci věčné spásy.[2])

4. Jinak však zní nauka protestantská.

Mezi Kristem a jednotlivými lidmi nestojí žádná Církev. Každý člověk má právo poměr svůj ke Kristu upraviti si tak, jak se jeho subjektivnímu mínění nejvíce zamlouvá. Kristus k tomu účelu dává každému jednotlivému člověku do rukou jen bibli a nechává mu na vůli, smysl její si vysvětlovati tak, jak jeho osobní a subjektivní nálada za dobré uznává. Podle nauky katolické stojí mezi Kristem historickým, Bohem a člověkem, Kristus mystický, kterým jest Církev.

[1]) Cf. P. Muck, l. c. S. 152 ff.
[2]) Cf. Hurter S. J., Theol. fund. l. c. p. 223: sqq.

Podle protestantů spojuje Krista s člověkem pouhá mrtvá litera. A jak toto spojení ve skutečnosti vypadá, o tom svědčí téměř nekonečná roztříštěnost protestantských sekt, které, ačkoliv všechny o své spojení s Kristem podle Písma sv. usilují, přece se v názorech svých i v nejpodstatnějších pravdách zjevených rozcházejí. A tato bezmezná roztříštěnost sekt protestantských v základní nauce, jakým způsobem musí se člověk spojiti s Kristem, aby ovoce jeho vykoupení se stal účastným, jest nezvratným důkazem, že Kristus nemohl za prostředek svého spojení s člověkem ustanoviti Písmo sv.; jinak by byl sám příčinou všech nekonečných sporů jednak mezi protestantismem vůbec a Církví katolickou, jednak také mezi jednotlivými protestantskými sektami samými, což jen pomysliti bylo by již popřením Božství Krista Pána. Jak jinak vypadá spojení člověčenstva s Kristem v Církvi katolické! My katolíci nejsme si úplně vědomi a nedovedeme proto jak náleží oceniti nebeské blaho, které nám Kristus ve své Církvi zůstavil. Vědomí, že Kristus zde na zemi založil Církev, aby v díle vykoupení člověčenstva až do skonání světa pokračovala, a že za tím účelem na ni přenesl svůj trojí úřad učitelský, kněžský a pastýřský a ji opatřil nadpřirozeným darem neomylnosti, musí srdce naše naplňovati nebeským blahem, že se ve své víře v pravdy zjevené nemůžeme nikdy mýliti. Toto jisté přesvědčení zbavuje nás všeho kolísání mezi pravdou a bludem a uschopňuje nás pořád více se v hloubku, výši a šíři pravd zjevených ponořovati, nekonečnou krásu jak jednotlivých pravd v sobě, tak i v jejich vespolných vztazích aspoň tušiti, jejich nebeský vliv na veškeren život jak soukromý, tak i veřejný pořád dokonaleji poznávati a tak se pořád výše povznášeti k tomu, jenž jest původem a cílem vší pravdy nám buď přirozeně neb nadpřirozeně zjevené, všeho dobra, vší dokonalosti, vší krásy. A všecko toto blažené a blaživé poznání nám Kristus připravil skrze svou Církev, skrze kterou se s námi pořád těsněji již v tomto životě spojuje a o svůj boholidský život pořád více se sdílí. Kdyby však jen Církev viditelná byla naprosto jediným prostředkem k dosažení věčné spásy, pak by musili do věčné záhuby upadnouti všichni, kdož beze vší své viny Církve katolické jako řádného prostředku věčné spásy nepoznali. Ale pak by nebylo pravda, že Bůh i po pádu prvého člověka chce všechny lidi opravdově spasiti a že Kristus za všecky lidi zemřel a svou smrtí Otci nebeskému učinil zadost. Proto musil Bůh ustanoviti druhý, ovšem jen mimořádný prostředek k dosažení věčné spásy pro všecky ty, kdož vůbec Církev katolickou neměli příležitost poznati, aneb kdož ji poznali, ale „errore invincibili" jí nepokládají za řádný prostředek ke spáse člověčenstva od Krista samého ustanovený, při tom však podle hlasu svého svědomí, pokud se týče, podle předpisů své víry, kterou mají za pravou a pravdivou, žijí a svých hříchů jak jen mohou litují. V tomto případě Bůh povznáší svou milostí jejich lítost na lítost nadpřirozeně dokonalou, kterou je vniterně opravedlňuje a posvěcuje a jako neviditelné členy do duše Církve zaštěpuje. Tímto zaštípením se nestávají sice údy Církve viditelné, nýbrž jen neviditelné. Ale poněvadž Církev viditelná a neviditelná jest jen jedna Církev, proto všichni spravedliví mimo viditelnou Církev žijící: tedy spravedliví protestanté, Židé, Mohamedáni a pohané jsou členy samospasitelné Církve katolické a jsou tedy katolíci. Kdežto k Církvi katolické podle její viditelné stránky náleží jen pokřtění, kteří jednu víru vyznávají, jedněch svátostí užívají a římského papeže za svou nejvyšší viditelnou hlavu uznávají, jsou členy neviditelné její části všichni lidé spravedliví v milosti posvěcující postavení na celém světě. Proto Církev neviditelná má širší meze, než Církev viditelná.

5. Kdo chce býti spasen, musí býti členem Církve katolické a to buď podle těla a i duše její, aneb aspoň podle její duše. Kdo vlastní vinou nenáleží k Církvi katolické podle viditelné stránky její, nemůže býti spasen, protože Pán Ježíš jedinou Církev katolickou (tělo i duši její) ustanovil za řádný prostředek, skrze který mají lidé býti vedeni k věčné spáse. Ale nelze mysliti možnost, že by kdo beze vší své viny k Církvi vůbec nenáležel. „Error invincibilis" omlouvá toliko nepříslušnost k viditelné Církvi, nikoliv však také k Církvi neviditelné. Kdo k této Církvi nenáleží, nenáleží k ní jedině svou vinou. A poněvadž se takto sám z Církve vylučuje, vylučuje se také ze spásy věčné. A proto kdo chce býti spasen, musí býti údem Církve katolické, není-li mu možno, aby byl údem Církve podle její viditelné a neviditelné

telné části, musí náležeti aspoň k její duši. Ale jedním nebo druhým způsobem musí býti údem Církve katolické, jinak nemůže býti spasen. V tomto smyslu jest rozuměti větě, která jest „de fide": „Extra Ecclesiam non est salus".

Touto větou Církev nikoho neodsuzuje, kdo k ní viditelně nenáleží, vždyť může každý, kdo bez vlastní viny není jejím viditelným údem, k ní náležeti neviditelným způsobem a tak dojíti věčné spásy.[1])

Proto otázka 197. v našem katechismu: Může-li býti spasen, kdo bez vlastní viny nenáleží k Církvi katolické?, nezdá se nám býti v této všeobecnosti zcela přesnou. Podle toho, co jsme dosud o příslušenství k Církvi katolické pravili, mohou sice lidé bez vší viny nenáležeti k Církvi viditelné, ale z toho nikterak neplyne, že mohou bez vší viny nenáležeti k Církvi vůbec, poněvadž nepříslušenství k Církvi neviditelné a tím k Církvi vůbec zaviňuje člověk sám, když podle hlasu svého svědomí nežije a hříchů svých dokonale nelituje. Sv. Tomáš Akv. praví, že Bůh ani pohanů žijících podle nejlepšího svého vědomí a svědomí neopouští, nýbrž i zvláštního anděla k nim posílá, aby je o nutných článcích víry poučil a k úkonu dokonalé lítosti nad hříchy spáchanými byl jim nápomocen.

Náš katechismus zaměňuje ne sice věcně, ale přece slovně Církev katolickou s Církví viditelnou. Ale poněvadž Církev katolická má mimo viditelnou stránku také stránku neviditelnou, má tedy mimo tělo také duši, proto katechismus otázkou svrchu uvedenou míní vlastně jen Církev viditelnou a nepřihlíží také k duši Církve. Podobně zní také neurčitě otázka 195.: „Může-li býti spasen, kdo nenáleží k Církvi katolické?" Zde zase katechismus klade místo Církve viditelné Církev katolickou vůbec. Podle tohoto výkladu mělo by na otázku katechismu 195., která zní: „Může-li býti spasen, kdo nenáleží k Církvi katolické?" zníti odpověď: „Nemůže býti spasen", poněvadž každý člověk, jenž chce býti spasen, musí k Církvi náležeti. Nenáleží-li k jejímu tělu a duši, tedy k její viditelné a neviditelné stránce, musí aspoň náležeti k její duši, k její neviditelné stránce. Kdo chce tedy dojíti věčné spásy, musí býti členem Církve katolické jedním aneb druhým, řádným neb mimořádným způsobem, musí býti jednoduše katolíkem.

[1]) Cf. Hurter S. J., Theol. fund. l. c. p. 228 sqq.

A jako v otázce 197., tak i v této otázce 195. jest odpověď zcela správnou, pakli otázkou se nemíní Církev katolická vůbec, nýbrž toliko Církev viditelná. Neboť bez viny může člověk nenáležeti jen k Církvi viditelné,[1]) nikdy však také k Církvi neviditelné. A proto také nelze říci, že může někdo beze své viny nenáležeti k Církvi katolické. Kdo k ní nenáleží, nenáleží k ní toliko svou vinou. A proto dogma o samospasitelnosti Církve nezní jen všeobecně: Extra Ecclesiam non est salus", nýbrž zcela určitě: „Extra Ecclesiam romano-catholicam non est salus."[2])

6. Důkaz z Písma sv.

Že Církev katolická (podle těla a duše) jest jediným řádným prostředkem k dosažení věčné spásy, jest pravda zjevená. Tak praví sám Božský Spasitel k ss. apoštolům: „Jdouce do veškerého světa kažte evangelium všemu stvoření. Kdo uvěří a bude pokřtěn, bude spasen, kdo však neuvěří, bude zavržen."[3]) A na jiném místě: „Kdokoli nepřijme vás a neposlechne řečí vašich, tu vycházejíce z domu neb města vyrazte prach z nohou svých. Amen praví vám, lehčeji bude zemi sodomské a gomorské v den soudný, než městu tomu."[4]) A opět na jiném místě: „Kdo vás slyší, mne slyší, a kdo vámi pohrdá, mnou pohrdá, kdo však mnou pohrdá, pohrdá tím, jenž mě poslal."[5]) Z těchto výroků Kristových vysvítá, že k dosažení věčné spásy jest každému člověku třeba sv. křtu, vyznání víry a poslušnosti k církevním představeným. Poněvadž však těmito úkony se stává člověk údem Církve, proto má příslušenství k této Církvi k dosažení života věčného právě tak potřebí, jako uvedených úkonů. Podle vůle Kristovy musí býti údem Církve každý člověk, jenž chce dosíci království nebeského. Proto píše také sv. Pavel k Titovi: „Člověka bludaře po jednom a druhém napomenutí se varuj, věda, že takový (člověk) jest převrácen a hřeší, sám sebe odsuzuje."[6]) Pakli bludař, t. j. člověk, jenž

[1]) Cf. Camill. Mazzella S. J. l. c. p. 389 sqq.
[2]) Cf. Julius Müllendorff S. J., Der Glaube an die Kirche S. 98 ff. Regensb. 1906.
[3]) Mar. 16, 15 sl.
[4]) Mat. 10, 14 sl.
[5]) Luk. 10, 16.
[6]) 3, 10 s..

bludem svým odpadl od Církve, „jest převrácen, hřeší a sám sebe odsuzuje", proto příslušenství k Církvi viditelné jest jediným řádným prostředkem k dosažení věčné spásy.

7. Aby Kristus význam Církve své a naprostou nutnost příslušenství k ní k dosažení věčné spásy pro všecko člověčenstvo učedníkům svým se vší možnou jasností vysvětlil, užil k tomuto účelu, jak jsme již svrchu pravili, různých podobenství, jimiž jim přede vším chtěl hluboko do srdce vštípiti pravdu, že jeho nebeské poslání má hlavně za účel, založiti světovou duchovní říši a touto říší přivlastňovati všemu lidstvu až do skonání světa ovoce svého vykoupení. A proto již ss. apoštolové a první křesťané neznali snad většího hříchu nad kacířství a odpad Církve, v němž viděli zapření samého Krista a povržení celým dílem vykupitelským. Sami ss. apoštolové neužívají o žádném sobě větším hříšníku tak ostrých výrazů, jako o kacířích. Sv. Jan, miláček Páně, tato vtělená láska a dobrota, píše ve svém II. listu křesťanské obci v Malé Asii: „Nikdo, jenž přestupuje a nezůstává v učení Kristově, nemá Boha; kdo zůstává v učení, ten má Otce i Syna. Přichází-li kdo k vám a nepřináší-li tohoto učení, nepřijímejte ho do domu, ani ho nepozdravujte (nec ave ei dixeritis). Neboť kdo ho pozdravuje, zúčastňuje se v jeho skutcích zlých."[1]) Podle sv. Jana kacíř nemá Boha, jest proto hotový bezvěrec. Neboť kdo zavrhuje některou pravdu Boží, zavrhuje samého Boha, jejího původce. A poněvadž kdo s kacířem obcuje, upadá v nebezpečí, že bude od něho k jeho kacířství sveden, proto sv. Jan napomíná věřící, nejen aby ho do svých domů nepřijímali, nýbrž aby ho ani při setkávání nepozdravovali. A rovněž napomíná sv. Pavel Tita, jak jsme svrchu viděli, aby bludaře jednou neb dvakrát na jeho blud upozornil a aby, pakli neuposlechne, všechny styky s ním přerušil. A praví-li Kristus všeobecně, že věřící mají každého, kdo Církev neuposlechne, pokládati za pohana a veřejného hříšníka, pak nemíní toliko jejich neposlušnosti k Církvi ve věcech disciplinárních, nýbrž míní hlavně neposlušné členy ve věcech víry a mravů, čili kacíře. A nazývá-li je pohany a veřejnými hříšníky, nemohl jejich kacířství ostřeji odsouditi, než těmito slovy učinil.

[1]) II. Joan. 9—11.

Poněvadž podle slov Božského Spasitele a ss. apoštolů kacíř svým kacířstvím sám se z Církve vylučuje a věčné spásy se zbavuje, proto jest Církev jediným řádným prostředkem věčné spásy pro všecko člověčenstvo, což nutně plyne již z pojmu vykoupení člověčenstva skrze Krista.

Člověčenstvo se o svou věčnou spásu oloupilo hříchem našich prvých rodičů. Bůh se však nad ním smiloval a slíbil mu již v ráji Vykupitele v osobě Syna svého člověkem učiněného. Jelikož v Adamovi všichni lidé zhřešili, vzal Kristus trest za jejich hříchy na sebe a smrtí na kříži za ně Otci nebeskému učinil zadost. Aby však účiny své smrti mohl všem lidem až do skonání světa přivlastňovati, založil Církev a člověčenstvu přikázal, aby jejím prostřednictvím si osvojovalo všech milostí k dosažení života věčného potřebných. A proto jako mimo Krista, tak i mimo Církev, náměstkyní a pokračovatelku Kristovu v díle vykoupení člověčenstva, není pro ně spásy. Kdo chce býti spasen, musí býti členem Církve Kristem za tím účelem založené, a to buď členem obojí její části, těla a duše, anebo v případě nezaviněné nemožnosti aspoň její duše.

8. Důkaz z Božské tradice.

Toť také učení Církve od prvého počátku její existence. Neboť ss. apoštolové a nástupcové jejich nikdy nepřestávali na tom, učení Kristovo hlásati a pak ponechati dobré vůli posluchačů, chtějí-li toto učení přijmouti aneb nechtějí, nýbrž věřící křtili, pokřtěné spojovali na každém místě v náboženské obce, které podřižovali zvláštním představeným, později zpravidla biskupy zvaným, a všechny tyto obce pak spojovali s římskou Církví jakožto středem a pojítkem všech, kdož učení Kristovo přijali. A příslušenství k této římské Církvi pokládali za podmínku k dosažení věčné spásy. Ačkoliv staří křesťané nenazývali zřejmě a výslovně Církev samospasitelnou, mimo niž není spásy, přece vyjadřovali tuto pravdu termíny rovnomocnými, a mimo to, což hlavně zde na váhu padá, dokazovali ji celým svým praktickým životem. Neboť slova sv. Jana, kdo nezůstává v učení Kristově, — a co platí o učení Kristově, platí také o učení Církve — nemá Boha", stala se jim svatým zákonem, podle něhož vždy poměr člověka k Církvi, ke Kristu a k Bohu posuzovali. Nauka o samospasitelné Církvi podobně jako ostatní nejdůležitější pravdy Zjevení Božího, pojala Církev od počátku

svého trvání do apoštolského snešení víry slovy: „(Věřím) svatou Církev obecnou", čímž dala na jevo, jakou důležitost a jaký význam připisovala nauce o Církvi.

Jak ss. apoštolové, tak i jejich nástupcové pokládali vždy kacíře a rozkolníky za nešťastníky, kteří se sami věčné spásy zbavují. Tak píše již sv. Ignác († 107 deb 114 na cestě do Říma): „Kdo náleží Bohu a Ježíši Kristu, jest také spojen s biskupem. Kdokoli pokáním se vrací k jednotě Církve, i ti náleží Bohu, aby byli živi podle Ježíše Krista. Bratří moji, neklamte se. Kdokoli rozkolníka následuje, ten se nestane účastným dědictví království Božího."[1] A sv. Irenej píše podobně: „(Bůh) bude souditi ty, kteří rozkol v Církvi působí. Lidé tito jsou marní, jelikož nemají lásky Boží, dávajíce přednost prospěchu svému před jednotou Církve. Pro malicherné a nicotné příčiny roztrhují a rozdělují veliké a slavné tělo Kristovo, a co na nich jest, je vražděí... Souditi bude všechny, kdož jsou mimo pravdu, t. j. kdož jsou mimo Církev."[2] Poněvadž rozkol zahrnuje v sobě vždy také kacířství, proto co platí o rozkolu, platí o každém kacířství. Každý rozkolník, jakož i kacíř trhá a rozštěpuje Církev, toto mystické tělo Krista Pána, a poněvadž se staví mimo Církev, staví se také mimo pravdu a vylučuje se sám z království Božího. Jen kdo jest spojen s biskupem a skrze biskupa a s Církví, náleží Bohu a Ježíši Kristu skrze milost posvěcující a může míti naději na život věčný. A sv. Cyprián snad ještě ostřeji odsuzuje ty, kdož z Církve Kristovy vystupují a různých sekt se přidružují. Praví o nich: „Kdokoli od Církve se odloučiv s frejířkou se spojuje, zbavuje se záslibů Církve, ani se nestane účastným odměn Kristových, kdo opustil Církev jeho, jest cizím, jest bezbožným (profanus), jest nepřítelem. Nemůžeť míti Boha za Otce, kdo nemá Církev za matku. Nemohl-li se nikdo mimo archu Noemovu spasiti, kdo jest mimo

[1]) Epist. ad Philadelph. n. III. Cf. Collect. ss. Ecclae Patrum. l. c. tom. I. p. 78.
[2]) Contr. haer. lib. IV. cap. 33, n. 7. l. c. tom. V. p. 413.

Církev, bude se moci spasiti?"[1] A sv. Augustin píše proti rozkolným Donatistům: „Co ti pomůže, vyznáváš-li Boha, ctíš-li Boha, uznáváš-li Syna jeho, sedícího na pravici Otcově, pakli se Církvi rouháš?... Držte se, předrazí, držte se všichni jednomyslně Boha Otce a matky Církve."[2] A na jiném místě pravdu o samospasitelnosti Církve hlásá snad ještě s větší jasností a určitostí: „Jen Církev katolická," tak píše, „jest tělem Kristovým, jehož hlavou jest Spasitel těla svého. Mimo toto tělo nikoho neoživuje Duch sv., poněvadž, jak praví apoštol (Řím. 5, 5.) láska Boží vylita jest v srdcích našich skrze Ducha sv., kterýž nám byl dán. Nikdo však není účastným Božské lásky, kdo jest nepřítelem jednoty. Nemají tedy Ducha sv., kdož jsou mimo Církev .... Proto kdo chce míti Ducha sv., chraň se, abys nebyl mimo Církev."[3]

9. Křesťanský svět vždy tuto pravdu uznával a vyznával. Teprv tenkrát, když východní církev se od jednoty Církve katolické odloučila a samospasitelnost počala místo Církve všeobecné sobě připisovati, a i na západě některé sekty počaly jí Církvi obecné upírati, byla tato Církev nucena, buď na všeobecných sněmech, aneb definicemi římských papežů tuto pravdu věřícím slavným způsobem na paměť uvésti. Tak definoval sněm lateranský IV. (1215) proti Albigenským: „Jedna jest všeobecná Církev věřících, mimo niž naprosto nikdo nemůže býti spasen."[4] A dekret sněmu Florentského „pro Jacobitis" zní: „Pevně věří, vyznává a hlásá (sněm, Církev), že všichni, kteří nejsou členy Církve katolické, ať jsou to pohané nebo Židé nebo kacíři nebo shismatikové, nemohou býti účastnými života věčného, nýbrž že půjdou do ohně věčného, který jest připraven ďáblu a andělům jeho (Mat. 25, 41), leč by před koncem života svého se k Cír-

[1]) Ss. Patrum opuscula selecta (Hurter). S. Th. Concil. Cypriani Deunit. Eccl. n. VI. p. 76.
[2]) In ps. 88 serm. 2. n. 14. (M. 37, 1140).
[3]) In Epist. 180, 50.
[4]) Denzinger 430.

kvi připojili. Jednota církevního těla má takový význam, že jen těm, kdož v něm setrvají, církevní svátosti, posty, almužny a ostatní zbožné skutky a úkony křesťanské služby vojenské zasluhují odměn věčných. Nikdo, i kdyby pro Krista i krev vycedil, nemůže býti spasen, kdo v lůně a jednotě Církve katolické nesetrvá.“[1])

Z tohoto výroku však neplyne, že by Církev odsuzovala k trestům pekelným všechny, kdož nenáleží k Církvi viditelné. Sněm florentský odsuzuje toliko ty, kdož svou vinou k této Církvi nenáleží, poněvadž příslušenství k této viditelné Církvi jest podle vůle Kristovy jediným řádným prostředkem k dosažení spásy věčné. A jen o tomto řádném prostředku jedná sněm florentský, poněvadž v otázce sjednocení Jakobitů s Církví katolickou a v příslušném jednání o toto sjednocení běželo hlavně jen o tento řádný prostředek k dosažení spásy věčné, nikoli také o prostředek mimořádný, kterým i pohané, Židé, kacíři a rozkolníci, kteří „ex errore invinciti“ neznají Církve katolické, mohou dojíti spásy, pakli žijí podle přirozeného zákona Božího a hříchů svých dokonale litují.

10. Jelikož kolem polovice minulého století mezi katolíky se šířilo bludné mínění, že i lidé, kteří žijí v různých bludech, odporujících víře katolické, mohou dojíti věčné spásy, vydal sv. Otec Pius IX. r. 1863 k biskupům italským svláštní Encykliku: „Quanto conficiamur moerore“, v níž opětně za článek víry prohlásil nauku, že mimo Církev kat. není pro nikoho spásy a že proto všichni ti, kteří vzdorují autoritě její a jejím definicím a tvrdošijně se odlučují od její jednoty a od nástupce sv. Petra, římského papeže, jemuž Božský Spasitel, jak praví sněm chalcedonský, ochranu své vinice svěřil, věčné spásy nemohou dosíci.[2])

V této encyklice však Pius IX. zároveň prohlásil, že všichni, kdož z nezaviněné nevědomosti nemohou se státi řádným způsobem členy Církve viditelné, mohou se státi údy její neviditelné části její duše, skrze milost posvěcující, kterou Bůh všem lidem vlévá, kteří podle přirozeného zákona žijíce přikázání Boží srdcím všech lidí vrytá svědomitě plní a mají

[1]) Denzinger 714.
[2]) Denzinger 1677.

opravdovou vůli, Boha ve všem poslouchati, čeho by na nich žádal, tedy i přijati sv. křest a křtem vstoupiti do Církve viditelné, kdyby měli příležitost ji poznati. Neboť Bůh ve své nekonečné dobrotě nemůže někoho k věčným trestům odsouditi, kdo si jich vlastní vinou dobrovolně nezasloužil.[1])

Tuto nauku Církev vždy hlásala. Na důkaz stačí uvésti jenněkteré doklady. Tak učí již ss. Otcové, že katechumeni, kteří mají víru a lásku, dojdou spásy, i když dříve zemrou, než křtem sv. byli do Církve (viditelné) přijati. Tak praví spisovatel souvěký se sv. Cypriánem o setníku Korneliovi a jeho rodině (Skut. 10. 44 sld.): O tom nebude pochybnosti, že v Duchu Sv. mohou býti lidé bez vody pokřtěni, jak vidíš, že byli tito (Kornelius a jeho rodina) pokřtěni dříve než přijali křest vody ... Neboť Bůh udělil srdcím jejich skrze víru očištěným (ovšem skrze víru, která lásku působí) také odpuštění hříchů.[2]) Tak míní také sv. Ambrož o Valentiniánovi, jenž jako katechumen před přijetím sv. křtu byl usmrcen: „že jistě se stal účastným slávy věčné, poněvadž ho jeho zbožnost a vůle (přijati křest) obmyla.[3])

Ss. Otcové praví o kacířích, kteří bez vlastní viny bloudí, že vlastně nejsou kacíři. Tak učí sv. Augustin: „Kdo své nauky, třeba liché a zvrácené, beze všít tvrdošíjné umíněnosti hájí, obzvláště když sami této nauky svou smělou drzostí nezplodili, nýbrž když ji od svých rodičů svedených a do bludů upadlých přijali, ale při tom s obezřetnou pečlivostí pravdy hledají, jsouce hotovi bluduih ned se vzdáti, jak mile se o něm přesvědčí, těch nelze mezi kacíře počítati.“[4]) A sv. učitel, chtěje poměr mezi Církví viditelnou a neviditelnou znázorniti, přirovnává Církev podle její vnější ústavy a vnitřní milosti k člověku vnějšímu a vnitřnímu (k jeho tělu a duši). Ačkoliv tyto dvě části se od sebe liší, přece netvoří dvou osob lidských, nýbrž jen jednu.

11. Že mimo řádný způsob dosažení slávy věčné možno jí dosíci také mimořádným způsobem, učili vždy theologové a to nejen novější, nýbrž již středověcí. Za tím účelem

[1]) Denzinger ibid.
[2]) Opera Cypriani (od. Hartel) 3, 75.
[3]) De obitu Valent n. 53 (M. 16, 1374. sqq).
[4]) Epist. 43. al. 162 n. 1. (M. 33, 160).

rozeznávají trojí křest: vody, krve a touhy. Jen člověk křtem vody čili křtem svátostním pokřtěný stává se údem Církve viditelné, kdežto křtem krve a touhy dochází sice ospravedlnění, ale nebývá jím zaštípen do Církve viditelné, nýbrž jen do Církve neviditelné. Ačkoliv Církev klade křest krve co do účinnosti a záslužnosti nad křest svátostní a křest touhy, přece i tomuto poslednímu připisuje ospravedlnění každého člověka, kdo s vírou a dokonalou láskou spojuje opravdovou touhu po přijetí křtu svátostního. A proto také theologové vždy učili a učí, že člověk vyrostlý i v lesích, jenž nikdy o Církvi Kristově ničeho neslyšel, může s pomocí Boží dojíti milosti posvěcující, jen když činí, co může.[1])

§ 2. Mimo Církev římsko-katolickou není ani jedna křesťanská církev opatřena známkami pravé Církve Kristovy: jednoty, svatosti, všeobecnosti a apostoličnosti.

Důkazem, že Církev římsko-katolická jest jedna, svatá, obecná a apoštolská, jest již také dokázáno, že nemohou míti tyto známky také ještě jiné křesťanské náboženské společnosti. Neboť odporuje zdravému rozumu, jakož i pravému a správnému pojmu Církve Kristovy, aby bylo několik církví, které by byly, ačkoliv se od sebe v nauce, bohoslužbě a vnitřní správě liší, stejně svaté, stejně všeobecné a apoštolské. Mimo to se nesrovnává s Božstvím Krista Pána, aby založil několik církví sobě v nejpodstatnějších věcech odporujících. Kristus mohl založiti jednu Církev, a tato Církev musí býti ve všem jednotná, musí míti vnitřní schopnost vyhověti všem oprávněným požadavkům člověčenstva a se rozšířiti po veškerém světě a také počtem svých členů vynikati nad každou jinou křesťanskou společností a konečně musí býti stále ve své podstatě takovou, jakou Kristus původně na ss. apoštolech založil, musí býti apoštolskou. A touto Církví jest toliko Církev římsko-apoštolská, a je-li touto Církví Církev římsko-katolická, pak jsou všecky ostatní církve liché a bludné. A proto není vlastně ani třeba zvlášť dokazovati, že jednotlivé církve nekatolické, jako jsou církve protestantské, církev anglikánská a církve schismatické, nemají známek Církve Kristovy, Ale nebude od místa tento důkaz, který můžeme

[1]) Sv. Tom. III. qu. 66. art. 11; qu. 68. art. 2. Cf. Christ. Pesch. l. c. p. 234 sq.

nazvati apriorním, doložiti a potvrditi také důkazem aposteriorním. Tak vynikne jednak pravda Církve římsko-katolické, jednak také blud a lichost všech nekatolických křesťanských sborů. Contraria juxta se posita magis elucescunt.

§ 3. Žádná církev akatolická nemá známky apostoličnosti.

1. Před XVI. stoletím nebylo ani protestantů ani anglikánů. Protestantské sekty nemohly proto býti založeny od Krista na ss. apoštolech, jako byla založena Církev římsko-katolická, nýbrž církev lutheránská byla založena od Luthhera, kalvínská od Kalvína, anglikánská od Jindřicha VIII. atd. Všichni tito zakladatelé uvedených církví vypověděli poslušnost legitimní Církvi, Církvi římsko-katolické, a založili po svém odpadu o své újmě zvláštní církve, které se v mnohých pravdách od Církve katolické lišily. K tomu však neměli žádné legitimace. Jest naprosto vyloučeno, jen pomysliti, nerci-li založiti proti Církvi Kristem samým založené a jeho Božskou autoritou pověřené jiné církve, které by přese vši různost v nauce, v bohoslužbě a v zevnější své správě mohly býti Kristem oprávněny a zplnomocněny v díle jeho vykupitelském stejným právem a stejnou týmž Kristem jim zaručenou účinností, jako Církev římsko-katolická pokračovati. Poněvadž uvedení zakladatelé těchto nových církví neměli k tomuto založení Božské legitimace, schází jejich církvím Božský původ. Luther dovozoval oprávněnost k hlásání své nové nauky ze svého theologického doktorátu. Než směšnost této domněnky jest tak jasna, že není třeba ji obšírněji vyvraceti. Kdyby každý doktor theologie měl Božské právo proti Církvi Kristově zakládati nějakou novou církev, pak by byl nesčetný počet církví, které by byly všecky Božské, třeba by si i v nejhlavnějších a nejpodstatnějších odporovaly. A poněvadž sám Luther cítil, že jeho tvrzení o Božské legitimaci k založení nové církve theologickým doktorátem nabyté nelze rozumně hájiti, proto své mínění o svém Božském poslání za 24 roků čtrnáctkrát změnil.[1])

Jako Luther, tak i Kalvin a ostatní tak zvaní reformatoři a zakladatelé pozdějších protestantských sekt založili své církve o své újmě, když již pravá Církev Kristova, Církev římsko-katolická 16, ba i více století trvala a svou činnost po celém světě

[1]) Döllinger, Die Reformation 3, 213 ff.

jevila. Že u všech těchto křesťanských sborů nemůže o a p o s t o l i č n o s t i býti ani nejmenší řeči, jest věc nad slunce jasnější.[1])

2. Ale ani c í r k v e s c h i s m a t i c k é nemohou se honositi v pravém smyslu p ů v o d e m a p o š t o l s k ý m.

Jak jsme již v traktátu o z n á m c e a p o s t o l i č n o s t i vůbec dovodili, zahrnuje v sobě tato známka dvojí posloupnost apoštolskou: „ordinis" a „jurisdictionis". Všecky církve schismatické mají platně svěcené biskupy, kněze a jáhny. Platnost jejich svěcení, jakož i platnost ostatních svátostí jimi udělených uznává sama Církev římsko-katolická a proto, když tito klerikové, uznavše Božský původ primátu římského papeže, se vracejí do lůna Církve katolické, jich poznovu nesvětí, ani neopakuje udělení ostatních svátostí jimi v rozkolu udělených, jako na př. biřmování, posledního pomazání atd. Avšak k známce apostoličnosti jest třeba také apoštolské posloupnosti v m o c i j u r i s d i k č n í, které však rozkolem svým s C í r k v í ř í m s k o - k a t o l i c k o u p o z b y l i.

3. Co se týká církve řecké, tu jest strany její jurisdikční apostoličnosti připustiti jen dvojí možnost, buď církev tato v 9. století před rozkolem Fotiovým, pokud se týče v 11. století před rozkolem Caerulariovým byla apoštolskou aneb nebyla. Byla-li jako část Církve římsko-kotolické skrze ni a v ní také apoštolskou, pak po svém odpadu od ní p ř e s t a l a b ý t i a p o š t o l s k o u, nebyla-li však apoštolskou, pak nebyla apoštolskou ani C í r k e v ř í m s k o - k a t o l i c k á, a do Fotia, pokud se týče, do Caelularia apoštolské Církve vůbec nebylo, a nastává otázka, jakým způsobem církev řecká po svém odloučení od Církve římské apoštoličnosti nabyla? Církev řecká p ř e d svým rozkolem uznávala p r v e n s t v í římského papeže jako nástupce sv. Petra, p o r o z k o l u je popírá. A tak bloudila buď p ř e d r o z k o l e m aneb bloudí p o r o z k o l u. A proto v žádném případě nemůže si připisovati posloupnost apoštolskou. Později na s n ě m ě l y o n s k é m a f l o r e n t s k é m uznali Řekové primát římského papeže a přece zase od něho odpadli. A proto od okamžiku, když řecká církev zamítla primát tento, pozbyla také jurisdikce a tím také přerušila svou apoštolskou posloupnost, kterou přímě neb nepřímě jen z primátu římského papeže měla.

4. Ještě méně náleží známka apostoličnosti r u s k é c í r k v i. Církev ruská přijala víru křesťanskou z Cařihradu v době, když

[1]) Cf. Ant. Straub, l. c. p. 1463.

církev řecká uznávala primát římského papeže, a proto byla jako církev tato původně k a t o l i c k o u. Rozkolem Caerulariovým s Církví římskou byla i církev ruská do rozkolu stržena. Od svého založení až do Petra zvaného Velikého byla řízena metropolitou kiovským, později patriarchou moskevským, který byl až do r. 1657 podřízen patriarchovi cařihradskému. Od tohoto roku byla církev ruská úplně samostatně řízena patriarchou moskevským jako nejvyšší hlavou svou až do r. 1721, ve kterém Petr Vel. zrušil p a t r i a r c h á t m o s k e v s k ý a místo něho prohlásil sebe a svého nástupce na trůně carském za patriarchu ruské církve, jenž však patriarchální moc nevykonával sám osobně, nýbrž skrze tak zv. s v. s y n o d, složený z osob stavu duchovního a světského. Tím zaveden v ruské církvi in plenissima forma „caesaropapismus", jenž církev tuto s n í ž i l n a p o u h o u s l u ž k u s t á t u, která má povinnost, celý život náboženský-mravní říditi tak, jak stát si toho přeje a skrze sv. synod jí poroučí. Po posledním zrušení carismu na Rusi zrušen také s v. s y n o d a jím prováděný caeropapismus a ruské církvi dána zase moc voliti si vlastního patriarchu. Tak mají Rusové zase svého patriarchu v Moskvě na oko sice samostatného, ale ve skutečnosti na sovětské vládě ještě více závislého, než byla ruská církev před tím závislá na sv. synodu.

Z tohoto krátkého rysu je patrno, že c í r k e v r u s k á již rozkolem Caerulariovým r. 1053 přestala býti a p o š t o l s k o u. A to ještě více potvrzeno zrušením důstojnosti patriarchální a ustanovení sv. synodu na jejím místě, jenž jménem carovým řídil celou církev ruskou. Tím vydána církev tato moci světské proti zřejmé vůli Kristově, které tak jasný a určitý výraz dal sv. Petr před vysokou židovskou radou v Jerusalemě, když k ní pravil: „S u ď t e (s a m i), z d a l i j e s t s p r a v e d l i v o p ř e d B o h e m, a b y c h o m p o s l o u c h a l i v í c e v á s, n e ž B o h a; n e b o ť m y n e m ů ž e m e n e m l u v i t i t o h o, c o j s m e v i d ě l i a s l y š e l i."[1]) Církev, kterou řídí státní moc, nemůže býti Církví Kristovou, která musí býti jako společnost vyšší než každá lidská společnost, na každé světské moci nezávislá, jak ji Kristus na apoštolech založil. A tou jest jediné Církev římsko-katolická.

5. A co platí o c í r k v i r u s k é, platí o všech církvích rozkolných, v jednotlivých balkánských státech, jakož i v ru-

[1]) Skut. 4, 19, 20.

munském království založených. Tak řídí permanentní synod církev nynějšího Řecka, jenž jest podobně složen z osob duchovních a světských, jako někdejší synod ruský. Ostatní církve v království bulharském, srbském mají své exarchy, kteří jsou sice od patriarchy řeckého v Cařihradě úplně nezávislí, za to však tím více podřízeni svým panovníkům a jejich vládám. Všecky tyto církve jsou ryze národní, které osamostatněly teprve v době, když Bulhaři, Srbové a Rumuni se vymanili ze jha vlády turecké. A proto o jejich apostoličnosti nemůže rovněž býti řeči.[1])

§ 4. Známka jednoty a církve protestantské.

1. Žádná církev mimo římsko-katolickou nemá známky jednoty. Ve všem se různí, v nauce, bohoslužbě, ve svátostech, ve vnější církevní správě, jen v něčem jsou vždy a za všech okolností za jedno a to jest nepřátelství a boj proti Církvi katolické, kde běží protestovati proti Římu, tu jsou vždy ku podivu jediná „phalanx bene ordinata". Inu, nač slují protestanty? Že mezi nimi samými není jednoty, dokazuje již počet těchto sekt. Kdyby neměly různé nauky, různé bohoslužby atd., pak by se zcela přirozeně spojily v jednu církev. Zkušenost však učí, že jednotlivé církve se pořád více drobí a tímto drobením dávají podnět ke vzniku stále nových církví. Velmi úrodnou půdu má protestantismus při naprosté náboženské svobodě hlavně v Severní Americe, kde počtu jednotlivých protestantských sekt nelze již přehlédnouti.

Ale tyto jednotlivé církve nemají jednoty ani samy v sobě! Neboť není ani jediné protestantské církve, která by nyní věřila a hlásala nauku, kterou jí její zakladatel původně za základ položil a jejím symbolem vyjádřil. Tak zajisté nikdo v nynějších lutheránských církvích nevěří, že dobrých skutků k dosažení života věčného není potřebí. Neboť kdyby se důsledně církve tyto v praktickém životě řídily touto naukou, na který Luther kladl takový důraz, musil by mezi jejich vyznavači jak v soukromém tak i veřejném životě nastati takový úpadek mravů, že by státy samy v zájmu své vlastní existence musily všecky lutheránské církve násilím potlačiti. Totéž platí také o nauce kalvínské o naprostém věčném předurčení jedné části lidského pokolení k blaženosti nebeské a o naprostém věčném předurčení druhé jeho části k trestům pekelným. Podle této nauky nemohou rovněž lidé žíti. Je-li člověk beze všech svých zásluh předurčen k životu věčnému, pak do něho přijde, ať sebevíce hřeší, a je-li beze vší své viny od věčnosti odsouzen k pekelným trestům, pak kdyby sebe ctnostněji a svatěji žil, bude do pekla zavržen. Zajisté nikomu z kalvinských kazatelů nyní nenapadne, aby v tuto hroznou nauku věřil a lidu věřícímu ji hlásal.

[1]) Cf. Ant. Straub, l. c. p. 1471 sqq.

2. Roztříštěnost protestantismu v nejrůznější sekty, jakož i stálá změna nauky jednotlivých sekt jest nutným následkem principu protestantského. Má-li každý člověk právo Písmo sv. si subjektivně vykládati, jak za dobré uzná, a není-li autority, která neomylně soudí o pravém smyslu jeho, pak jest samozřejmo, že ve výkladě jeho nemůže býti jednoty.

3. Nejhlavnější protestantské sekty jsou luteráni a anglikáni, spojení evangelíci v Prusku, pak Kalvinisté, methodisté, presbyteriáni, baptisté.[1]) Než tyto hlavní sekty nejsou jednotnými náboženskými obcemi s jednou naukou, jednou bohoslužbou a jedním vnějším zřízením, nýbrž se rozpadají zase v několik podružných církví. Tak na př. methodisté se dělí na Wesleyan-Methodists, Methodists-New Conexion, Primitive-Methodists, Bible-Christians, United-Methodist free Cherches, Imlependant Methodists, Wesleyan-Reformers. Také anglikánská církev jest rozštěpena v různé části, jako Higs-Church, Broad-Church, Low-Church. Jen v samé Anglii jest asi 260 různých protestantských sekt.[2]) V Americe jest jich ještě více.

4. Známky jednoty musí pohřešovati každá církev, která zamítá neomylnou autoritu, jež bdí nad neporušeným zachováním Zjevení Božího a nad správným výkladem jeho jednotlivých pravd. A poněvadž na tuto neomylnou autoritu nemůže žádná protestantská církev činiti oprávněné nároky, proto také není žádná opatřena známkou jednoty.

[1]) Cf. O. Werner, Orbis terrarum catholicus, p. 3. sqq. (Friburgi Br. 1890).
[2]) Cf. Whitaker's Almanac; Pesch l. c. p. 247.

§ 5. Známka jednoty a církev anglikánská.

Církev anglikánská prodělala od svého odloučení od Církve katolické za Jindřicha VIII. různé změny, které všeobecně řečeno se berou hlavně třemi směry, z nichž jeden se znenáhla přibližuje k Církvi katolické, druhý se od ní stále více odvrací a k racionalismu, ano k úplnému bezvěří se přikloňuje, kdežto třetí směr se snaží církev anglikánskou v původní její podstatě zachovati. A proto také se rozpadá církev anglikánská v nynější době na tři strany: 1. na evangelickou Low-Church, 2. na modernisty a 3. na církev zvanou anglokatolickou. Při tom odezíráme od presbyteriánů a jiných sekt, které se zásadně od církve anglikánské odloučily, jako puritáni, nonkonformisti atd.

ad 1. Přívrženci strany „Low-Church" zvané tvoří asi střed církve anglikánské. Stojíce zásadně na stanovisku protestantském, na kterém církev anglikánská byla zbudována, přijímají dosud vyznání víry v 39 článcích královny Alžběty obsažené a konají také veřejnou bohoslužbu podle předpisů prohlášených v „Common Prayer Book". V této straně jsou hlavně soustředěni konservativní živlové mezi anglikány a proto jest církev tato eminentně státní.

ad 2. Levé křídlo církve anglikánské tvoří tak zvaní „Modernisté", kteří nejen mezi obecným lidem, nýbrž i mezi biskupy anglikánskými mají mnoho přívrženců. Mnozí stoupenci této strany anglikánské církve kloní se pořád více k racionalismu, zavrhujíce i nejzákladnější pravdy zjevení křesťanského, jako na př. početí Syna Božího z panenské Matky, tělesné vzkříšení Syna Božího, mnohé jeho zázraky, ano i jeho Božství. Ačkoliv i Modernisté připouštějí známých 39 článků a je také ve svém symbolu vyznávají, přece tak činí jen s jistými mentálními reservami (mentalreservations). Mnohé z Modernistů anglických lze spíše nazývati unitáry, než křesťany, poněvadž namnoze zamítají nauku o nejsvětější Trojici, o vtěleném Synu Božím a následovně všecky specificky křesťanské pravdy. Ačkoliv ve svém odklonu od křesťanství nepostoupili dosud tak daleko, jako mnozí liberální a pokrokoví katolíci jiných národů, kteří s vírou v Božství Kristovo ztratili namnoze i víru v Boha a se octli v úplném bezvěří, přece jsou k tomuto cíli na nejlepší cestě a cíle toho také dříve neb později dojdou. Při konservativní anglické povaze bude to snad déle trvati, než u katolíků jiných zemí.

Ad 3. Veliký význam má v Anglii tak zvaná církev anglokatolická, která jest takořka pravým křídlem církve anglikánské. Na venek se přibližují stoupenci této církve k Církvi katolické zavádějíce ve svých kostelech katolické obřady mše sv. a jednotlivých svátostí, takže katolík, jenž obcuje jejich bohoslužbě a neví, že jí obcuje v kostele anglikánském, se domnívá, že obcuje službám Božím katolickým.

Strana tato se nazývá anglokatolickou podle svého názoru o Církvi katolické, která prý se skládá ze tří stejně oprávněných větví a to 1. z církve anglické, 2. z Církve římské a 3. z církve pravoslavné. Ačkoliv se svém věroučném symbolu nejsou všichni za jedno, přece v této straně jest pozorovati jistý sklon k nauce Církve katolické. Co nejrozhodněji dosud odmítají, jest jurisdikční primát a neomylnost římského papeže, za to připouštějí nekrvavou obět mše sv., sedm svátostí, třeba by jejich nauka o povaze a působnosti jejich se nesrovnávala s naukou katolickou. V poslední době zavedli téměř ve všech svých chrámech svatostánky, v nichž uschovávají velebnou svátost, jakož i ušní zpověď, v níž jejich biskupové a kněží podle jejich domněnky skutečné rozhřešení kajícníkům ode všech vyznaných a litovaných hříchů udělují. Také uznávají neomylnou autoritu nejstarších všeobecných sněmů, aspoň těch, které také rozkolní Řekové uznávají. Proti stoupencům evangelické „Low-Church" uctívají Blah. Pannu Marii jako Matku Boží a v poslední době zakládají mužské a ženské kláštery, jejichž členy k řeholnímu životu podle příkladu katolického zavazují. 39 článkům církve anglikánské připisují jen význam druhotný tvrdíce, že jest je pokládati jen za výplod náboženských hádek 16. století v Anglii po odpadu od Církve římské vzniklých, a že pravý jejich smysl jest vykládati jen v souhlase s naukou všeobecné církve. Mimo to hájí také apoštolské posloupnosti své hierarchie a proto zachovávají episkopální zřízení církve své.

Z těchto krátkých črt jest zajisté patrno, že přemnozí anglikáni hluboce cítí, že se církev jejich po své rozluce s Církví římskou octla na nachýlené ploše a že po ní postupuje pořád více k úplnému bezvěří. Ale poněvadž víra katolická byla přehluboce zakořeněna v mysli a srdci lidu anglického, nebyly všecky bludy, které mu se vší bezohlednou nelidskostí vnucovány, s to, aby vyhladily v srdci jeho všecky vzpomínky katolické a proto

se probouzí v jeho náboženském životě zcela přirozeně jistý cit potřeby návratu do Církve mateřské.

Že duše anglického národa zcela instinktivně touží zase po Církvi mateřské, toho důkazem nejen uvedený sklon velikého počtu anglikánů hlavně k liturgii katolické, nýbrž i veliký počet konversí ze všech stavů a vrstev lidu anglického. V posledních 10 letech vstoupilo do Církve katolické 105.358 konvertitů. Církev katolická, která od vzniku protestantismu v Anglii jen krví a nejvyšším strádáním zabránila úplnému svému vyhlazení, dobývala sobě sice jen krok po kroku své svobody, ale nyní zaujímá již tak mocné postavení, že znenáhla mizí i dosavadní předsudky, kterými proti ní stoupenci všech jednotlivých směrů v církvi anglikánské byli zaujati a kterými snad bona fide jí tolik nakřivdili a všech možných bezpráví načinili. A k násilí a bezpráví vede zcela přirozeně každý náboženský blud. Neboť žádný blud rozumu lidského tak nezatemňuje a srdce tak nezatvrzuje, jako blud náboženský. Blud tento stojí proti pravdě Bohem zjevené, na níž závisí věčná spása člověka. Pravda zjevená jest proto pro člověka pravdou nejdůležitější, nejvýznamnější a nejrozhodnější, která ačkoliv popředně řídí nábožensko-mravní život člověka, utváří také jeho život přirozený a to hlavně jeho přirozené myšlení.

Rozum bludy náboženskými zatemněný nedovede v mnohých otázkách logicky mysliti. To vidíme na protestantismu vůbec a na církvi anglikánské zvlášť. Kolik jest v ní různých směrů, a i v jednom a témž směru kolik to nedůsledností a polovičatostí! Některé pravdy Církve katolické přijímají, jiné zamítají a i z pravd, které přijímají, nedovozují nutné konsekvence, ke kterým vedou. Proto jest zcela přirozeno, že jednotlivé frakce církve anglické nejsou naproti sobě ostře vyhraněny a proto namnoze v sebe splývají a se mísí. Jen tolik jest jisto, že přemnozí stoupenci církve anglikánské jsou na zpátečné cestě k Církvi katolické. Poněvadž zajisté mnozí z nich trvají bona fide ve svém bludu, nelze pochybovati, že již nyní náleží k Církvi katolické podle její neviditelné duševní stránky. Kdy se spojí také s jejím viditelným tělem, toť nám dosud skryto v nevyzpytatelných úradcích Božích. Ale že se tak jednou stane, toť předpověděl a touto předpovědí zaručil sám Božský Spasitel, když pravil, že bude jeden ovčinec a jeden pastýř.[1])

[1]) Cf. Stimmen der Zeit. 56. Jahrg. Bd. 110. 1. Heft. S. 42 ff.

§ 6. Známka jednoty a církve rozkolnické.

Dokud jednotlivé církve schismatické se těšily podpoře a ochraně státní moci, tu byly zevně pod jistým prvenstvím patriarchy cařihradského jakousi jednotnou páskou spojeny, i když ve svém lůně chovaly různé sekty i přes podstatné rozdíly jak v nauce, tak i ve svém zřízení, kterými se od sebe lišily. Zde máme na zřeteli hlavně církev ruskou, která pokládala za pravoslavné všecky možné sektáře, pokud ruským popům odváděli obvyklé peněžní dávky za různé bohoslužebné výkony, i když se jich skutečně nezúčastnili. K známějším těmto sektám náleželi starověrci, skopci, stundisté, molokáni a j. Zdali i po posledním státním převratu tyto sekty ještě existují, o tom nás poučí teprve budoucnost.

Než tu nemáme na zřeteli jednoty, pokud se jeví v lůně jednotlivých církví pravoslavných, nýbrž jednáme o viditelném jednotném svazku, kterým jsou všechny tyto jednotlivé církve v jeden organismus spojeny. Východní bohoslovci nyní obecně učí, že jednota jako známka povšechné církve záleží v jednotě a) víry (in unitate symbolica), b) v jednotě bohoslužby (in unitate liturgica) a 3. v jednotě vnější správy (in unitate sociali). Ačkoliv co do víry a bohoslužby jeví se ve všech pravoslavných církvích jistá jednota, i když se u mnohých podstatných naukách s Církví římskou rozcházejí, přece podání důkazu, že jsou také mezi sebou spojeny jednotou sociální, působí bohoslovcům a kanonistům východním nemalé nesnáze. Neb za nynější doby není církev východní jednou viditelnou náboženskou společností spojenou pod jednou viditelnou hlavou autoritativně řídící celou církev, nýbrž jest v ní tolik samostatných na sobě zcela nezávislých církví, kolik jest samostatných státních útvarů. Tak jest samostatná církev ruská, romunská (romanská), bulharská, řecká, srbská atd. A poněvadž tyto jednotlivé církve nemají společné viditelné hlavy, proto bohoslovci východní jednotu církve namnoze zcela jinak pojímají, než Církev katolická. Směšujíce církev viditelnou s neviditelnou učí, že k církvi pozemské náleží také církev nebeská a že tato dvojí církev jest jednou církví, jejíž hlavou jest jediné Kristus, jehož jest mystickým tělem. Tím již popírají vlastně církev viditelnou a připouštějí jediné církev neviditelnou, která proto také mimo Krista nepotřebuje hlavy viditelné. Zcela důsledně také katechismus Filaretův, který v ruské církvi má platnost a význam knihy

symbolické, učí, že všechny jednotlivé autonomní církve východní jsou údy jednoho církevního těla pod jednou hlavou, Kristem, spojeného vyznáním jedné víry a užíváním jedněch svátostí. O jednotě sociální nečiní zmínky. Ano někteří ruští bohoslovci učí výslovně, že v církvi východní po posledním rozkolu každá viditelná jednota zcela zmizela a že jen v církvi neviditelné zde na světě a v nebi trvá.

Theologie orthodoxní pojem jednoty církve jakožto organismu viditelného tou měrou zatemnila a seslabila, že Církev východní tuto vlastnost jako viditelnou známku pravé Církve Kristovy namnoze popírá a veškeru jednotu jen do duševního spojení věřících s Kristem jako s hlavou klade. A tak se orthodoxní theologové zajisté proti své vůli v této otázce octli na stanovisku protestantském. A k tomuto sousledku rozkol zcela přirozeně pudí. Neboť Řekové roztrhše jednotu všeobecné Církve prohlásili aspoň de facto tuto roztržku za mravně dovolenou. A pakli se po tomto rozkolu jednotlivé východní církve později každou společnou pásku s církví cařihradskou znenáhla úplně zrušily a za církve samostatné a na Cařihradě úplně nezávislé se prohlásily, pak jen prakticky uváděly do života týž princip, kterým se celý východ za cařihradského patriarchy Caerularia od Apoštolské Stolice odloučil. Co jest dovoleno jednomu, nemůže se zakazovati druhému. A proto drobení všech dříve s Římem spojených východních církví v jednotlivé samostatné církve národní jest jen nezbytnou konsekvencí sakrilegického činu, kterým Caerularius jednotné roucho Kristovo, všeobecnou Církev katolickou, ve dvě církve, východní a západní roztrhl. Tím oloupil církev východní o známku jednoty a dal podnět k dalšímu drobení této církve. A proto církve východní nemají a nemohou míti známky viditelné jednoty aspoň ve vnějším viditelném organismu církve a jeho správě.[1])

§ 7. Známka svatosti a církve protestantské.

O známce svatosti sekt protestantských není třeba obšírně jednati. Jaký život vedl na př. Luther, Jindřich VIII., jest každému člověku známo z dějin. Že svatostí svého mravního života nemohli církve, které založili, posvěcovati, kdož by o tom pochyboval? Ale i nauka jejich, jak jsme svrchu

[1]) Cf. Acta IV. Conventus Velehrad. a. M. C. M. XX. IV.

naznačili, důsledně v mravní život uvedená ničí jeho svatost. Svatost mravního života křesťanského může býti jen nadpřirozená, jež záleží v milosti posvěcující, Božských a mravních ctnostech a darech Ducha sv. Protestantismus, jenž popřel vesměs svátost svěcení kněžstva a následovně také novozákonnou oběť mše sv. a většinu svátostí, hlavně svátost pokání, mimo to také ztratil všechen smysl a všechno porozumění pro řeholní život založený na evangelických radách, ucpal svým věřícím téměř všechny zdroje milostí Božích, ze kterých katoličtí křesťané pro svůj mravní život a jeho vývoj a pokrok tolik nadpřirozené síly a pomoci čerpají. Jaké vznešené vzory svatosti vypěstovala a pěstuje dosud Církev katolická ve svých řádech a řeholích i mimo ně, o tom podává nezvratný důkaz svatořečením mnohých osob, jejichž svatost Bůh sám mimořádně zázraky potvrdil. Není však znám ani jediný případ, že by byl Bůh svatost života některého protestanta zázraky potvrdil. A proto jest také v církvích protestantských blahořečení a svatořečení osob vynikajících heroickými ctnostmi Bohem samým zázraky pověřenými věcí nevídanou a neslýchanou. Tím nechceme říci, že mezi protestanty není vzorů křesťanského života. Neboť, jak jsme již pravili, přemnozí protestanté nežijí podle původní nauky svých zakladatelů, nýbrž podle předpisů, na kterých Církev římsko-katolická mravní život svých vyznavačů buduje. A jen touto šťastnou nedůsledností lze vysvětliti vzorný mravní život mnohých protestantů, jímž někdy i nad katolíky vynikají. Rozdíl mezi mravním životem katolíků a protestantů záleží právě v tom, že katolíci žijí mravně jen tenkrát, když žijí přesně podle víry katolické, kdežto protestanté právě naopak žijí mravně, když nežijí důsledně podle původní nauky svých zakladatelů.[1])

§ 8. Ale ani východní církve schismatické se nemohou honositi známkou svatosti.

1. Jaký život vedli Fotius a Caerularius, původci rozkolu mezi církví východní a západní, o tom podávají jak světské, tak i církevní dějiny nezvratné důkazy. Fotius byl VIII. všeobecným sněmem r. 869 v Cařihradě slaveným pro své

[1]) Cf. Ant. Straub, l. c. p. 1461; Wilmers S. J. 612 sq.

zločiny s patriarchální stolice cařihradské složen a z Cařihradu do vyhnanství vypovězen, Caerularius, muž krajně ctižádostivý, měl ještě jako laik účast ve spiknutí proti císaři Michalu paflagonskému, jenž jej za to odsoudil k vězení v jednom cařihradském klášteře, kde licoměrnou zbožností získal sobě přízeň představeného, který ho patriarchovi cařihradskému k udělení vyšších svěcení vřele doporučil. Jakmile různými úskoky dosedl na stolici patriarchální v Cařihradě, ihned počal připravovati veřejné mínění pro trvalý odpad církve řecké od Církve římské, což se mu r. 1053 podařilo. Rozkol tento přese všecky snahy římských papežů, obě církve zase sjednotiti, trvá až dosud.

2. Ani Petr Veliký nevynikal svatostí života. Hlavní rys jeho mravního života byla snaha, celý národ ruský jedním rázem civilisovati po způsobu západní Evropy. K tomuto cíli pokládal každý prostředek i násilný za dovolený. Aby i církev ruská tomuto účelu podle jeho vůle sloužila, zrušil její samostatnost tím, že neobsadil stolce patriarchalního v Moskvě prohlásiv sebe za nejvyšší hlavu církve ruské. Jak neblahý vliv v každém ohledu mělo úplné podrobení církve pod státní moc, toho hrozným důkazem jest zničení carismu a nastolení vlády bolševické, které celý ruský národ žene pořád rychleji do všeobecné jak duševní, tak i hmotné záhuby.

Tedy ani církev řecká, ani ruská, nemůže si připisovati známky svatosti.[1])

§ 9. Co jest souditi o zázracích mimo Církev katolickou?

1. Tu nebude od místa se zmíniti, zdali jest možno, aby příslušník některé nekatolické církve, buď protestantské neb schismatické, dosáhl tak vysokého stupně svatosti, aby ji Bůh zázraky potvrdil, jako často činí na důkaz svatosti mnohých členů Církve katolické?

2. Nelze pochybovati, že i v jiných církvích a společnostech náboženských mohou žíti osoby, které z nevědomosti úplně nezaviněné jsou členy bludné církve, ale při tom nejen podle hlasu svého svědomí žijí, nýbrž mimořádnou milostí Boží k tak vysokému stupni mravní dokonalosti mohou se povznésti, že Bůh jejich svatý život i zázraky potvrzuje. Než tu jest na zřeteli míti, že v tomto případě nepůsobí osoba tato zvláštním způsobem

[1]) Cf. Ant. Straub S. J. l. c. p. 1472.

Bohem omilostněná zázraků jako úd církve bludné, nýbrž jak úd neviditelné Církve katolické. Nepůsobí tedy zázraků ani kacíř ani rozkolník, nýbrž působí je katolík, třeba by bez viny své nenáležel k církvi viditelné, nýbrž byl jen neviditelným údem jejím. Bůh může svými zázraky potvrditi jen pravdu. Kdykoliv tedy Bůh působí skrze jinověrce nějaký zázrak, nepotvrzuje jím nauky jeho církve, pokud se příčí nauce katolické, nepotvrzuje tedy bludu, nýbrž jen to, co má jeho církev s Církví katolickou společného. Tak soudí již sv. Augustin[1]) a po něm také sv. Tomáš.[2])

Ba Bůh může k působení zázraků použiti i jinověrce, jenž nejen nevyniká svatostí života nad jiné své souvěrce, nýbrž svým hříšným životem jest toho zvláštního vyznamenání Božského zcela nehoden. Tak použil věštce Baláma, jenž za úplatek králem moabským mu slíbený byl ochoten lidu israelskému zlořečiti, ale místo zlořečení mu dobrořečil.[3]) Úradky Boží jsou nezpytatelné. Ale tolik jest jisto, že Bůh i když skrze jinověrce třeba hříšného, působí výminečně zázraky, vždy tak činí jen na potvrzení pravdy zjevené ke své cti a slávě a ke spáse lidské.

3. V poslední době mnoho se psalo a mluvilo o zázračném obrácení Inda Sundara Singha, který po svém obrácení přijal sice r. 1905 v anglikánském kostele sv. křest, ale do žádné křesťanské společnosti nevstoupil. Jest tedy křesťanem, ale jen v tom smyslu, že vidí v Kristu, Bohu a člověku, jedinou záchranu člověčenstva vůbec a národa indického zvlášť před úplným utonutím v bahně nemravnosti. A proto, jak sám praví, pokládá za svůj životní úkol šířiti mezi svými krajany Kristovu lásku a přivésti je k pravé křesťanské mravnosti, při čemž mimo víru v Božství Kristovo, v Nejsvětější Trojici, vtělení Syna Božího a vykoupení neklade na ostatní dogmata žádné váhy. „Přijímání" se se účastní v kostelech všech křesťanských vyznání, poněvadž je pokládá za pouhý symbol lásky Kristovy.

V jeho životě prý se udály mnohé zázraky, jako na př. zjevení samého Krista před jeho obrácením, 40denní půst v džunglách indických, jeho vysvobození z uzavřené cisterny, do níž na své missijní cestě Tibetem byl vhozen a jiné. Tyto události pokládali

[1]) De diversis quaestionibus qu. 79. n. 4. (M. P. lat. 40, 92).
[2]) De potentia qu. 6. art. 5. ad 6.
[3]) Num. 22 st.

protestantští missionáři za zjevy přirozeně nevysvětlitelné a proto za zázračné zasáhnutí moci Boží v život jeho.

V tomto smyslu bylo vydáno v řeči anglické, francouzské a německé (Heiter) několik spisů, které vesměs pravosti zázraků v životě Sundara Singha hájí.[1])

4. Než v poslední době nastal strany pravosti těchto zázraků i v kruzích, které dříve o ní nepochybovali, podstatný obrat, tak že nyní nelze již pochybovati, že ani jediný z uvedených zázraků na pravdě se nezakládá a že Sundar Singh jest chytřáckým podvodníkem, jenž ve své bujné indické fantasii tyto zázračné zjevy sám si vybájil, aby tím spíše jeho indičtí krajané v jeho Božské poslání, které si připisuje, uvěřili a ze svého mravně prohnilého pohanstva ke Kristu a jeho vznešené morálce se obrátili.

Katoličtí missionáři soudí o Sundar Singhovi poněkud mírněji. Ačkoli sami jsou podle posledních ze vší přísností provedených zkumů domnělých zázraků Singhových o jejich vybájení přesvědčeni, přece ho nepokládají za úmyslného podvodníka, nýbrž za snílka, který autosuggescí své dumy a fantasie představuje sobě za skutečné děje, jak u lidí s bujnou fantasií často se přihází.[2])

5. V nejnovější době v Londýně obrací na sebe všeobecnou pozornost „divotvorce" jménem Hickson, jenž prý v kostele sv. Michala v jedné z nejhlučnějších čtvrtí londýnských léčí všechny nemocné, ať jsou stiženi jakoukoli nemocí, a to pouhou modlitbou spojenou se vkládáním rukou na nemocného. Muž tento uzdravoval prý tímto způsobem všechny druhy nemocí ve všech dílech světa a to, jak sám o sobě praví, ve jménu Ježíše Krista, ačkoliv veřejné listy, které se s tímto divotvorcem zabývají, tvrdí, že Hickson sám o sobě popírá, že by jakousi mocí nadpřirozenou tyto mimořádné účiny působil, nýbrž že má v sobě přirozenou sílu, kterou všecky nemocné, slepé, hluché, dnou neb různými nervovými nemocemi stižené uzdravuje.

6. Že při soudu o povaze těchto mimořádných zjevů jest nejkrajnější opatrnosti potřebí, dokazuje právě uvedený případ. Inda Sundara Singha. Zázraky Hicksonem na nemocných působené, o jejichž pravdě prý veřejné mínění obyvatelstva londýnského podle zpráv časopiseckých nepochybuje, nebyly dosud kritiky zkoumány a proto nelze o jejich skutečnosti a povaze nic určitého tvrditi. Jsou-li však pravdivy, což lze jen s očitými zcela hodnověrnými svědky a lékařskými odborníky zjistiti, pak mají nepochybně ráz nadpřirozený a Hickson je, jak sám praví, působí mocí Ježíše Krista. Že by Hickson jednou o sobě pravil, že zázračně uzdravuje nemocné jménem Ježíše Krista, podruhé, že nepůsobí zázraků na nemocných, nýbrž že je léčí přirozenou sobě immanentní silou, jest vyloučeno, poněvadž by sobě odporoval a při tom obecenstvo klamal. Veřejné liberální a socialistické časopisy tvrdí, že Hickson uzdravuje nemocné jen přirozenou silou hlavně za tím účelem, aby popřely pravdu zázraků, které Kristus na důkaz svého nadpřirozeného poslání na tento svět působil, a Krista samého prohlásily asi za podobného přirozeného divotvorce, jakým jest Hickson, jehož v posledních dnech napodobuje pražský knihkupec Kočí.

Zprávy z katolických kruhů, které máme z Londýna o léčení Hicksonově, praví, že časopisy v líčení jeho velice nadsazují. Nemoci, které modlitbou a vkládáním rukou s úspěchem léčí, mají prý hlavně povahu nervovou, které se brzo po chvilkovém uzdravení zase vracejí. Ale jsou-li všecka tato zázračná uzdravení pravdiva, pak je působí skutečně skrze Hicksona Bůh, a to na potvrzení Božství Kristova, této nejdůležitější pravdy veškerého Božího Zjevení.

Totéž platí o ruských divotvorcích, Janovi z Kronstadtu a Serafinovi ze Sarova. Působil-li Bůh skutečně divy, které se jim připisují, pak jich nepůsobil skrze ně na potvrzení nauk, ve kterých se církve schismatické s Církví římskou rozcházejí (že totiž Duch sv. vychází toliko z Otce a ne také ze Syna, že Blahoslavená Panna nebyla počata bez hříchu prvopočátečného atp.), nýbrž na utvrzení lidu ruského ve víře otců, moderním pohanstvím ohrožené a na posílení jeho mravního života tolika nebezpečím v bahně novodobé nemravnosti vydaného.[1])

Jsou-li zázraky, které se udály v té neb oné akatolické církvi, vědeckým zpytem nade vši pochybnost jako děje všecky síly vnější hmotné přírody přesahující zjištěny, pak se musí jejich

[1]) Cf. Dr. B. Spáčila stať v Hlídce (roč. XXXIX. str. 241 sld.). Stimmen der Zeit, ročník 1924 č. 10.

[2]) Cf. Die kath. Missionen 1924—1925. Heft 2. S. 49 ff. — Stimmen der Zeit. Bd. 108, Jahrg. 55. Heft 2. S. 109 ff.

[1]) Cf. Dr. B. Spáčil, l. c. str. 245. Ant. Straub, S. J., l. c. p. 1342 a.

pravda připustiti. Neboť „contra experimentum non est argumentum". A pak nemají tyto mimořádné zjevy jiného účelu, než potvrditi tu neb onu pravdu zjevenou nebo celé Zjevení Boží tak, jak se v Církvi katolické konkretně jeví. Ostatně jest strany zázraků, které podle veřejného mínění té neb oné schismatické církve některý z jejich příslušníků působil, nejkrajnější opatrnosti potřebí. Neboť při přílišné náklonnosti rozkolných křesťanů, každý mimořádný zjev pokládati za zázrak a při nekritické důvěřivosti jejich ihned Božskou vírou je přijímati, nelze se vyhnouti nebezpečí, zjevy zcela přirozené, jako na př. vyschnutí těla zemřelého a tím způsobenou jeho neporušenost, prohlašovati za zázračný důkaz svatosti osoby, jejíž tělo po smrti neutrpělo aspoň na delší dobu obyčejného rozkladu. V žádné církvi schismatické není instituce, která by všemi prostředky moderní vědy nade vši pochybnost zjistila, že ony mimořádné zjevy přesahují všecky síly hmotné přírody a že se proto nedají jinak vysvětliti, než přímým nadpřirozeným zasáhnutím Božským v působnost hmotné přírody, čili jinými slovy, že se nedají jinak vysvětliti, než zázrakem, jak Církev katolická při kanonisaci světců a světic Božích dokazuje.[1])

§ 10. Mimo Církev římsko-katolickou nemá žádná jiná církev známky katoličnosti.

1. To platí především o církvích protestantských. Každá z nich existuje jen v jedné části země, většinou také jen v jednom národě. A poněvadž každá ví, že má více méně jen význam lokální, proto žádné z nich ani na mysl nepřipadne se nazývati církví katolickou. Sjednocení evangelíci jsou jen v Prusku, anglikáni hlavně jen v Anglii, čecho-slováci jen v česko-slovenské republice atd. Ano mnohé ze sborů prostantských výslovně se prohlašují za církve národní a tím již veřejně vyznávají, že na všeobecnost nečiní nároků.

2. Ale této všeobecnosti nepohřešují toliko „de facto", nýbrž také „de jure". Již svou roztříštěností v nesčetný počet sekt, které sobě často i v pravdách nejhlavnějších a nejpodstatnějších odporují, jsou neschopny rozšířiti se po celém světě a pojati ve svou jednotu všecky národy. A poněvadž některé z jejich nauk se příčí

[1]) Cf. Ant. Straub, De Ecclesia Christi. Vol. 2. n. 1342, 1465. Oeniponte 1912.

zdravému rozumu, není možno, aby jednotlivé tyto sekty přesvědčily o pravdě své nauky všecky národy. Neboť žádný rozumný člověk nemůže nabýti přesvědčení o něčem, proti čemu jeho zdravý rozum protestuje. Ale pak nemá ani důvěry ve skutečné, pravdy které se mu s bludy k věření předkládají. A proto se také, jak zkušenost učí, nepotkávají práce protestantských missionářů u pohanských národů a kmenů se žádoucím úspěchem. Všechen jejich úspěch a to někdy skutečně skvělý nezáleží zpravidla v obrácení pohanů na víru křesťanskou a v zařízení jejich mravního života podle předpisů víry této, nýbrž v zakládání kulturních ústavů, různých škol, nemocnic a p., ze kterých kyne jim očividný duševní neb hmotný prospěch. Obyčejně bývají protestantští missionáři svými církvemi opatřeni bohatými peněžnými prostředky, pro jejichž cenu a význam pohanští kmenové mají velmi dobré porozumění. A proto přečasto přijímají křest ne tak pro věčnou spásu svých duší, jako pro výhody hmotné, kterých se mohou od missionářů nadíti. A poněvadž katoličtí missionáři kladou, jak jinak ani nemohou, ve své missionářské činnosti přední a hlavní váhu na přerod a přeměnu nábožensko-mravního života svých katechumenů v duchu Kristově, a ukládají mravnímu jejich životu oběti, které se příčí zkažené přirozenosti lidské, a při tom kulturní výhody, které křesťanství svým vyznavačům poskytuje, posunují na druhé místo, proto často zůstává jejich úspěch missionářský zevně za úspěchem missionářů protestantských. Ano tito jsou často velikou překážkou, která práce a námahy missionářů ztěžuje a maří. Svými pouhými kulturními snahami nešíří mezi pohanskými národy a kmeny království Božího, jak Kristus ss. apoštolům a jejich nástupcům uložil, nýbrž konají namnoze jen práci přirozeně osvětovou, kterou odvracejí pohany od království Božího. Tím také protestantismus dokazuje, nejen že nemá známky všeobecnosti, nýbrž že účin této známky v Církvi katolické, pokud jest v jeho moci, jen ničí aneb aspoň velmi ztěžuje.

Protestantské sekty nemají tedy ani „de facto" ani „de jure" známky všeobecnosti.[1])

3. Ale nejinak jest u církví schismatických. Nikdy si církve tyto nepřipisovaly „de jure" známky katoličnosti. Ačkoliv patriarchové cařihradští od založení tohoto patriarchátu

[1]) Cf. Ant. Straub S. J. l. c. p. 575.

snažili se vyrovnati ve své důstojnosti římským papežům a za tím účelem si vymohli na sněmě cařihradském I. r. 381 titulu patriarchy, který se znenáhla vlivem císařského dvoru cařihradského povznesl nade všechny východní patriarcháty. Patriarcha cařihradský Jan Jejunator šel zase o krok dále uděliv si titul „biskupa oekomunického". Ale patriarchové cařihradští nikdy neučinili ani nejmenšího pokusu, aby církvi své přivlastňovali proti církvi římské známky všeobecnosti. Nazývali ji orthodoxní (pravověrnou), jak ji nazývají dosud, ale nikdy jí nenazývali katolickou, již tím vyznávajíce, že jen Církev římská, která již před založením patriarchátu cařihradského katolickou slula, jest „de facto" a „de jure" opatřena známkou katoličnosti. Církev východní nabyla jurisdikce jen nad těmi církvemi, které vlivem císařů cařihradských patriarchátu cařihradskému byly podřízeny. A církvemi těmito zůstala vždy omezena, nečiníc až do nejposlednější doby nejmenších pokusů rozšířiti svou církevní moc také na jiné země a jiné národy. Nikdy se řecká církev nestarala o obrácení pohanských národů. V poslední době učinila sice ruská církev slabý pokus v této příčině a poslala některé missionáře do Japonska a Číny, ale podle zpráv z missií v těchto zemích se nezdá, že by byla nabyla nějakého úspěchu, a podle všeho v poslední době, když pozbyla státní podpory, tuto missionářskou činnost zcela zastavila.[1])

§ 11. Jest Církev katolická schopna pokroku, po případě reformy?

1. K jasnému rozřešení této otázky jest nám prve místněji vysvětliti pravý pojem pokroku lidského pokolení.

2. Vývoj a pokrok jest pozorovati ve veškerém viditelném tvorstvu jak hmotném, tak i v lidském pokolení. Není nejmenší pochybnosti, že hmotný svět nebyl v původním stavě, ve kterém vyšel z tvůrčích rukou Božích, takový, jak jej nyní vidíme. Že stvořená hmota prošla nekonečným počtem nejrůznějších tvarů, až ze sebe vytvořila naši sluneční soustavu a všecka ostatní tělesa nebeská, které v bezměrném prostoru nebeském nekonečnými drahami krouží, jest pravdou přírodovědou nade vši pochybnost dokázanou. A pravdě této neodporuje ani Zjevení Boží, se kterým

[1]) Bougaud, l. c. p. 160 sqq.; Straub. l. c. vol. II. p. 1462 sqq.; 1472 sqq; Cf. Geriel. Wilmers S. J. l. c. 576.

se zcela dobře srovnává nauka, že veškerá hmota od Boha stvořená byla původně ve stavě plynovém, a že se podle fysických sil Bohem do ní vložených znenáhla vyvíjela, až ze sebe vydala nynější viditelný svět s celým nekonečným počtem těles nebeských a zvláště také naši zemi s jejím přebohatým vegetačním a animálním životem. S pravdou zjevenou se úplně srovnává nauka nynější přírodovědy, jen v tom se od ní liší, že Zjevení v tomto vývoji zamítá všecku slepou náhodu a místo ní podřizuje všeobecný vývoj světové hmoty transcendentálnímu zasahování bytosti nadsvětové vševědoucí a všemohoucí. Se stanoviska křesťanského není naprosto žádné příčiny, pro kterou bychom nemohli „admissis admittendis" nejen theorii Laplaceovu, nýbrž i darwinský evolucionismus připustiti, i když tento evolucionismus v rozsahu, ve kterém mu Darwin a po něm ještě rozhodněji Haeckel a jeho stoupenci učili, není ani jediným empirickým dokladem potvrzen a exaktně dokázán. Ale tolik je jisto, že se veškerá světová hmota podle sil sobě immanentních bez ustání vyvíjí a v tomto vývoji pokračuje. V přírodě není nikde smrti, nýbrž všude se jeví pohyb, vývoj a život, a v tomto smyslu také pokrok.

3. Co platí o hmotné přírodě, platí také o člověku, jehož přirozenost opatřil Bůh rovněž mnohými jak tělesnými, tak i duševnými silami rozumu a vůle. A tyto síly neměl člověk v sobě nechati ležeti ladem, nýbrž měl je stále vyvíjeti a tímto vývojem povznésti svou duchovou přirozenost na stupeň dokonalosti, jehož vůbec byla schopna.

Bůh však v lidskou přirozenost našich prvých rodičů zaštípil druhou přirozenost, přirozenost nevýslovně vyšší a dokonalejší, přirozenost milosti posvěcující, přirozenost adoptivních synů Božích, a přirozenost tuto, ve které založil nový nadpřirozený svět, opatřil také novými nadpřirozenými silami: ctnostmi bohoslovnými, mravními a dary Ducha Sv. Milostí posvěcují a nadpřirozenými mohutnostmi uvedených ctností zdokonalil Bůh celou přirozenost člověku a povýšil ji do sféry nadpřirozené a zavázal jej, aby tyto nadpřirozené síly a potence stále víc a více vyvíjel a tak celý svůj život Božskému životu stále dokonaleji připodobňoval. Hříchem sice prvý člověk jak sebe, tak i celé své potomstvo nejen o tento nadpřirozený život oloupil, nýbrž i přirozený svůj život v jeho potencích tak zranil a seslabil, že pak veškeren život jeho ovládala nezřízená žádostnost, která

tlumíc v něm pořád více náklonnost k ctnosti podrobovala jej panství hříchu a nepravosti. Nemělo-li člověčenstvo propadnouti úplně duševní a tělesné záhubě, musil jeho život všestranně býti reformován. A tuto reformu převzal a vykonal sám Syn Boží, jenž tím, že přijal na sebe přirozenost lidskou a povýšil ji k důstojnosti své Božské osoby, celé člověčenstvo zreformoval. Kristus vštípil svým vtělením člověčenstvu nejen nový nadpřirozený život synů Božích a síly tomuto životu přiměřené, nýbrž vyléčil a zhojil také rány hříchem Adamovým přirozeným lidským silám způsobené. Kristus zjednal člověčenstvu nový nadpřirozený život milosti posvěcující, do jehož služby postavil veškeren jeho život přirozený. A tento nadpřirozený život mělo člověčenstvo pořád více vyvíjeti a zdokonalovati a tak se stále víc a více Bohu připodobňovati, jak sám Božský Kristus je napomíná slovy: „Buďte dokonalí, jakož i otec váš nebeský jest dokonalý.“[1])

4. Podle vůle Boží má člověčenstvo jak ve svém životě přirozeném, tak i v nadpřirozeném stále pokračovati. Pokrok jest proto nezbytným prostředkem, jímž člověčenstvo může jediné cíle svého přirozeného i nadpřirozeného dojíti. A poněvadž poslední cíl člověka záleží ve slávě Boží a vlastní jeho spáse, proto pravý pokrok člověčenstva může jediné a výhradně záležeti jen v postupu veškerého jeho života na cestě k tomuto cíli, ke cti a chvále Boží a ke své věčné spáse. Cestu tuto upravil a ukázal člověčenstvu sám Kristus a vůdcovství na této cestě svěřil Církvi, na kterou za tím účelem přenesl svůj vykupitelský úřad učitelský, kněžský a pastýřský a aby v tomto jeho úřadě nemohla zblouditi, opatřil ji darem neomylnosti. Na těchto pravdách Bohem zjevených žádná stvořená bytost, ba ani Bůh sám, jenž si nemůže odporovati, na věky nic nezmění. Člověčenstvo po pádu Adamovu přichází na tento svět s rozumem zatemněným a s vůlí nakloněnou více k zlému než k dobrému a proto jsouc samo sobě ponecháno není schopno pravého pokroku, jenž jediné v Bohu a v jeho připodobnění záleží. Proto každý skutek, každý krok, kterým se člověk od Boha odvrací, není pokrokem, nýbrž zřejmým zpátečnictvím. A poněvadž Církev katolická jest od samého Krista pověřena a

[1]) Mat. 5, 48.

zplnomocněna, aby vedla člověčenstvo jeho naukou a milostí k Bohu, zahrnuje veškeren její život a veškeru její činnost jediný pravý pokrok. Církev a pravý pokrok jsou pojmy souvztažné. Pravý pokrok jest jen v Církvi. Církev, toť pokrok, a pokrok, toť Církev. A proto správný pojem pravého a člověka jediné důstojného pokroku záleží jediné v postupu člověka v jeho nadpřirozeném životě na cestě k Bohu, k jeho nadpřirozenému nazírání a k nebeské blaženosti z tohoto nazírání pro člověka plynoucího. Jen ten pokrok člověka vpravdě šlechtí a blaží. Každý jiný pokrok, ať se jeví ve vědách přírodních neb ve vědách metafysických, který člověka od Boha odvrací, jest sice také pokrokem, ale pokrokem, jímž se člověk řítí do propasti věčné i časné záhuby. Pokrok tento místo aby člověka činil lepším, dokonalejším a šlechetnějším, činí z něho jen rafinovaného zlosyna.

5. Je-li Církev samým Kristem ustanovena, aby vedla člověčenstvo k jeho věčné spáse, pak jest samozřejmo, že všechny lidské snahy, ať se jeví na poli hospodářství, průmyslu, obchodu, aneb na poli vědeckém a uměleckém, pokud se příčí činnosti Církve, nejsou pro člověčenstvo pravým pokrokem, nýbrž jen zhoubným zpátečnictvím. Proto také každé nepřátelství proti Církvi, ať se jeví se strany států, národů, různých společností, aneb se strany vědy a umění atd., jest nutně pro člověčenstvo jen zdrojem neštěstí. Poněvadž poslední cíl člověčenstva určil sám Bůh a na tom, co určil Bůh, žádný tvor nic nezmění, a poněvadž člověčenstvo k tomuto cíli z ustanovení Krista Pána, Boha a člověka, vede Církev katolická, proto jen její činnost přináší mu pravé požehnání a každé maření této její činnosti vrhá je nejen do záhuby věčné, nýbrž i časné. O této pravdě podávají dějiny lidské všech věků, obzvláště však v naší době tak zřejmé doklady, že jen slepá zášť a zloba může ji popírati.

6. Je-li Církev Kristem ustanovenou vůdkyní člověčenstva na cestě k jeho věčné spáse, pak z tohoto jejího úkolu s naprostou nutností plyne, že nikdy nebyla *není a nebude schopna a potřebna nějaké reformy*. Každé dílo Boží vylučuje opravu či reformu se strany tvorstva. Toť pravda, která jest metafysicky jasna a jista. Přirozenost Církve, její podstatná konstituce, její nauka, obět, svátosti, jakož i moc, kterou všech těchto prostředků ke spáse člověčenstva užívá, vše má Božský původ a ráz. Která moc lidská může sobě osobovati právo, na těchto Božských vě-

cech něco měniti? Církev musí tak, jak ji Kristus založil, bez každé podstatné změny trvati až do skonání světa. V tomto smyslu Církev vylučuje každou změnu, každou reformu a opravu. V této své Božské dokonalosti jest Církev „irreformabilis". Co sv. Pavel napsal ve svém listě ke Galatům o nauce Kristově: „I kdybychom my neb anděl s nebe kázal vám proti tomu, co jsme vám kázali, buď prokletý",[1]) platí také o její Božské konstituci, o její bohoslužbě, o její správě, platí o všem tom, co v ní má Božský původ. A proto také její vývoj a pokrok není v podstatě své nahodilý, podmíněný, závislý na historickém vývoji národů, které ve své lůno pojala. Neb celý její vývoj od časů apoštolských až na naši dobu a i dále v celé budoucnosti až do skonání světa byl v ní od počátku jejího založení preformován, jako jest každá rostlina, každý strom preformován ve svém semeni, ze kterého vyrostl. V tomto smyslu jest Církev již úplně hotova a proto také i každého jiného vývoje a pokroku neschopna.

7. Bohužel se reforma církevního zákonodárství a reforma mravního života jak jednoduchých věřících, tak i členů Církve učící zaměňuje často s reformou Církve samé. Tím vzniká stran povahy reformy veliký zmatek a zmatek tento ještě více se množí záměnou abstraktního pojmu o Církvi s její konkretní bytností a přirozeností, jako na př. když se užívá slova: „katolicismus" místo „Církev katolická". Co jest „Církev katolická", ví každý věřící, jenž zná náš malý katechismus, co však znamená „katolicismus", nevědí často ani bohoslovci a proto slovu tomu podkládají nejrozmanitější významy. Připouští-li katolicismus vývoj a pokrok, a je-li schopen reformy, toť často otázka, v níž se sami bohoslovci ve svých názorech rozcházejí a to jedině z té příčiny, že se již v pojmu „katolicismu" ve svých názorech různí. A proto se doporučuje místo „katolicismu" užívati vždy raději pojmu konkretního Církev katolická a na uvarování všech zmatků rozeznávati v ní moment Božský a moment lidský. Moment Božský: její konstituce, její nauka, její bohoslužba a její správa, jež se řídí zákony samým Kristem jí danými, vylučuje nejen každou reformu, nýbrž jest principem a normou každé reformy lidského života, která jest pravou jeho reformou a nikoliv deformou odvracející člověka od ideálu života Kristova ke klamným a svůdným bludičkám, lákajícím a svádějícím ho na záhubná bezcestí. Tuto pravdu vyjádřil jak krátce, tak výstižně Egid z Viterba ve své zahajovací řeči k 5. sněmu lateránskému větou: „Homines per sacra immutari fas est, non sacra per homines". (Reformovati lidi tím, co jest (v Církvi) Božského, jest správné, nikoliv však reformovati, co jest v ní Božského, lidmi.)[1]) Z toho také patrno, jaký pokrok jest v Církvi nejen možný, nýbrž také nutný. Pokrok tento jest dvojí: jeden se týká nauky Kristem zjevené, druhý života údů Církve.

[1]) 1, 8.

8. Zjevení Boží jest v Kristu a ss. apoštolech navždy dokončeno. Ani jediné nové pravdy nelze k němu připojiti, ale také ani jediné z něho vyloučiti. Kdo by se toho odvážil, i kdyby to byl anděl s nebe, nad tím, jak jsme slyšeli, vynáší sv. Pavel klatbu.[2]) Ale všechny jednotlivé pravdy zjevení Boží nejsou v Písmě sv. a v Božské Tradici se stejnou jasností a zřejmostí vyjádřeny. Přemnohé jsou v nich tak jasně a zřejmě obsaženy, že jich nelze zřejměji vysloviti. Jiné jsou v nich vyjádřeny takořka jen zárodečně a semenně jsouce obsaženy v jiných pravdách jasně zjevených. Tyto pravdy nemají však podle vůle Kristovy v tomto zárodečném a proto temném stavě stále trvati, nýbrž Církev má úkol je z jejich úkrytu na světlo Boží vynésti a učiniti je předmětem veškeré víry věřících. A poněvadž nadpřirozené Zjevení Boží má původ a zdroj svůj v Bohu a jeho ideách, v nichž se Bůh poznává jednak jaký jest sám v sobě, jednak také, jak se na venek tvorům svým může jeviti, nemůže býti v pravdách zjevených naprosto žádného sporu, nýbrž musí v nich vládnouti úplný soulad a souhlas. A v tomto dvojím směru jest téměř nekonečný pokrok v Církvi nejen možný, nýbrž i nutný. Tento pokrok nemění pravd zjevených, jako nemění vývoj povahy rostliny od semene k plodu, od zárodku ke stromu, podobně jako lidské tělo na různých stupních svého organického vývoje zůstává co do své podstaty od svého početí v lůně mateřském a po svém zrození ve věku chlapeckém, jinošském, mužném a stařecím vždy totéž. Pravdu, že se pravdy Zjevení Božího stále co do zevnějšího svého tvaru a výrazu vyvíjejí a zdokonalují a přece se při tom co do smyslu svého nemění, vyjádřil obzvláště jasně a přesně již sv. Vincenc z Lirinu (spisovatel z 1. polovice 5. století), jenž ve svém „Com-

[1]) Hefele-Hergenröther, Konziliengeschichte Bd. VIII. S. 502.
[2]) Gal. 1, 8.

monitorium adversus haereses" praví: „A což v Církvi Kristově nepřipouští nauka zjevená žádného pokroku? Ano zajisté jej připouští a to co největší. Neb kdo by byl lidem tak závistivým a Bohu tak nenáviděným, jenž by pokrok tento chtěl zameziti? Avšak musí to býti skutečný pokrok víry a nikoli její změna. K pokroku totiž náleží, aby každá věc sama v sobě mohutněla, ke změně však, aby jedna věc ve věc druhou přecházela. A proto ať roste a velice a statečně pokračuje rozum (intelligentia), věda a moudrost jak každého jednotlivce, tak i všech, jak jednoho každého věřícího, tak i celé Církve na všech stupních jednotlivých věků a století, ale jen ve svém vlastním řádu, t. j. v jednom a témže dogmatě a v jednom a témže smyslu a významu.[1])

9. Pravdy zjevené nejsou v Písmě sv. a Tradici obsaženy v soustavě logicky přesně sčlánkované a organicky spojené, nýbrž jsou jen příležitostně jedna vedle druhé vyjádřeny. Forma jejich spojení není tedy vědecká. A proto aby vyhovělo Zjevení Boží i v této příčině duchu lidskému, jenž přirozeně touží všecky své sourodé aneb aspoň sobě podobné poznatky uvésti na vyšší jednotu a z této jednoty jako jejich společného principu je zase odvoditi a tak je v jednom organickém celku zahrnouti a přehlédnouti, má Církev povosinnt tomuto požadavku ducha lidského vyhověti a pravdy zjevené ve vědecké soustavy uvésti. A i v tomto směru Církev stále pokračuje.

Ačkoliv Zjevení Boží obsahuje z veliké části obor pravd vyvýšených nad rozum lidský a proto se podstatně liší od přirozeného poznání lidského a jeho předmětu, přece mezi těmito dvěma obory pravdy: pravdy Bohem neprostředně člověčenstvu zjevené a pravdy rozumem lidským poznané, není a nemůže býti sporu. Oba tyto obory pravdy nadpřirozené a přirozené mají svůj původ v Bohu. A poněvadž Bůh nemůže sobě odporovati, proto jest s metafysickou nutností vyloučena každá možnost sporu mezi pravdou, kterou Bůh člověku buď nadpřirozeně nebo přirozeně zjevuje. Ačkoliv Zjevení Boží převyšuje svým předmětenstvem rozum lidský, přece jest určeno pro rozum lidský, a

[1]) Cf. Vinc. Lirin. Commonitorium adv. haeres. Cap. XXIII. (Edit. SS. Patrum opusc. selecta a H. Hurter opusc. IX. edit. 2, p. 215 sq. Paris 1880).

proto se v něm obojí tato pravda stýká a v jeden harmonický celek pojí. A tu má Církev předůležitý úkol, podati jasný a nezvratný vědecký důkaz, že oboje pravdy zjevené a člověkem přirozeným rozumem poznané nejen sobě neodporují, nýbrž harmonicky se doplňují. Styků mezi Zjevením Božím a přirozeným poznáním lidským jest počet nekonečný. Tyto dva obory jsou dva téměř nekonečné ideové světy, které se sice podstatně od sebe liší, ale přece se při tom pronikají a v sebe zasahují. A poněvadž hříchem Adamovým zkažený člověk má takořka vrozený pud odporovati Božské autoritě a na místě jejím stavěti autoritu svou, proto vyhledává všech možných zdánlivých a domnělých důvodů, které, jak se na první pohled zdá, svědčí buď proti nadpřirozenému Zjevení vůbec, aneb proti jednotlivým jeho pravdám. A tu má Církev opět úkol, podati vědecký důkaz, že Zjevení Boží a žádná jeho pravda dějům přírodovědeckým a pravdám rozumovým neodporuje.

Spory mezi Zjevením Božím a přirozenou vědou mohou vzniknouti jen tenkráte, kdyby Církev za pravdu zjevenou prohlašovala nauku, která zjevena není, což se však vzhledem k neomylnosti, kterou jest Církev ve věcech víry a mravů Kristem opatřena, nikdy státi nemůže, nebo kdyby profánní věda vydávala nějaký poznatek za exaktatní vědecký resultát, který jím není, jak se bohužel v poslední době přečasto stává. A poněvadž moderní věda stojí namnoze na stanovisku protikřesťanském, popírajícím v poznání a životě lidském vše, co má ráz nadpřirozený, náleží odpor proti Zjevení Božímu takořka k její podstatě. A proto jest zcela přirozeno, že stále nové spory mezi přirozeným a nadpřirozeným poznáním vymýšlí a vzbuzuje. Ačkoli tyto spory jsou jen zdánlivé a napohledné, netýkající se věci samé, přece moderní věda prohlašuje všemi možnými i nemožnými důvody své bludné názory a theorie za resultáty vědecké. A tak si staví proti pravdě zjevené na celé čáře takořka nesčetný počet redut, z nichž pak při každé příležitosti své voje proti Církvi katolické vysílá. A ačkoli Církev tyto voje proti sobě vyslané stále odráží a každou redutu stéká, přece se moderní lichověda nedává těmito porážkami od nových útoků na Církev odstrašiti, za každou ztracenou pevnůstku staví ihned pevnůstkou novou a opakuje z ní své útoky. Církev musí podle povahy nepřátelských redut také stále povahu svých obranných a výbojných zbraní upravovati. A v obhajné čili apologetické práci jeví Církev pokrok téměř nekonečný.

10. Ačkoliv Zjevení Boží v hlavní své podstatě obsahuje samá mysteria povýšená nad rozum lidský a proto jemu a jeho poznání nepřístupná, přece zahrnuje v sobě také pravdy, které jsou také přirozeným rozumem lidským poznatelné, jako jest na př. jsoucnost Božská, vlastnosti Božské, stvoření světa z ničeho, duchovost a nesmrtelnost duše lidské atd. Poněvadž však rozum lidský sám sobě ponechaný, jak dějiny filosofie dokazují, v těchto pravdách vždy bloudil a dosud ještě bloudí, má Církev úkol, pravdy tyto nejen j a k o z j e v e n é z pramenů zjevení Božího, nýbrž také jako pravdy rozumové z principů přirozených dokázati. A poněvadž důkaz těchto pravd nadsmyslných jest filosofický, má Církev také úkol filosofii stále pěstovati. A plníc tento úkol budovala a buduje dosud filosofické soustavy, v nichž všecku moudrost, kterou duch lidský svými přirozenými silami dosud vystihl a sobě osvojil, soustavně spojuje. Kdežto filosofie mimokřesťanská není jednolitým celkem, nýbrž záleží v různých soustavách, které nemají mezi sebou namnoze nic společného, má filosofie křesťanská jako jediná „philosophia perennis" své základy v dílech největších a nejhlubších myslitelích pohanského řeckého a římského starověku, na kterých základech budovali dále chrám lidské moudrosti v nejstarší době křesťanské ss. Otcové, jak řečtí, tak i latinští a mezi těmito jmenovitě sv. Augustin a ve středověku scholastikové, přede všemi však sv. Tomáš Akvinský, jakož i pozdější katoličtí filosofové. Kdežto moderní mimokřesťanské filosofické soustavy v nejdůležitějších otázkách lidského vědění sobě odporují a proto také pro tuto vnitřní vespolnou spornost nemohou se nazývati f i l o s o f i c k o u v ě d o u, jest filosofie křesťanská jednolitý vědecký celek, v němž pravda z pravdy plyne, právda následná spočívá na pravdě předchozí, pravda pravdu podmiňuje a odůvodňuje a tak všecky dohromady tvoří budovu architektonicky co nejpřesněji sčlánkovanou, v níž vládne nejkrásnější harmonie. A filosofie křesťanská má přede všemi soustavami moderní filosofie počínaje od Bacona a Cartesia až na naši dobu hlavně tu neocenitelnou přednost, že uznává nad sebou ve vší pokoře takořka nekonečnou vyvýšenost a důstojnost vědy nadpřirozené nám zjevené, jíž jako své vznešené paní služby své propůjčuje. A jako filosofie křesťanská dokazuje úplnou harmonickou shodu mezi přirozenými poznatky lidskými a pravdami nadpřirozeně zjevenými, jakož i mezi souborem pravd obou těchto oborů, mezi vědou a vírou, tak také s vírou ve Zjevení Boží uvádí úplnou har-

monii ve veškeren život lidský a ve všecky obory, ve kterých se tento život jeví. Uvádí harmonii v život jednotlivce, rodiny, obce, státu, celé společnosti lidské, uvádí harmonii ve vědu a umění atd. A poněvadž v každé harmonii pociťuje člověk klid, blaho a štěstí, kdežto disharmonie působí v něm rozháranost a nespokojenost, nalézá v ní již také předtuchu nebeského blaha, kterého bude požívati, až na pravý předmět vší vědy a vší víry v království nebeském bude neprostředně patřiti. Neboť jako každá pravda vědecká a zjevená z Boha vychází, tak také v Bohu vrcholí a proto k němu nutně vede.

Člověčenstvo, ať dělá co chce, nynější rozervanosti a nespokojenosti se nezbaví, neuzná-li, že nadpřirozené poznání lidské jest poznáním vyšším, že nad vědou jest theologie, a následovně, že filosofie jest „ancilla theologiae". Dějiny filosofie dokazují nad slunce jasněji, že od okamžiku, kdy filosofie vypověděla oddanou službu theologii, se octla ve svém dalším postupu na nachýlené ploše a že nyní stojí na kraji propasti, která ji pohltí s celým člověčenstvem. Moderní filosoife, která vypověděla křesťanství svou služebnost a nastoupila samostatnou cestu svého vlastního zkumu všech životních záhad a otázek, pudí takořka elementární silou buď k materialismu nebo k pantheismu. Poněvadž však obojí tato nauka do všech svých konsekvencí provedená ničí všechen život lidský, září člověčenstvu, chce-li se spasiti před všeobecnou záhubou, která mu nyní hrozí, jen jediná hvězda spásy, a touto hvězdou jest toliko zpětná cesta k pravdám „philosophiae perennis". Vrátí-li se člověčenstvo zase ke křesťanské moudrosti, pak moudrost tato ukáže mu cestu k Církvi katolické, v níž pozná jedinou svou spásu, Krista.

A proto Církev jako to horčičné semeno má stále růsti, mohutněti, se rozšiřovati a zdokonalovati a v tomto smyslu stále se vyvíjeti a pokračovati. Církev jest však Kristem založena a určena, aby člověčenstvu nejen u k a z o v a l a cestu k věčné spáse, nýbrž aby mu byla na této cestě v ů d k y n í. A proto má také úkol, aby člověčenstvu v pokroku jeho osvěty a vzdělanosti udávala a určovala p o s l e d n í s m ě r n i c i a varovala je od každého vybočení od směrnice této. Proto jest také principem každé reformy, kdykoliv člověčenstvo ve své vzdělanosti a osvětě s pravé cesty se vyšine a na bezcestí se octne.

Církev však se skládá z lidí i pod vlivem milosti Boží podrobených nezřízené žádostivosti, která jak pošla z hříchu, tak také

každého člověka stále k hříchu nakloňuje. Každý člověk má povinnost, aby na cestě ke svému poslednímu cíli stále pokračoval, a při tom také každý skutek, jenž ho od tohoto cíle odvrací, ihned opravil čili reformoval. A této reformy potřebuje jak každý jednotlivý věřící, tak i celá Církev. My však kněží máme povinnost nejen sami sebe stále reformovati, nýbrž i reformu duší péči naší svěřených prováděti a to jak slovem jako hlasatelé nauky a přikázaní Kristových, tak i záživým příkladem svého vlastního života. Jinak všechna naše činnost není než, jak praví sv. Pavel, „měď zvučící a zvoncem znějícím.“[1]) A proto jest nám vždy míti na paměti, že budeme jednou před Bohem přísné účty skládati nejen jak jsme vykonali reformu svého vlastního života, nýbrž jak jsme spolupůsobili k reformě těch, jejichž věčné spáse jsme svůj život zasvětili. Pokrok v tomto smyslu náleží k samé podstatě Církve. A poněvadž na cestě tohoto pokroku řídí ji sám Duch sv., nemůže na ní zblouditi a proto nepotřebuje, ano vyloučuje každou reformu.

§ 12. Církev katolická a moderní svět.

a) Církev katolická.

1. V myšlenkovém světě nelze si pomysliti větší propasti, než která nyní zeje mezi Církví katolickou a moderním světem a následovně také mezi katolickým křesťanem a člověkem moderním. Toť jsou dva z konců různé světy, které nemají nic společného. Názor na svět, jenž záleží v odpovědi na tři otázky, odkud vše pochází, jakou má vše bytnost a přirozenost a k jakému cíli konečně vše spěje, řeší jinak Církev katolická, jinak svět moderní.

Světový názor, jak jej Církev katolická hlásá, zahrnuje v sobě tyto hlavní body:

a) Od věčnosti existuje Bůh, bytost osobní, nekonečná, všemoudrá a všemocná.

b) Tato bytost stvořila podle odvěčného plánu tento viditelný svět, který uvedla silami jemu vštípenými do pořádku, v němž jej nyní vidíme.

c) Člověk jest podle těla Bohem ze země stvořen, duše jeho byla Bohem bezprostředně stvořena a tělu jeho vdechnuta.

[1]) I. Kor. 13, 1.

d) Duše jsouc k obrazu Božímu stvořena jest bytost duchová, nesmrtelná, rozumem a svobodnou vůlí obdařená.

e) Smrtí se sice rozpadá tělo v prvky, ze kterých bylo složeno, duše však žije život posmrtný, v němž se jí dostane za její ctnosti odměny, za její hříchy a nepravosti přiměřeného trestu.

f) Bůh určil člověku cíl nadpřirozený. Proto jej hned při stvoření mimo přirozené dary těla a duše obdařil dary nadpřirozenými, především synovstvím Božím. Toto synovství měl si však prvý člověk zasloužiti a tak je sobě a svému potomstvu navždy pojistiti.

g) Prvý člověk zhřešil a pro hřích ztratil dary nadpřirozené a ve svých přirozených potencích byl seslaben.

h) Prvý člověk zhřešil nejen jako soukromá osoba, nýbrž jako hlava člověčenstva a proto v něm zhřešilo veškero člověčenstvo. Hřích Adamův se stal hříchem dědičným, který s Adama přechází na každého člověka.

ch) Stav člověka po hříchu byl přebídný. Ale Bůh se nad ním smiloval a slíbil mu již v ráji Vykupitele.

i) Tři jsou Božské osoby, jedné bytnosti a přirozenosti, Otec, Syn a Duch sv.

j) V plnosti času, když mravní bída člověčenstva dostoupila nejvyššího stupně, poslal Bůh svého jednorozeného Syna na tento svět, jenž stav se člověkem svým utrpením a svou smrtí, učinil Otci nebeskému za člověčenstvo zadost a tak je z hříchu vykoupil a se svým Otcem nebeským zase smířil.

k) Aby Kristus ovoce svého vykoupení všemu člověčenstvu až do skončení světa mohl stále přivlastňovati, založil Církev skládající se z části viditelné a neviditelné, z těla a duše, a přenesl na ni svůj úřad učitelský, kněžský a pastýřský a opatřil ji darem neomylnosti, aby v tomto trojím úřadě mohla bez bludu pokračovati. Tento trojí úřad opatřený darem neomylnosti svěřil jednak sv. Petru a jeho legitimním nástupcům, římským papežům, jednak také se sv. Petrem a jeho nástupci také ostatním apoštolům a jejich nástupcům, biskupům. Římský papež má proto primát nad veškerou Církví jsa jejím nejvyšším neomylným učitelem, knězem a pastýřem. Papež jest takto nejvyšší viditelnou hlavou celé Církve.

l) Kristus jest hlavou neviditelnou celé Církve, jehož mystickým tělem jest Církev podle obojí své stránky, viditelné a neviditelné.

m) Kristus, Bůh a člověk, jest středem dějin člověčenstva. Před Kristem mělo přední a hlavní úkol, se připraviti na jeho příchod. Po Kristu směřují dějiny jeho k tomu, aby se jak jednotliví lidé, tak jednotliví národové s Kristem jako údové jeho těla spojili a v tomto spojení žili životem jeho, životem jeho pravdy a lásky.

n) Jak učení, tak i mravní zákon Kristův jest na věky nezměnitelnou normou pro veškeren život člověčenstva jak soukromý, tak i veřejný ve všech projevech a směrech jeho: pro život rodinný, společenský, státní, vědecký a umělecký.

o) Čím svědomitěji se člověčenstvo zákonem Kristovým řídí, tím jest šťastnější a blaženější a pociťuje již zde na světě předtuchu slasti, která jednou na věčnosti nazíráním na Boha bude aneb aspoň má býti jeho údělem.

Toť jsou hlavní myšlenky křesťanského názoru na svět a na život lidský. V tomto názoru stojí v popředí Bůh, Kristus a Církev sv. Kristus naučil teprv člověčenstvo Boha znáti. Před Kristem a mimo Krista neznalo a nezná Božského milosrdenství a Božské lásky, jakož neznalo a nezná ani Božské svatosti a spravedlnosti. Avšak Krista Boha a člověka v jedné Božské osobě, jakož i dílo vykupitelské, které svým utrpením a smrtí na kříži dokonal, poznáváme jen skrze Církev. Jako bez Církve nezná člověčenstvo Krista a jeho vykupitelského díla, tak bez Krista nezná Boha. Jako Kristus, Bůh a člověk, jest prostředníkem mezi Bohem a člověčenstvem, tak jest Církev prostřednicí mezi Kristem a člověčenstvem. Církev jest duchovním tělem Kristovým, které Kristus v jistém smyslu povznáší ke své vlastní boholidské důstojnosti živě a sytě je svou nebeskou pravdou a milostí. V Církvi stvořil Kristus nový duchový svět, jenž svou krásou a velebností nevýslovně převyšuje celý hmotný vesmír. Vnitřní život Církve jest participací v samém životě Božském a ve všech jeho dokonalostech. A je-li již hmotný vesmír i s člověčenstvem dílem tvůrčí, zachovávací a spolupůsobící činnosti Božské a proto jak ve své existenci, tak i v činnosti naprosto na Bohu visí, co jest teprv říci o Církvi, tomto světě nadpřirozeném, jehož hlavou jest sám Syn Boží člověkem učiněný? Důstojnost Krista, Boha-člověka, přechází z něho na Církev, jako vše, co náleží hlavě, jest také majetkem jejího těla organicky s ní spojeného.

2. Již přirozený rozum nám praví, a Bůh svým nadpřirozeným zjevením zcela určitě potvrzuje, co nám rozum praví, že poměr tvorstva duchového i hmotného k Bohu jest theocentrický. Jako každý bod v periferii kruhu vychází ze středu kruhu, k tomuto kruhu se zase vrací, tak také tvorstvo jak z Boha původně vyšlo, tak se zase musí k Bohu vrátiti. V Bohu má své bytí, své síly a své činnosti, jak praví sv. Pavel: „V něm žijeme, se hýbáme a trváme.“[1])

Hříchem Adamovým byl přerušen nadpřirozený poměr milosti a synovské lásky člověčenstva k Bohu, a člověčenstvo se stalo neschopným k dosažení nadpřirozeného cíle, ke kterému bylo původně Bohem určeno. Než z nekonečné dobroty se stala druhá osoba Božská člověkem, aby za vinu lidskou učinila Otci nebeskému zadost, přerušený synovský poměr mezi člověčenstvem a Bohem zase obnovila.

Jako Bůh jest druhá Božská osoba středem člověčenstva a všeho tvorstva, poněvadž skrze něho, jak praví sv. Jan, bylo všecko stvořeno, a bez něho nepovstalo nic z toho, co učiněno jest. Kristus jako Bůh jest proto zdrojem všeho života a světla, nejen fysického, nýbrž i duchového, jest zdrojem vší pravdy a ctnosti a všeho blaha, které člověčenstvo z pravdy a ctnosti čerpá.

3. Poněvadž Syn Boží, jak sv. Pavel praví, jest září slávy a výrazem podstaty Boží,[2]) proto také vše, co o Bohu vůbec platí, se mu přivlastňuje. V tomto smyslu jest Syn Boží také počátek a konec, alfa a omega[3]) všeho tvorstva vůbec a člověčenstva zvlášť.

Ale v tomto poměru stojí člověčenstvo ke Kristu také jako k člověku. Neboť Syn Boží vzal na sebe přirozenost lidskou právě za tím účelem, aby se stal prostředníkem mezi Bohem a člověčenstvem. Kristus jako člověk čili lépe řečeno jako Bohočlověk smazal vinu člověčenstva, obnovil zase jeho nadpřirozený život vrátiv mu milost posvěcující hříchem prvých rodičů ztracenou. Jako Bohočlověk založil Církev, kterou pověřil úkolem, aby ovoce jeho vykupitelského díla přivlastňovala na jeho místě, jeho jménem a jeho mocí člověčenstvu všech míst a všech časů až do skonání světa.

---

[1]) Skut. 17, 28.
[2]) Žid. 1, 2.
[3]) Zjev. 22, 13.

Poněvadž Kristus jest zdrojem přirozeného a nadpřirozeného života lidského, jest také středem všech dějin lidských. A proto jest poměr člověka a všeho tvorstva ke Kristu nejen theocentrický, nýbrž také christocentrický. Život všech jednotlivých národů před Kristem směřoval k jejich přípravě na příchod Spasitele světa, po Kristu však má život jejich za účel účast v milostech, kterých Spasitel svým utrpením a svou smrtí člověčenstvu zasloužil. Kdo jinak na dějiny člověčenstva pohlíží, ten jejich pravému smyslu a významu nerozumí.

Kristus jest však od okamžiku založení Církve její hlavou, o ona jest jeho duchovním tělem. Kristus a Církev jest jen jedním duchovním organismem, jen jednou mystickou osobou. Kristus v Církvi a skrze Církev doprovází člověčenstvo a přivlastňuje mu řádným způsobem ovoce svého vykoupení. A je-li Kristus středem veškerého člověčenstva, pak tímto středem jest zároveň s ním také Církev jako duchovní či mystické tělo jeho.

4. Bylo-li však člověčenstvo a s ním celá vnější příroda určena k cíli nadpřirozenému, k němuž vinou našich prvých rodičů se stalo naprosto neschopným a této schopnosti zase vykupitelským dílem Kristovým nabylo, pak jest poměr jeho ke Kristu nutně christocentrickým, a za předpokladu, že Kristus ve svém díle vykupitelském pokračuje v Církvi a skrze Církev, jest tento poměr také, abychom užili slova barbarského, ekklesiocentrickým. Jako druhou Božskou osobu v Nejsvětější Trojici, od okamžiku jejího vtělení nelze jinak mysliti než jako Boha člověka, podobně od založení Církve nesmíme Krista od Církve a Církev od Krista jako hlavu od těla odlučovati. A je-li Kristus středem dějin člověčenstva, pak jest jím v jistém a to zcela věcném smyslu také Církev. A proto jest právem tvrditi, že i bez Církve nelze dějinám člověčenstva rozuměti, jako jim nelze rozuměti bez Krista. Veškeren náš život přirozený i nadpřirozený jest co nejtěsněji spjat jednak s Bohem, jednak také s Kristem a s Církví. Přirozený svazek života svého s Bohem nemůžeme uvolniti, nerci-li přerušiti. Tento svazek náleží k podstatě přirozeností naší. Svazek s Kristem a s Církví závisí však na naší svobodné vůli a proto se jím může člověk ke Kristu a k Církvi buď připoutati anebo připoutání toho odepříti, po případě je zase zrušiti.

Církví poznáváme Krista a jeho nebeskou nauku a stáváme se účastnými jeho boholidského života a všech jeho milostí. Proto každý odpad, ano již každý odklon od Církve vede s logickou nutností také již od odpadu a k odklonu od Krista, a odpad a odklon od Krista končí v úplném popření Boha, v úplném bezvěří. Pravdu tuto dokazují nad slunce jasněji dějiny husitismu v našem a protestantismu jmenovitě v německém národě. Obojí tento blud vyšel z popření primátu římského papeže a Církve viditelné Kristem založené a popíraje znenáhla jednu pravdu zjevenou po druhé dospěl v nynější době nejen k popření Božského původu Církve sv. a osoby Kristovy, nýbrž k popření samého Boha. Že jen Synem Božím člověkem učiněným jsme Boha správně poznali, praví sám Božský Spasitel u sv. Matouše, kde poznání Boha Otce jen sobě připisuje slovy: „Všecko jest mi dáno od Otce mého a nikdo nezná Syna, leč Otec, aniž kdo zná Otce, leč Syn a komu by chtěl Syn zjeviti.“[1]) A Syn Boží zjevil Boha Otce Církvi, které přikázal, aby jdouc do veškerého světa toto Zjevení hlásala všem národům.[2])

5. Mezi pravdou přirozeným rozumem poznanou a pravdou nadpřirozeně zjevenou, a následovně také mezi vědou a vírou není a nemůže býti sporu. A poněvadž Církev jest v hlásání pravdy zjevené samým Kristem opatřena darem neomylnosti, a pravda zjevená nemůže odporovati pravdě přirozeně nade vši pochybnost poznané a dokázané, proto věda, pokud jest jejím předmětem pravda, nikdy Zjevení Božímu neodporuje. Kdykoliv tedy mezi jejím názorem a naukou Církve prohlášenou za pravdu zjevenou objeví se nějaká neshoda, má věda povinnost, podrobiti svou nauku odporující nauce zjevené přísnému zkumu, a běží-li jí skutečně jen o pravdu a její jasné poznání, pak se vždy přesvědčí, kde ve svých logických konklusích pochybila a svůj blud opraví.

Pakli se však postaví již apriorně na stanovisko popírající každé nadpřirozené zjevení a se snaží tohoto bludného stanoviska za každou cenu obhájiti, pak jest ovšem spor nezbytný. Bůh se jednou člověčenstvu nadpřirozeně zjevil. Toť děj historický. A proto věda na věky nedokáže, že se nezjevil. Všechny její důkazy jsou a zůstanou vždy klamné a marné. Může sice jimi

[1]) 11, 27.
[2]) Mat. 28, 20.

mnohé zaslepiti a s pravé cesty svésti, ale co není pravda, nikdy nedokáže, že jest pravda, a také naopak, co jest pravda, nikdy nedokáže, že není pravda. Pravda jest jako slunce na blankytu nebeském, které mohou sice temné mraky zrakům našim na nějaký čas zakrýti, a nevidíme-li ho v jeho jasu a záři, z toho nenásleduje, že s blankytu nebeského navždy zmizelo. A tak také pravda stále září, i když ji opačný blud popírá, ale dříve neb později tento blud se rozptýlí a zmizí, a pravda vydá zase světlo své.

6. Pravý učenec musí si býti vědom, že pravda vůbec má svůj poslední zdroj jediné v Bohu jsouc jeho vnějším obleskem. To platí o pravdě přirozené i nadpřirozené. A poněvadž pravda právě tak jako Bůh sám, jest nekonečná, rozum však lidský jest konečný a omezený, ví každý pravý učenec, že všecka jeho věda jest jen nepatrnou kapkou vody naproti nekonečnému oceanu. Bohužel slib pekelného hesla daný prvním našim rodičům: „Budete jako Bůh vědouce dobré i zlé," kterým prve naše rodiče svedl v ráji k přestoupení zákona Božího, ovládá namnoze i naše moderní učence, že odloučili pravdu od Boha a na místě Božím prohlásili sebe za zdroj vší pravdy, i když jejich subjektivní domněnky sebe jasněji samým logickým zákonům odporují.

Pravdu se týkající všech životních otázek pozná jen ten duch lidský, který po pravdě jen pro ni samu touží a s láskou k ní spojuje pravou pokoru celého svého života. Neboť sám Duch sv. praví: „V duši zlovolnou nevchází moudrost, ani bydlí v těle, které poddáno jest hříchům."[1])

7. Vědy přírodní učinily v poslední době tak ohromný pokrok, že přeměnily veškeren náš život. A tomuto pokroku není dosud konce. Ale všechny výzkumy a vymoženosti, kterými se vědy přírodní vším právem honosí, směřují výhradně jen k ovládání sil fysických hmotné přírody a ke zpříjemnění tělesného života lidského. Všechna snaha jejich má namnoze na zřeteli jen tělesný život člověčenstva a odvrací ducha lidského od jeho ideálních potřeb a zájmů. Při všem množství hmotných statků, kterým přírodní vědy zdokonalují a povznášejí hmotný život lidský, nechávají ducha lidského v jeho duševním životě hladověti a žízniti neposkytujíce jeho duševní přirozenosti přiměřené potravy. Duch lidský při tomto pokroku pořád více zakrňuje, pustne a divočí. Místo aby jemu sloužilo tělo, slouží on tělu a všem jeho nízkým chtíčům a žádostem. Moderní člověčenstvo prodělává krisi, která mu hrozí všeobecnou záhubou. Tuto záhubu může jen Církev katolická a nikdo jiný zažehnati. Jen ona hlásá veškerému světu a klade mu se vším důrazem na srdce pravdu, že lidé nejsou na tomto světě jen proto, aby jedli a pili a jinak tělu svému hověli, nýbrž aby, jak praví jednoduše a prostě náš katechismus, aby Boha poznávali a ctili, jej milovali a jemu sloužili a tak na věky spaseni byli." Poslední účel člověka podle nauky katolické není tělesný, nýbrž duchový, není světový, nýbrž nadsvětový v Bohu samém obsažený. Vezdejší život jest jen průpravou pro život věčný a proto musí býti tak zařízen, aby tělo sloužilo duchu a duch s tělem aby sloužily Bohu. Poněvadž však moderní přírodověda podřizuje vyšší a dokonalejší a šlechetnější stránku přirozenosti lidské stránce nižší, proto celou přirozenost lidskou a veškeren život její podstatně zvrací. Tento moderní nepřirozený a zvrácený názor na člověka a život jeho jest nejhlavnějším pramenem veškeré hmotné i duševní bídy nynějšího člověčenstva. Všechny vynálezy moderní přírodovědy nezvýšily proto blahobytu společnosti lidské, nepřinesly jí míru a klidu, nepřinesly jí spokojenosti, nýbrž vštípily jí bezměrnou, žádného Božího přikázaní nešetřící touhu po majetku a po požitcích, které si může člověk majetkem opatřiti.

Člověk má však mimo tělo také nesmrtelnou duši, která nutností své duchové přirozenosti touží po vyšších dobrech, než které mu moderní přírodověda veškerým svým pokrokem může poskytnouti. A na této pravdě všecka věda na věky nic nezmění. Tuto touhu po vyšších dobrech může sice člověk na nějaký čas v sobě utlumiti a potlačiti, ale úplně jí ze své duše nevyhladí. Dříve neb později se v jeho duši probudí a ozve se hlasem tím mocnějším.

Člověk jest jednou pro Boha stvořen a na tomto svém určení ničeho nezmění. Jak každá rostlina potřebuje k svému životu slunečního světla a tepla, tak potřebuje člověk pravdy a lásky Boží, a proto přirozeně po této pravdě a lásce touží, jak již sv. Augustin praví, že srdce lidské nenalézá klidu, dokud nespočine v Bohu. Tato touha po Bohu náleží k samé přirozenosti lidské.

8. Mimo tuto přirozenou pásku, která každého člověka k Bohu poutá, jest člověk pokřtěný s Bohem spojen ještě

[1]) Moudr. 1, 3. 4.

páskou nadpřirozenou. Křtem sv. stává se člověk účastným nejen nadpřirozeného života milosti posvěcující, nýbrž dochází také nadpřirozených ctností a mezi nimi hlavně ctností Božských: víry, naděje a lásky. Vrcholem a korunou všech ctností jest Božská láska,[1]) kterou Boha pro jeho nekonečnou dokonalost a dobrotu nade všecko, sebe pak a bližního pro Boha milujeme. Nadpřirozeně vlitá ctnost lásky nemá za předmět toliko Boha jako Stvořitele, Zachovávatele a Ředitele světa, nýbrž také jako Vykupitele našeho. A proto se nutně vztahuje také ke Kristu člověkem učiněnému, jenž nás svým utrpením a svou smrtí z poroby ďáblovy vykoupil a s Otcem nebeským zase smířil. Ačkoliv nám Bůh již jako náš Tvůrce, Zachovavatel a Ředitel jeví svou nekonečnou lásku, přece nám ji mnohem účinněji a skvěleji prokázal tím, že za nás na smrt vydal jednorozeného Syna svého, aby nikdo, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný.[2]) A poněvadž Syn Boží člověkem učiněný z lásky k nám lidem se podrobil dobrovolně utrpení a smrti, proto nekonečná láska Boží se takořka přelila ze srdce Božího v boholidské Srdce Ježíšovo. Toto Srdce jest ohniskem, ze kterého paprsky nebeské lásky Kristovy osvěcují a zahřívají. i srdce naše, které jsouc pro lásku stvořeno, nemůže bez lásky žíti. Láska Kristova k Bohu a k nám lidem jest nejvyšším a nejdokonalejším ideálním vzorem veškeré lásky naší. Bez Kristovy lásky nevěděli bychom, co jest vůbec láska. Touto láskou povznesl Kristus člověčenstvo ze stavu hříchu, do kterého hříchem prvých rodičů pokleslo, do stavu synů Božích účastných samé přirozenosti Božské. Vše, co Církev Kristova pro člověčenstvo dobrého a spasitelného vykonala, vykonala hlavně láskou, kterou hleděla lásku Kristovu spláceti. Láskou, kterou se Kristus na kříži ke spáse naší obětoval, počíná v dějinách člověčenstva nová éra, kterou érou křesťanskou nazýváme. Kristova láska přetvořila starý v hříších a nepravostech zabředlý a zapeklý svět. A v tom právě záleží největší zásluha Církve katolické, že lásku Kristovu nejen slovem světu vždy hlásala, nýbrž její nebeské požehnání pro jednotlivce, rodiny, státy, ano pro celou společnost lidskou také životem svých členů dávala na jevo. Církev slavila svůj vítězný pochod z Jerusalema po všech dílech světa hlavně láskou Kristovou.

[1]) Cf. I. Kor. 13, 13.
[2]) Jan, 3, 16.

Pravdě i sebe jasnější může člověk odporovati, když jí odporovati chce podle zásady: „Stat pro ratione voluntas“. Ale lásce křesťanské žádné sebe zatvrzelejší srdce lidské na delší dobu zpravidla neodolá. Proto i za naší doby dokumentuje Církev katolická své Božské založení a poslání především skutky křesťanské lásky, jimiž celému světu nad slunce jasněji dokazuje, že v ní dosud žije a působí Kristus a koná své nebeské ctnosti, především svou Božskou lásku, nad niž nemohla a nemůže své Božství žádnou jinou ctností skvěleji dokázati.

9. Uvažujeme-li o vnitřní podstatě Církve katolické, jeví nám její obraz tyto hlavní rysy:

Církev katolická jest ve své podstatě dílo Božské. Kristus, Bůh a člověk, ji založil, dal jí zvláštní konstituci přiměřenou účelu, který jí vytkl. Na Církev katolickou přenesl Kristus trojí svůj vykupitelský úřad, učitelský, kněžský a pastýřský a aby tento trojí úřad mohla jeho jménem konati, opatřil ji darem neomylnosti. Církev katolická jest společností převyšující všechny ostatní lidské společnosti ať soukromé, ať veřejné, ať společenské, ať státní. Předně vede člověčenstvo k poslednímu a nejvyššímu jeho cíli, k věčné spáse, nad niž vyššího cíle nelze mysliti. Za druhé jest ona jediná mezi všemi společnostmi lidskými neprostředně založena samým Bohem. A poněvadž každé dílo Božské jest ve svém druhu dokonalé, nedá se na tom, co jest v ní Božského, na její nauce, na její bohoslužbě a na její správě nic měniti.

Církev katolická representuje ve svém světodějném úkolu samého Krista a pokračuje jeho autoritou a mocí v jeho vykupitelském díle, a proto žádá jménem Božím na člověčenstvu víry ve svou nebeskou nauku, účasti na své bohoslužbě a poslušnosti ke všem svým zákonům a přikázaním. Ačkoliv Církev katolická jest „per eminentiam“ institucí autoritativní, přece ničeho, co jest v přirozenosti a v životě a v práci lidské správného a dobrého, nejen nepopírá a neničí, nýbrž vše to uznává, šlechtí a k důstojnosti nadpřirozené povznáší. Katolický křesťan jest ovšem vázán, Božskou vírou věřiti všem pravdám, které ona svým neomylným učitelským úřadem za pravdu zjevenou prohlašuje. Ale poněvadž Bůh sám pravdu svého nadpřirozeného Zjevení zázraky a proroctvími potvrzuje, proto víra, které Církev sv. na svých vyznavačích žádá, není slepá, nýbrž jest na výsost rozumná. A víra tato jest člověčenstvu zároveň nebeskou hvězdou,

která svým světlem i přirozené jeho poznání osvětluje a je chrání, aby s cesty pravdy nesešlo a se na zámezí bludů neoctlo. Katolický křesťan přijímaje ve vší pokoře neomylnou nauku Církve své jest přesvědčen, že věří v samoslovo Boží a řídí-li jím veškeren svůj život, zakouší již zde na světě nebeské blaženosti, kterou Kristus svou Božskou pravdu člověčenstvu přinesl. Katolický křesťan i když v tomto životě kráčí po hmotné zemi, myslí a srdcem žije ve sférách nebeských a požívá za všech okolností života svého, radostných a žalostných, předtuchy blaženosti nebeské. V Církvi katolické může každý člověk bohatý a chudý, učený a neučený, mocný a slabý spokojeně, ano blaženě a šťastně žíti. Vždyť ví, ba takořka cítí, že jest v něm něco božského, což ho povznáší nade vši nízkost vezdejšího života. Vždyť sám Kristus v něm jako v údě svého duchovního těla stále žije, stále trpí, ale také se stále s ním raduje. Katolický křesťan jest si jasně vědom, že „utrpení nynějšího času," jak praví svatý Pavel, „nejsou ničím proti budoucí slávě, která se zjeví na nás."[1]) V Církvi katolické má život rozumný cíl a proto také vysokou cenu. Její členství, kterého Kristus činí člověka pro zásluhy své smrti na kříži účastným, jest pro katolického křesťana důkazem nekonečné lásky Boží a proto také největším dobrodiním a vyznamenáním, jakého se mu může od Boha dostati. A proto také katolický křesťan, jenž jest sobě jen poněkud vědom, jakých nevýslovných milostí dochází v Církvi katolické, jest jí také za všechny milosti, kterými jej po celý život po čas i věčnost takořka zasypává, z celé duše vděčen, pokládaje si za zvláštní čest náležeti k společnosti, která sice zde na světě žije, ale poslední svůj cíl má na nebesích, kde ukájí každou touhu po blahu a štěstí vrozenou srdci lidskému.

b) Moderní svět.

1. A nyní přirovnejme k Církvi katolické moderní lidskou společnost. Kdežto Církev katolická stojí na stanovisku víry v Boha a v Ježíše Krista, Boha člověkem učiněného a svého vlastního Božského založení, vychází moderní nekřesťanská společnost z úplného atheismu, uznávajíc jen jedinou realitu tohoto vnějšího viditelného světa, ať vidí v něm jen pouhou hmotu nebo pokládá ji za božstvo samo. V tom však oba směry nynějšího

[1]) Řím. 8, 18.

atheismu, jak materialismu, tak i pantheismu úplně souhlasí,

a) že mimo tento viditelný svět neexistuje jiná bytost, bytost duchová, vševědoucí a všemohoucí, která z ničeho tento svět stvořila a k cíli mu vytknutému, ke své slavě a spáse člověčenstva řídí. Dále učí, že

b) hmota tohoto viditelného světa jest nekonečná a věčná,

c) v názoru, zdali hmota byla od věčnosti v klidu či pohybu, se věda moderní rozchází;

d) svět a jeho nynější pořádek vznikl pouhým pohybem buď již od věčnosti trvajícím aneb teprv v čase náhodou ve hmotě vzniklým;

e) mechanickým pohybem nejmenších částic hmotných vznikly z látky neústrojné prvé jednoduché organismy, které

f) se působením mechanických sil dále vyvíjely, až ze sebe vytvořily všechny druhy života rostlinného a živočišného;

g) vrcholem vývoje živočišných tvarů jest člověk, jenž proto

h) se neskládá ze dvou různých podstat, těla a duše, nýbrž jest bytostí jen tělesnou, jako každý jiný živočich s tím toliko rozdílem, že jeho tělesné ústrojí jest mezi všemi živočichy nejdokonalejší. Proto

ch) není podstatného rozdílu mezi člověkem a živočichem. Život lidský jest jen tělesný, jako život každého, obzvláště nejdokonalejšího zvířete;

k) člověk nemá svobody, nýbrž jest ke všem svým činnostem, jako každá přírodní bytost, determinován;

l) ve světě vládne jen fysický řád založený na hmotě a mechanickém pohybu jejích nejmenších částí, atomů, a proto

m) není v něm ani mravního ani právního řádu, který předpokládá svobodu jednání svých členů;

n) proto jest všecky nynější společenské řády, které se dosud aspoň ve své podstatě o mravní řád opírají, úplně zničiti a na jejích troskách nový společenský řád podle zásad materialistických zbudovati.

Nechceme tvrditi, že celý moderní svět tyto zásady již ve svůj život až do nejkrajnějších sousledků uvedl. Nebo kdyby se o toto jejich konsekventní provedení opravdově jen pokusil, sám by se zničil a dokázal by tak celému světu, že podle zásad materialistických a pantheistických nelze život lidský zařídíti.

Přirozenost lidská jest jednou podstatně různá od přirozenosti zvířecí a na této podstatné různosti člověk, kdyby nevím co činil, nic nezmění. A proto moderní společnost materialistického názoru na svět a na život lidský důsledně nikdy neprovede. Může se sice od Církve katolické a její nauky pořád více vzdalovati, ale aby život lidský založila beze všech pravd nadsmyslných a ideálních a beze všech zákonů mravních a právních, toho nikdy nedokáže. Proto Církev katolickou a moderní svět spojuje dosud a bude vždy spojovati páska mnohých pravd a mravních zákonů, bez kterých společnost lidská nikdy neobstojí.

2. Jednáme-li o moderním světě jako společnosti Církvi katolické nepřátelské, nesmíme mysliti, že máme před sebou společnost jednotnou s jednou naukou, s jednou podstatnou konstitucí, jako jest na celém světě Církev katolická.

Moderní svět se odvrací od Církve katolické a klesá do naprostého bezvěří po nekonečné téměř stupnici. Nelze tedy mluviti o nějaké jednotné zcela ucelené nauce, v níž by nynější člověčenstvo odporující světovému názoru Církve katolické souhlasilo. V názoru moderního světa na život lidský a jeho poslední určení jest téměř nekonečný počet nejrůznějších odstínů a zbarvení obsaženo. Neboť jakmile člověčenstvo popře neomylnou nauku Církve a přiřkne každému jednotlivému člověku právo tento názor světový podle vlastní libosti si upravovati a svůj subjektivní poměr k Bohu si samostatně zřizovati, musí vzniknouti tolik subjektivních názorů o poměru mezi člověkem a Bohem, kolik jest jednotlivých lidí. Tolik však jest podle svědectví dějin člověčenstva a denní zkušenosti jisto, že člověčenstvo čím více se vzdaluje od Církve katolické, že tím více se také vzdaluje od Krista, Boha a člověka a od Boha vůbec.

3. Postup odklonu a odpadu křesťanského světa od Církve katolické se děje volným krokem. Církev východní různými heresemi v prvních stoletích tou měrou se vysílila, že kráčejíc potom svými vlastními cestami upadala víc a více ve ztrnulý byzantismus, až se konečně od Církve katolické úplně odloučila. Odlukou vysloven a uznán aspoň na Východě osudný blud, podle kterého bylo člověku uděleno právo, měniti Božskou konstituci Kristem Církvi udělenou a souditi o jednotlivých pravdách Božského „deposita fidei". Tím byl první průlom učiněn do jednoty Církve a její Božské nauky. Neboť jakmile zásadně popřen

Božský původ římského primátu nad veškerou Církví, byl tím již také zamítnut nejvyšší a nejpevnější svorník, na němž nejen celá její budova, nýbrž také jednota její nauky závisí.

4. Další osudný krok v odklonu od Církve učinil v západní Církvi Hus a protestanté. Jim již nestačilo popření pouhého primátu, nýbrž postoupili k popření viditelné Církve vůbec. Není-li však viditelné Církve, není také viditelného neomylného úřadu Božského, jenž by nad neporušeným zachováváním a hlásáním jednotlivých pravd Zjevení Božího, obzvláště těch, které přesahují rozum lidský, Božskou autoritou bděl a opačné bludy peremptoricky odsuzoval. Blud, jenž byl v zárodku již v rozkolu církve orientální obsažen, že člověk může popírati Božský původ některých zjevených pravd, jako jest primát římského papeže, nauka o vycházení Ducha sv. také ze Syna (Filioque), vyslovil protestantismus všeobecně přisoudiv individualnímu rozumu každého člověka právo, smysl jednotlivých pravd Písma sv. vykládati, jak za dobré uzná, a nikdo není oprávněn nutiti jej, jiný smysl jim podkládati, než který sám subjektivně v nich nalezl. Tím hlavně protestantismus popřel všecka tajemství v Písmě sv. obsažená. O Božské Tradici, kterou zásadně zamítl, rozumí se to samo sebou. Jakmile však z nauky křesťanské vymítil tajemství, klesl se supernaturalismu na stupeň pouhého naturalismu a tím popřel zásadně všecko křesťanství. A pakli některé protestantské sekty věří ještě v některá tajemství zjevená, jako na př. v Nejsvětější Trojici, ve vtělení Syna Božího, v jeho dílo vykupitelské, pak si zachovaly víru v tyto pravdy jen šťastnou nedůsledností, se kterou nevyvíjejí za svého principu o právu subjektivního výkladu Písma sv. všech důsledků. Z popření primátu římského papeže a Církve viditelné dospěl protestantismus namnoze k popření nadpřirozeného rázu křesťanského náboženství vůbec a upadl v čirý naturalismus.

5. Než odpadem od Církve katolické moderní svět se ani na tomto stupni ještě nezastavil.

Ačkoliv naturalismus popírá Božský původ Církve a její nauky, přece nepopírá existence Božské bytosti vševědoucí a všemohoucí. Moderní svět popřev víru v Božskou instituci Církve a v Kristu, Boha člověka, nevěděl si ani s vírou v Boha rady, obzvláště když v poslední době přírodověda ve svém pychu nad svými skvělými objevy počala téměř vesměs tvrditi, že do-

vede darwinským evolucionismem jako kouzelným prutem všechny záhady a taje jak fysického života hmotné přírody, tak i života lidského zcela jasně vysvětliti a rozřešiti. A proto na celém světě hlásal ve všech možných variacích, že víra v osobního nadsvětového Boha nemá žádného rozumného podkladu a proto že jest jí se vzdáti jako věci zastaralé a vědeckým pokrokem nynější doby nadobro překonané.

Moderní svět vnesl toto atheistické přesvědčení namnoze nejen ve stav intelligence, nýbrž také v řady dělnictva, které odcizil Církvi, Kristu a Bohu, namluviv mu, že všechen život přírodní: vegetativní, živočišný a konečně i lidský jest pouhým účinem fysických sil podle zákona kausality všude stejně působících. A poněvadž kapitalističtí továrníci poslední doby hleděli všech vymožeností přírodních věd sobecky využíti výhradně jen ve svůj hmotný prospěch a dělnictvo podle svého materialistického stanoviska snížili na mechanické stroje, které mají pro ně jen takovou cenu, jakou práci v jejich hmotný prospěch konají, chopilo se dělnictvo o víru v život věčný připravené všemi silami této atheistické nauky usuzujíc zcela správně, není-li života věčného, že má přirozené právo, zařídíti si život vezdejší tak, aby v něm nalezl náhradu za život posmrtný a radosti jeho. A v této snaze šlo dělnictvo dále a dále, takže nyní namnoze zásadně zamítá oprávněnost a platnost soukromého majetku, jejž prohlašuje za věc náležející stejnou měrou celé společnosti lidské. Prozatím s uskutečněním svého programu vyčkávají, ale zcela soustavně se k němu připravují.

6. Přirovnejme katolického křesťana k člověku modernímu.

Katolický křesťan žije v Církvi, žije v Kristu, žije v Bohu. Byv v organismus Církve křtem sv. zaštípen, žije jejím životem nadpřirozeným, jenž jest participací v samém životě Kristově. Katolický křesťan věří vírou Božskou v nauku, kterou mu Církev učící jakožto Božskou k věření předkládá, užívá svátostí, kterými mu přisluhuje, a jest římskému papeži jako viditelné nejvyšší hlavě Církve oddán. Vírou ve Zjevení Boží řídí i přirozený svůj život zamítaje každou nauku jako blud, která některé pravdě zjevené odporuje, a čím více život Kristův svým životem obráží a jemu se připodobňuje, tím těsněji se také s Bohem samým spojuje. Ačkoliv dokonalého spojení s Bohem dosáhne teprve na věčnosti, až bude neprostředně v blaženosti nebeské na něho patřiti, přece jest již zde na světě jak

rozumem svým, tak i touhou srdce svého s ním spojen a v tomto spojení, pokud jest v tomto životě možno, také blažen.

7. Život katolického křesťana se podobá dostředivému pohybu spirály, v níž předmět se pohybující pořád více se přibližuje k jejímu pevnému bodu (pólu), kolem něhož se všechny závity vinou. Podobně i katolický křesťan, jenž podle své víry žije, se přibližuje pořád více ke Kristu, Bohočlověku, a skrze Krista také k samému Bohu trojjedinému, v jehož neprostředním spojení nalezne konečně po tomto vezdejším životě svou věčnou spásu. Život moderního člověka, jenž popřev Božskou instituci Církve ztratil víru v Krista a konečně i v Boha, podobá se také spirále, ale podle jejího opačného odstředivého pohybu. Moderní člověk vyšel sice také z Boha jako každá jiná stvořená bytost, ale místo aby hleděl zase se k němu vrátiti a jednou se s ním ve věčné slávě spojiti, pořád více se od něho odvrací a vzdaluje. A poněvadž Boha nechce znáti, zbývá mu jen vnější, viditelný svět, k němuž celým svým životem spěje a v němž také končí. A proto jest tendence jeho života kosmocentrická. Ale jelikož tento hmotný vesmír v člověku dostupuje vrcholu své dokonalosti, jest názor moderního člověka zároveň anthropocentrický, kterýžto názor v praktickém svém životě dává na jevo kultem lidských veleduchů o člověčenstvo a jeho blaho nějak zasloužilých. Ale tento kult zcela důsledně zamítá mnohý moderní člověk, jenž podle svého materialistického stanoviska zcela logicky se táže: co jest mi vlastně po jiných lidech, byť i vynikali nad ostatní lidstvo, pro mne existuje jen mé já a mé blaho. Tento naprostý egoismus, jenž zná jen sebe a nikoho jiného, vede nutně k názoru egocentrickému, podle něhož není mu nic po druhém člověku, na rodině má jen potud zájem, pokud jest mu k ukojení jeho vlastních individuálních potřeb buď nezbytná neb aspoň užitečná. Podobně i stát. Jen on sám jest středem, kolem něhož se má život všech ostatních lidí pohybovati. On jest středem celého světa, a má-li moc, toto své centrální postavení naproti ostatním státům uskutečniti, pak nemá nikdo práva, v užití této moci mu brániti. Toť nejkrásnější názor, ve kterém odpad od Boha zcela důsledně končí. Poněvadž odpad od Boha má nekonečně mnoho stupňů bližších a vzdálenějších, proto jest také vzdálenost moderního člověčenstva od Boha různá a různá. Ale čím jest větší tato jeho vzdálenost, tím jest

také člověk při své světské osvětě špatnější a ničemnější, ale také bídnější a nešťastnější.

8. A vzdálenost moderního člověka od Boha, která pořád více roste, toť právě jeho největší neštěstí. A poněvadž tuto vzdálenost zavinil člověk sám, proto leží kletba Boží na všech jeho snahách a záměrech, na všech jeho podnicích a pracích, jak sv. Pavel ve svém listu k Římanům tak významně praví o pohanstvu své doby: „Proto je Bůh vydal," tak píše, „v žádostech srdce jejich v nečistotu, takže hanobili těla svá na sobě samých; neboť změnili pravdu Boží za lež . . . Proto je Bůh vydal v náruživosti ohavné: vždyť ženy jejich zaměnily přirozené obcování za protipřirozené a podobně i muži zanechavše přirozeného užívání pohlaví ženského, rozpálili se v chtíči svém k sobě vespolek, páchajíce mrzkost mužští s mužskými . . . Poněvadž si neváželi toho, aby měli poznání Boha, vydal je ve smysl nevážný, takže činili věci neslušné, jsouce naplněni všelikou nepravostí, nešlechetností, smilstvem, lakotou, špatností, plni závisti, vraždy, svárů, lstí, zlovolností, jsouce pomluvači, utrhači, nenávidci Boha, hanliví, pyšní, domýšliví, vynalezaví věcí zlých, rodičů neposlušní, nemoudří, věrolomní, bezcitní, nesmířliví, nemilosrdní."[1])

9. Ale v tomto děsném obraze, který nám sv. apoštol nakreslil o životě pohanů za věku svého, zdaž se nám nejeví život naší od Boha odvrácené moderní společnosti? Kdyby sv. Pavel tento její život nyní líčil, nemohl by ho jinak vylíčiti. Že v nynější době neřesti a mrzkosti proti přírodě v naší moderní společnosti a to ani tak v jejích nejnižších, jako právě v nejvyšších třídách jsou na denním pořádku, jest věc každému známá. V Němcích na př. před krátkou dobou ve veřejných listech brána v ochranu neřest pederastie a doporučováno, aby paragraf trestního zákoníka, jenž až dosud tuto ohavnost stíhá přísnými tresty, byl z něho vypuštěn. A u nás ještě před krátkým časem by byl každý pokládal za naprostou nemožnost, aby člověk čestný v zákonodárném sboru

[1]) Ibid. 26, 31.

hájil přípustnosti vyhánění mateřských plodů, jak se stalo před nedávnou dobou v pražské sněmovně. Dříve by byla osoba taková propadla všeobecnému opovržení celého národa a stala se v každé slušné společnosti nemožnou. První náš zákonodárný sbor, i když její hanebný návrh odmítl, trpí ji přece ve svém středu.

10. Na naší moderní společnosti se vyplnil do slova výrok sv. Pavla, jenž o pohanech své doby praví: „Neboť ač poznali Boha, neoslavovali ho jako Boha, ani mu nepoděkovali, nýbrž zmarněli ve svých myšlenkách a zatemnilo se nemoudré srdce jejich, říkajíce, že jsou moudří, stali se bláznv."[1]) Podle jednomyslného svědectví všech katolických missionářů, kteří celý svůj život u nejrůznějších pohanských národů ve všech dílech světa ztrávili, nebyl objeven ani jediný úplně atheistický kmen pohanský. Každý věří v nějakou vyšší bytost, i když představa jejich o této bytosti jest sebe více zatemněna a zvrácena. Úplný atheismus jest teprv výsadou moderní společnosti. A proto také propadá nepravostem a hanebnostem, jakých ani pohanský starověk se neodvážil veřejně obhajovati. Čím výše Kristus člověčenstvo skrze Církev katolickou povznesl, tím hroznější jest jeho pád, jakmile počne si nevážiti důstojnosti synů Božích, kterou mu Kristus svou smrtí na kříži zjednal a kterou mu skrze Církev udílí. „Corruptio optimi est semper pessima."

Čím více moderní společnost se od Církve, od Krista, od Boha odvrací, tím více při vší osvětě a vzdělanosti zakouší mravní a hmotné bídy.

11. A jako před Kristem šlechetnější duchové byli přesvědčeni, že člověčenstvo z bídy, ve které duševně i tělesně zmíralo, nevybředne, pakli mu Bůh sám mimořádným způsobem pomoci neposkytne, tak i nynější od Církve katolické odvrácené člověčenstvo počíná zase pociťovati touhu po spojení s Bohem. A poněvadž prázdnota, jaká se v jeho vzdálenosti od Boha rozhostila v mysli a srdci jeho, stává se mu den ode dne nesnesitelnější a zpáteční cestu do Církve nechce nastoupiti, snaží se různým způsobem neprostředně s Bohem se spojiti. Za tím účelem se oddává spiritismu a hoví domněnce, že vchází v přímý styk s dušemi zemřelých a skrze ně se světem nadpřirozeným a s Bohem samým. Anebo běře útočiště k theosofismu, jímž se s božstvem ztotožňuje a sobě Božský život a vše, co s tímto

[1]) Řím. 1, 21. 22.

životem souvisí, připisuje. Anebo se domnívá, že anthroposofismem může dojíti jakési jednoty s božstvem, jež prý jen v člověčenstvu bytuje a žije.

12. Ačkoliv tyto domněnky jsou zcela absurdní, přece podávají nezvratný důkaz, že přemnozí křesťané, kteří nynějšími bludy byli připraveni o víru v Krista a v Církev, přece se bez ní nemohou obejíti. A nemajíce dosti mravní síly, aby plnili mravní povinnosti, které jim Boží a církevní přikázání ukládají, berou útočiště k náhražkám, které jim jakési spojení s Bohem slibují. Ale i tyto náhražky jsou jasným důkazem, že sprostý materialismus na delší dobu nevyplní a neupokojí srdce lidského, které i kdyby sebe hlouběji kleslo, přece nikdy v sobě úplně neutlumí a nepotlačí vrozené touhy po Bohu a statcích Božských.[1])

§ 13. Řím a český národ.

1. Národu našemu od doby jeho národního obrodu se stále namlouvá, že jeho největším nepřítelem a škůdcem byl vždy a jest dosud Řím. Tak se mu všeobecně hlásá obzvláště po převratu. Se stolic učitelských a to nejen na školách vysokých a středních, nýbrž již také na školách obecných se tento názor vštěpuje nedospělé mládeži, takže toto přesvědčení jest nyní takořka podstatnou složkou ovládající a řídící smýšlení a cítění převelké části našeho národa, obzvláště jeho tříd intelligentních. V těchto třídách jest toto přesvědčení tak hluboce zakořeněno, že nikdo již ani na to nepomyslí, aby zkoumal pravdivost dokladů, kterými prý Církev své domnělé nepřátelství k našemu národu od jeho pokřesťanění až na dobu naši dávala na jevo. Národ náš jest v nynější době rozštěpen na mnoho stran politických a socialních, které se často na život a na smrt potírají, ale v nenávisti proti Církvi katolické a jejímu středu, Apoštolské Stolici, této vybájené nepřítelkyni českého národa, tvoří jen jeden dobře sjednocený voj, který zapomínaje na všecky své různé stranické zájmy, chrlí proti ní při každé dané příležitosti všechen vztek, jakého jen slepá vášeň jest schopna. Snad není v dějinách člověčenstva a jednotlivých národů bludu, který by tak dlouho ovládal smýšlení a přesvědčení toho neb onoho národa, jak jest historický blud českého národa, že prý Apoštolská Stolice vždy poškozovala životní zájmy jeho.

[1]) Cf. Stimmen der Zeit. Die Gottesferne, die tiefste Quelle unserer Not. 55. Jahrg. 6. Heft. 108. Band. März 1925. S. 402 ff.

2. Tato lichá domněnka zaměňuje dva podstatně různé děje: poměr Církve katolické k našemu národu a poměr její k bludům husitským. Že bludy tyto odsuzovala a musila odsuzovati, bylo její nejsvětější povinností, kterou jí ve ss. apoštolech sám její Božský Zakladatel uložil slovy: „Jdouce učte všecky národy, křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha sv., učíce je zachovávati všecko, co jsem přikázal vám; a aj, já jsem s vámi po všecky dni až do skonání světa.“[1]) A poněvadž Církev sv. a v jejím čele římští papežové mají povinnost, bdíti nad zachováním ryzí pravdy Božského Zjevení, nemůže schvalovati ba ani trpěti žádné nauky se příčící některé pravdě zjevené. Proto odsuzovala vždy každý blud a každé kacířství, ať vzniklo v kterékoli části světa a v kterémkoli národě. Tak odsoudila arianismus, nestorianismus, monofysitismus, monotheletismus, bludy vzniklé ve staré Církvi v řeckém národě, ve středověku odsoudila bludy lutheránské, kalvinské a neodvolala tohoto odsouzení, i když se celé říše a celí národové proto od její jednoty odloučili a zvláštní církve založili. A i později se s bludaři a kacíři strany jejich nesprávných nauk nikdy nesmlouvala. Co jednou jako blud odsoudila, zůstalo a zůstane na věky odsouzeno. Církev jest si jasně vědoma svého úkolu, zachovati Zjevení Boží v ryzí jeho pravdě a je v této ryzí pravdě celému světu hlásati, byvši k tomuto účelu samým Kristem, Bohem a člověkem, darem neomylnosti obdařena. K bludům Církev se chová intolerantně, ba můžeme zcela otevřeně říci, nepřátelsky. Kdyby se tak nechovala, pak by pravdě a jejímu kontradiktorickému neb kontrérnímu opaku připisovala stejnou oprávněnost a platnost a přestala by býti sloupem a základem pravdy, jakým ji nazývá apoštol národů.[2]) Boj proti bludům jest tedy jedním z nejhlavnějších úkolů Církve sv.

3. Ale zcela jiný poměr zachovává Církev k bloudícím, ať již jsou to jednotlivci nebo celí národové.

V celých dějinách Církve není jediného dokladu, že by se k bloudícím chovala nějak nepřátelsky. Vždy si byla vědoma, že jest a zůstává matkou všech bloudících, kteří křtem sv. byli zaštípeni v její mystické tělo, a že má povinnost samým Kristem sobě uloženou, použíti všech dovolených prostředků

[1]) Mat. 28, 19, 20.
[2]) I. Tim. 3, 14.

opportune, importune bloudící zase do svého lůna zpět uvésti, a při tom si počínati tak, jak si počínal biblický otec, když se jeho marnotratný syn vracel do domu otcovského. Tak se chovala Církev ke každému bloudícímu národu a tak se chovala a chová také k našemu národu, i když nemůže bludy Husovy schvalovati a jejich odsouzení odvolati, jak si toho někteří jinak dobře smýšlející muži, na př. universitní professor Dr. Kalousek, přáli a Apoštolské Stolici navrhovali.

Domnělé nepřátelství Církve naproti našemu národu bylo mu proti vší historické pravdě jednoduše suggerováno a v této suggesci pokračuje se dosud.

4. Odpor naší intelligence proti Římu a Církvi katolické vůbec jest v našem národě ještě urputnější a vášnivější, než u jiných národů, poněvadž jej vzněcuje, živí a udržuje dvojí blud, jeden všem nepřátelům Církve katolické společný a tím jest jejich nepřátelství proti ní jako instituci Božského původu, a druhý, jejž můžeme nazvati specificky českým a tím jest lichá domněnka, že Církev schvalovala způsob, jakým se rakouští císařové k odbojným českým stavům a k protestantům po Bílé hoře zachovali, a jakou později restauraci Církve katolické v království českém prováděli.

Ačkoliv Církev zásadně tuto restauraci schvalovala a musila schvalovati, přece nikdy neschvalovala násilností, jakých se vlády rakouské naproti českým protestantům dopouštěly. Ostatně rakouští císařové, jak jsme již na jiném místě připomněli, řídili se tu zásadou lutheranskou: „cujus regio, illius et religio", nač naše protiřímská intelligence zpravidla zapomíná. Obzvláště se dopouští tato intelligence veliké křivdy naproti Tovaryšstvu Ježíšovu, kterému vytýká proti vší historické pravdě kde jaká bezpráví, páchaná po Bílé Hoře na našem národě. Jest sice pravda, že Tovaryšstvo při obracení protestantů na víru katolickou konalo práce nejúčinnější. Žádný jiný řád se nemůže vykázati takovými úspěchy, jako Tovaryšstvo Ježíšovo. Ale těchto úspěchů nedosáhlo ani násilím, ani podvodem, ani pálením českých knih, ani žádným jiným nedovoleným a proto všeho odsouzení hodným prostředkem, nýbrž toliko svým apoštolským životem, svou učeností, svou kazatelskou zdatností, svým nadšením pro Církev katolickou a svou upřímnou láskou k duším bloudícím.[1]) Zášť

[1]) Boh. Spáčil, prof. na orient. ústavě v Římě. Jesuité. IV. str. 110 sld. Praha 1923.

a nepřátelství proti tomuto řádu se vštěpuje obzvláště v nynější době veškerému našemu žactvu, počínaje od škol obecných až ke školám vysokým. Tato zášť šíří také všecky nekatolické časopisy, spolky. Ba ani učenci jinak střízliví nepokládají pod svou důstojností, nemohou-li jinak svou nenávist proti „Jezovitům", jak je potupně nazývají, dáti na jevo, aspoň nešetrně se o ně otříti.[1]) Odsuzovati Tovaryštsvo jako nepřítele českého národa pokládá se u nás takořka za důkaz českého vlastenectví. Tak hluboko jest tento blud v mysli a srdci velké části naší intelligence zakořeněn.

Než vraťme se zase jen k Církvi samé a načrtněme aspoň v hlavních rysech její poměr k českému národu v třech jeho dobách: a) v nejstarší době jeho historické existence, b) ve středověku a c) v době nejnovější.

5. ad a) Sotva v naší minulosti přestává doba pouhých národních bájí a pověstí a nastává nám doba, ve které vystupuje národ náš jako historický faktor na dějinné světové jeviště, již také přichází do neprostředního styku s Církví katolickou a s Apoštolskou Stolicí. Ačkoliv moravský kníže Rostislav r. 863 nepovolal prvých našich věrověstů z Říma, nýbrž z Cařihradu, který se tenkráte úskočností Fotiovou od jednoty Církve římské na nějaký čas (od r. 857—867) odloučil, přece ss. Cyrill a Metoděj císařem Michalem III. pro znalost slovanského jazyka na Moravu poslaní setrvali po celý svůj život v jednotě s Církví katolickou. Důkazem jest celá jejich činnost v našem národě. Byvše německými biskupy, kteří Moravu podřizovali své pravomoci, u Apoštolské Stolice obžalováni, že o své újmě zavedli do bohoslužby jazyk slovanský, aby takto zakryli bludy Fotiovy, ihned se na rozkaz tehdejšího papeže Mikuláše I. vydali na cestu do Říma, kde nejen svou pravověrnost před nástupcem jeho Hadriánem II. skvěle dokázali, nýbrž jej také o oprávněnosti užívání slovanského jazyka při bohoslužbě přesvědčili. Papež Hadrián uznav jejich pravověrnost schválil nejen slovanskou liturgii jimi na Moravě zavedenou, nýbrž vysvětil oba bratry na biskupy a jmenoval po smrti sv. Cyrilla r. 869 sv. Methoděje metropolitou moravským. Sv. Methoděj byv po druhé v Římě obžalován a papežem Janem VIII. poznovu r. 881 do Říma povolán, tomuto povolání bez odkladu vyhověl a do Říma

[1]) Srv. na př. Aug. Sedláčka: „Paměti z mého života", vydané histor. spolkem v Praze. r. 1924. Str. 44 a jinde.

se odebral. Jan VIII. opět schválil slovanskou liturgii a všechny ostatní obžaloby jako bezdůvodné odmítl. A když později sv. Methodějovi jako metropolitovi moravskému bylo od jeho suffragána, biskupa nitranského Vichinga, mnoho příkoří a útrap zakoušeti, byl to zase papež Jan VIII., jenž ho zvláštním srdečným listem těšil, aby na mysli neklesal. Jak Apoštolská Stolice o naši mladistvou církev se starala, na důkaz můžeme uvésti papeže Jana IX., který, když po smrti sv. Methoděje r. 885. moravská metropole působením sousedních německých biskupů zanikla, poslal na Moravu zvláštní legaty, aby zavedli u nás stav dřívější. Jak uvedení papežové schválením slovanské liturgie národ náš vyznamenali, pochopíme, když uvážíme, že žádný jiný národ, který přijal víru křesťanskou po 4. století, tak velikého daru neobdržel. Že se slovanská liturgie po vyvrácení říše moravské v národě našem neudržela, n e s t a l o s e z a j i s t é v i n o u ř í m s k ý c h p a p e ž ů, nýbrž vlivem různých politických činitelů, kteří po zničení samostatné říše moravské do osudů národa našeho proti duchu a úmyslu prvých našich věrověstů schválenému Apoštolskou Stolicí zasahovali.

6. Nejen pro nás Moravany, nýbrž pro celý slovanský rod zůstane rok příchodu ss. Cyrilla a Methoděje na Moravu na věky památným. Vždyť naši ss. věrověstové přinesli nám nejen světlo sv. víry, nýbrž s tímto světlem také požehnání křesťanské osvěty. Našim předkům, kteří neuměli ani čísti ani psáti, dali písmo a s písmem zároveň první knihy, a stali se tak zakladateli naší vzdělanosti, a zabezpečili nám naše národní bytí, což sám Palacký vděčně uznává. Tím, že národu našemu dali kněze, kteří mu hlásali slovo Boží a přisluhovali ss. svátostmi v m a t e ř s k é m j a z y k u, vymanili jej z moci německých biskupů, kteří slovanským národům s evangeliem zároveň také německý jazyk vnucovali. Tímto způsobem byl poněmčen celý nynější německý sever původně obydlený národem slovanským. Tak by byl i národ náš v německém moři utonul, kdyby byl býval nucen křesťanských věrověstů od sousedních Němců sobě vyžadovati. Tohoto dobrodiní, kterého se nám dostalo od ss. našich apoštolů ss. Cyrilla a Methoděje, nikdy výstižně nedovedeme oceniti.

Že ss. Cyrill a Methoděj pokládali spojení s Církví římskou za nejhlavnější a nejpodstatnější podmínku víry křesťanské, toho důkaz podali také tím, že z Cařihradu přinesli k nám a od nás zanesli do Říma ostatky sv. Klimenta, třetího nástupce sv. Petra

na jeho římské stolici. Že se při tehdejší neschůdnosti cest a nedostatečnosti všech kommunikačních prostředků nebáli obtíží s přenosem těchto ss. ostatků spojených, jest důkazem, že tyto ostatky měli ve zvláštní úctě, a to nejen pro svatost sv. Klimenta Bohem zázračně dokázanou, nýbrž také proto, že to byly ostatky svatého p a p e ž e. Tím dali zcela zřejmě na jevo s v o u v í r u v p r i m á t Církve a svou synovskou úctu a oddanost k jeho n o s i t e l i, k ř í m s k é m u p a p e ž i.

Takový byl poměr mezi Římem a naším národem na počátku jeho pokřesťanění. Na straně papežů vidíme otcovskou péči, na straně národa synovskou oddanost a tento šťastný poměr byl pro náš národ vždy na výsost požehnaný.

7. ad b) A stejně šťastný poměr vidíme i v období druhém, v d o b ě P ř e m y s l o v c ů.

Morava po vpádu Maďarů a zničení říše moravské byla církevně i politicky připojena k Čechám a papežové věnovali našemu národu touž přízeň a blahovůli jako dříve.

Tak již sv. V á c l a v pomýšlel v Praze zříditi biskupství. Co však jeho předčasná smrt zamezila, to se podařilo jeho neteři Mladě. Když byla v Římě řeholní novickou, dosáhla na papeži Janu XIII., že v Praze zřídil r. 973 b i s k u p s t v í a dal tak našemu národu samostatnou církevní organisaci. Břetislav I. založil r. 1045 s Benediktem IX. k o l l e g i á t n í k a p i t o l u v e S t a r é B o l e s l a v i, syn jeho Vratislav II. se souhlasem Alexandra II. zřídil r. 1063 b i s k u p s t v í o l o m o u c k é a brzo na to (r. 1070) kapitolu na V y š e h r a d ě a Václav II. povýšil r. 1296 s dovolením Bonifáce VIII. faru u s v. P e t r a v B r n ě na chrám kollegiátní.

Pod záštitou papežů vznikly u nás k l á š t e r y, první v Čechách u sv. J i ř í na H r a d č a n e c h r. 973., první na Moravě r. 1048 v R a j h r a d ě a po nich vznikla celá řada klášterů slavných a požehnaných, v nichž byly zřizovány první školy, ve kterých se lid učil čísti a psáti a zároveň také řemeslům a polnímu hospodářství. V klášteřích zřizovány také tehdejší v ě d e c k é a k a d e m i e a s í d l a u m ě n í.[1])

To vše se dělo pod ochranou papežů. Ale papežové měli také živou účast v našem r o z v o j i p o l i t i c k é m.

[1]) Drtina: Myšlenková povaha středověku str. 32.

8. Innocenc III. přijal r. 1204 Čechy do počtu křesťanských království a udělil Přemyslu Otakaru I. dědičnou korunu královskou.

Innocenc IV. se ujal 1249 krále Václava proti odbojným českým pánům a dosáhl smíru mezi ním a kralevicem. Týž Innocenc IV. zjednal mír 1254 mezi Přemyslem Otakarem II. a mezi uherským králem Bélou IV. po boji, který mezi nimi vzdikl o dědictví babenberské.

A proto bylo zcela přirozeno, že se národ náš k římským papežům ve všech svých potřebách vždy se synovskou důvěrou utíkal. Na důkaz stůjtež zde jen některé doklady.

Tak sv. Václav se chtěl — podle nejstaršího životopisu — vzdáti trůnu a odebrati se do Říma k sv. Otci. Sv. Vojtěch, jak známo, uštván rozháranými tehdejšími poměry v Čechách, nevěděl o žádném jiném útočišti, než u sv. Otce, k němuž se dvakrát uchýlil. Bl. Anežka věnovala svůj klášter a špitál, který na Františku v Praze založila, Řehořovi IX., který toto darování přijal a klášter a špitál pod svou zvláštní ochranu postavil. Přemysl Otakar II. dobyv r. 1260 u Kressenbrunnu slavného vítězství nad Uhry podal ihned zprávu o tomto vítězství papeži Alexandru IV. a slíbil mu, že na poděkování Pánu Bohu postaví klášter, Alexandr mu na to poslal se svým požehnáním ostatky sv. Markety pro tento slíbený klášter, který pak Přemysl Otakar II. skutečně postavil nazvav jej Svatou či Zlatou Korunou.

Poměr mezi Římem a národem českým v době Přemyslovců byl nejen přátelský, nýbrž vpravdě srdečný a pod blahodárným vlivem tohoto srdečného přátelství kvetlo štěstí a se vzmáhala vzdělanost v celém národě.

9. ad c) Ale poměr nejsrdečnější mezi Apoštolskou Stolicí a českým národem zavládl v době, kterou právem nazýváme zlatou dobou našeho národa, v době Karla IV. Tehdejší papež Kliment VI. (1342—1354) byl kdysi učitelem Karla IV. a zůstal jeho upřímným přítelem po celý život jeho a přátelský tento poměr přinesl nám bohaté ovoce. Prvním bylo to, oč marně se pokoušeli dřívější panovníci čeští: papež povýšil r. 1344 biskupství pražské na arcibiskupství, kterému podřídil biskupství olomoucké a nově zřízené litomyšelské. Na podnět papeže založil Karel r. 1348 pražskou universitu, která se stala kulturním středem nejen českého království, nýbrž celé střední Evropy. Papež ji obdaroval mnohými privilejemi a arcibiskup Arnošt jí přidělil četné statky, které zakoupil z církevních sbírek za tím účelem v Čechách zařízených. Papež dále ochotně svolil, aby Karel na Slovanech či v Emausích ke cti slovanského, jak se tehdy domnívali, učitele církevního sv. Jeronýma založil klášter, v němž by se bohoslužba jazykem slovanským konala.

Tímto způsobem obnovil zase Kliment VI. s Karlem IV. bolestně po ss. Cyrillu a Methoději přerušenou tradici a dal vlasti naší úkol čestný a dalekosáhlý, aby se stala prostřednicí k sjednocení rozkolných našich slovanských bratří s Církví katolickou. A aby svou blahovůli k našemu národu dovršil, jmenoval pražského arcibiskupa svým stálým legátem (legatus natus).

Touto součinností mezi církevní a státní mocí za panování Karla IV. se povznesl národ náš na vrchol své moci a slávy, kterého později již nikdy nedostoupil. Rostl blahobyt jak hmotný, tak i duševní, kraje naše rozkvétaly nádhernými stavbami a kulturními památkami, které, pokud se až dosud zachovaly, budí obdiv celého světa. Národ náš se stal nejpřednějším a nejslavnějším v Evropě. Řeč naše byla tenkráte řečí královského dvoru polského, a kdyby se byl život našeho národa v duchu a směrem doby Karlovy dále vyvíjel, snad by se byl u všech slovanských národů vytvořil jeden spisovný jazyk, jak se vytvořil u Němců přese všecky kmenové jazykové rozdíly, které jsou větší, než které jednotlivé slovanské národy od sebe dělí.

10. Než brzo na to počíná odcizení mezi Apoštolskou Stolicí a českým národem. Odcizení tohoto nezpůsobila však, jak se často národu našemu mylně namlouvá, Husova snaha o mravní nápravu duchovenstva a obecného lidu. Ostatně se nedá mysliti, že by se byla mravnost života národa českého po smrti Karlově r. 1378 až do vystoupení Husova v r. 1398, tedy asi za dvacet roků, tak zvrhla a poklesla, jak Hus v kapli betlemské hřímal. Než dokud kazatel betlemský kráčel ve své reformatorské snaze v mezích zákonů církevních, nekladla mu církevní vrchnost nejen žádných překážek, nýbrž jej podporovala a na uznání jeho snah jej vyznamenávala. Poměr Církve k českému národu se teprv změnil, když Hus byv sveden svým zloduchem, jak Wiklefa právem můžeme nazvati, ve svém horlení pro nápravu mravů zabočil do směru nejen kacířského, nýbrž přímo revolučního. Celé hnutí, které způsobil v českém národě, bylo proticírkevní a protipapežské. Ovládán jsa ve veškerém svém

8. Innocenc III. přijal r. 1204 Čechy do počtu křesťanských království a udělil Přemyslu Otakaru I. dědičnou korunu královskou.

Innocenc IV. se ujal 1249 krále Václava proti odbojným českým pánům a dosáhl smíru mezi ním a kralevicem. Týž Innocenc IV. zjednal mír 1254 mezi Přemyslem Otakarem II. a mezi uherským králem Bélou IV. po boji, který mezi nimi vzdikl o dědictví babenberské.

A proto bylo zcela přirozeno, že se národ náš k římským papežům ve všech svých potřebách vždy se synovskou důvěrou utíkal. Na důkaz stůjtež zde jen některé doklady.

Tak sv. Václav se chtěl — podle nejstaršího životopisu — vzdáti trůnu a odebrati se do Říma k sv. Otci. Sv. Vojtěch, jak známo, uštván rozháranými tehdejšími poměry v Čechách, nevěděl o žádném jiném útočišti, než u sv. Otce, k němuž se dvakrát uchýlil. Bl. Anežka věnovala svůj klášter a špitál, který na Františku v Praze založila, Řehořovi IX., který toto darování přijal a klášter a špitál pod svou zvláštní ochranu postavil. Přemysl Otakar II. dobyv r. 1260 u Kressenbrunnu slavného vítězství nad Uhry podal ihned zprávu o tomto vítězství papeži Alexandru IV. a slíbil mu, že na poděkování Pánu Bohu postaví klášter, Alexandr mu na to poslal se svým požehnáním ostatky sv. Markety pro tento slíbený klášter, který pak Přemysl Otakar II. skutečně postavil nazvav jej Svatou či Zlatou Korunou.

Poměr mezi Římem a národem českým v době Přemyslovců byl nejen přátelský, nýbrž vpravdě srdečný a pod blahodárným vlivem tohoto srdečného přátelství kvetlo štěstí a se vzmáhala vzdělanost v celém národě.

9. ad c) Ale poměr nejsrdečnější mezi Apoštolskou Stolicí a českým národem zavládl v době, kterou právem nazýváme zlatou dobou našeho národa, v době Karla IV. Tehdejší papež Kliment VI. (1342—1354) byl kdysi učitelem Karla IV. a zůstal jeho upřímným přítelem po celý život jeho a přátelský tento poměr přinesl nám bohaté ovoce. Prvním bylo to, oč marně se pokoušeli dřívější panovníci čeští: papež povýšil r. 1344 biskupství pražské na arcibiskupství, kterému podřídil biskupství olomoucké a nově zřízené litomyšelské. Na podnět papeže založil Karel r. 1348 pražskou universitu, která se stala kulturním středem nejen českého království, nýbrž celé střední Evropy. Papež ji obdaroval mnohými privilejemi a arcibiskup Arnošt jí přidělil četné statky, které zakoupil z církevních sbírek za tím účelem v Čechách zařízených. Papež dále ochotně svolil, aby Karel na Slovanech či v Emausích ke cti slovanského, jak se tehdy domnívali, učitele církevního sv. Jeronýma založil klášter, v němž by se bohoslužba jazykem slovanským konala.

Tímto způsobem obnovil zase Kliment VI. s Karlem IV. bolestně po ss. Cyrillu a Methoději přerušenou tradici a dal vlastí naší úkol čestný a dalekosáhlý, aby se stala prostřednicí k sjednocení rozkolných našich slovanských bratří s Církví katolickou. A aby svou blahovůli k našemu národu dovršil, jmenoval pražského arcibiskupa svým stálým legátem (legatus natus).

Touto součinností mezi církevní a státní mocí za panování Karla IV. se povznesl národ náš na vrchol své moci a slávy, kterého později již nikdy nedostoupil. Rostl blahobyt jak hmotný, tak i duševní, kraje naše rozkvétaly nádhernými stavbami a kulturními památkami, které, pokud se až dosud zachovaly, budí obdiv celého světa. Národ náš se stal nejpřednějším a nejslavnějším v Evropě. Řeč naše byla tenkráte řečí královského dvoru polského, a kdyby se byl život našeho národa v duchu a směrem doby Karlovy dále vyvíjel, snad by se byl u všech slovanských národů vytvořil jeden spisovný jazyk, jak se vytvořil u Němců přese všecky kmenové jazykové rozdíly, které jsou větší, než které jednotlivé slovanské národy od sebe dělí.

10. Než brzo na to počíná odcizení mezi Apoštolskou Stolicí a českým národem. Odcizení tohoto nezpůsobila však, jak se často národu našemu mylně namlouvá, Husova snaha o mravní nápravu duchovenstva a obecného lidu. Ostatně se nedá mysliti, že by se byla mravnost života národa českého po smrti Karlově r. 1378 až do vystoupení Husova v r. 1398, tedy asi za dvacet roků, tak zvrhla a poklesla, jak Hus v kapli betlemské hřímal. Než dokud kazatel betlemský kráčel ve své reformatorské snaze v mezích zákonů církevních, nekladla mu církevní vrchnost nejen žádných překážek, nýbrž jej podporovala a na uznání jeho snah jej vyznamenávala. Poměr Církve k českému národu se teprv změnil, když Hus byv sveden svým zloduchem, jak Wiklefa právem můžeme nazvati, ve svém horlení pro nápravu mravů zabočil do směru nejen kacířského, nýbrž přímo revolučního. Celé hnutí, které způsobil v českém národě, bylo proticírkevní a protipapežské. Ovládán jsa ve veškerém svém

náboženském myšlení a cítění názory Wiklefovými popíral nejen Božskou instituci Církve viditelné a primátu, nýbrž veškeru autoritu vládnoucích osob církevních i světských v těžkém hříchu postavených a hlásal tak zásadně oprávněnost úplné anarchie jak v oboru církevním, tak i státním. A poněvadž Božskou autoritu representuje hlavně římský papež, stupňoval se v mysli Husově odpor proti římskému papeži pořád více, až přešel v hotovou zášť, takže mu konečně papež a antikrist znamenalo jen jednu bytost všeho opovržení hodnou, kterou jest všemi prostředky potírati a ničiti. V tuto šílenou zášť strhl bohužel valnou část národa, který jsa dříve ve veškerém svém životě jednotný se rozštěpil na dvě strany na život a na smrt se potírající a hubící.

11. Všecky pokusy o sblížení se ztroskotaly. Husitismus zvítězil a strhl na sebe vládu v celém národě.

Než rozkladné zásady, které Hus a jeho stoupenci vnesli v život církevní, jevily brzo své účiny v samém husitismu, který se octl v rozkladu a v bratrovražedné bitvě u Lipan svou vlastní krví zkropil hrob, který si sám vykopal.

Zbytky jeho utonuly v německém lutheranismu a švýcarském kalvinismu. Jméno české se zalesklo na čas válečnou slávou, ale český národ tuto slávu draze vykoupil. Ztratil úctu a vážnost celého křesťanského světa jako národ kacířský. Byl ve veškerém svém životě přes několik století zmítán stálými rozbroji náboženskými a politickými a ve své katolické části krutě vybíjen, takže se podle slov kronikáře Pešiny neměl žádný národ na celém světě tolik mučedníků, jako národ český. Na dlouhá léta byl blahobyt v celém království zničen, mravnost zdivočena a navždy byla vlast naše oloupena o vzácné stavby a kulturní památky, po nichž zanechali Husité jen trosky a popel.

12. Přebolestný stav skýtá národ náš v době, kdy stál proti Římu.

Ačkoliv nelze popírati, že Hus a Husité získali sobě nemalé zásluhy o probuzení a prohloubení národního vědomí v národě našem, přece tyto zásluhy byly německými protestanty, s nimiž naši Husité velkou většinou v jednu náboženskou společnost splynuli, brzo úplně vyváženy. Německý živel nabýval stálým přílivem z Němec pořád větší síly a moci. Němečtí protestantští predikanti protestantskými pány z Němec do Čech voláni a jimi

chránění a podporováni vytlačovali pořád více české katolické kněze, zabírajíce české katolické chrámy a farní budovy a zařizujíce německou protestantskou duchovní správu hlavně v městech a odtud pak i po venkovském okolí, kde dříve nebylo ani jediného německého slova slyšeti.

Ale přesmutný obraz českého národa, tak jak jsme jej zde v nejkrajnějších obrysech načrtli, není ještě úplný. Hrůzu jeho doplňuje katastrofa bělohorská, kterou zavinila hlavně německá protestantská šlechta. Šlechtě této v odboji proti Ferdinandovi II. neběželo ani tak o náboženství, nerci-li o národnost českou, jako o její stavovské zájmy. Že páni, kteří sesadili Ferdinanda II. a povolali na trůn králů českých Bedřicha falckého, neměli ani jiskry českého vědomí, dokázali na př. tím, že vítajíce jej s příští královnou u Chebu na hranicích českých, *nepromluvili k nim ani jediného slova českého.*

Po Bílé Hoře přišly teprv doby pravé bídy a strasti. Po 30 let byl třeskot zbraní vlasti naší hudbou pohřební. Co nezhubil oheň s mečem, dokonal hlad a mor. Temný soumrak padal na náš národ. V žalostném jeho úpadu hospodářském, politickém a národním běželo o bytí či nebytí samého národa.

To bylo ovoce náboženských rozbrojů, ke kterým dal prvý podnět Hus. Požár, jenž měl zničiti papeže a Církev katolickou, zachvátil domy těch, kteří jej zanítili, a obrátil je v ssutiny.

Neschvalujeme krutých trestů, kterými císař Ferdinand II. stihal odbojné protestantské pány a ostatní účastníky vzpoury proti němu zosnované. Neschvalujeme bezohledného zabavování statků protestantů českých i německých ani jejich nemilosrdného vypovídání z vlasti naší. Ale za krutost válečného práva, které tenkráte vládlo v celé Evropě, není Církev zodpovědna. V jejím zákoníku není ani jediného paragrafu, jenž by toto válečné právo schvaloval.

Na vysvětlení (nikoliv ospravedlnění a obhájení) jednání Ferdinandova upozorňujeme jen na jeden moment, že Ferdinand pokládal protestanty za odpůrce své vlády a proto neviděl jiného prostředku pojistiti se proti nim, leč když se vrátili do lůna Církve katolické aneb svou vlast opustili. Těmito názory řídili se bohužel také jeho nástupci zapomínajíce, že odbojní stavové z r. 1620 nebyli českým národem, a že proto za vinu jednoho stavu

a to ještě ne celého se nemůže činiti zodpovědným celý národ pro celou svou budoucnost. Tímto svým krutým jednáním s národem naším odcizili sobě Habsburgové celý národ, který po převratu nastalém po poslední světové válce odvrhl od sebe nejen jařmo, které mu na bedra vložili, nýbrž i ty, kteří mu je vložili.

14. Štěstím bylo pro národ náš, že se po Bílé Hoře ponenáhlu vrátil k víře svých otců, kterou vinou Husovou, pokud se týče vinou pozdějších německých protestantů opustil. Při tom však nikterak neschvalujeme způsobu, jakého se strany rakouských vlád naproti protestantům při jejich obrácení na víru katolickou používáno. Ale návratem do Církve katolické zachoval národ český sama sebe, jen opětným spojením s Církví katolickou nabyl síly čeliti všem germanisačním vlivům vlád rakouských. Všech 30.000 emigrantů českých se poněmčilo a se ztratilo beze vší stopy pro národ český. Jen po návratu velké většiny protestantů do Církve katolické mohli vyjíti z českých chaloupek čeští kněží, kteří usínající národ český budili, aby neusnul navždy. Města i česká šlechta, pokud ještě v národě po bitvě bělohorské zbyla, byla národně lhostejna a znenáhla se úplně poněmčila, poněvadž viděla, že z poněmčení a z připojení ke straně v Rakousku vládnoucí jim nemalý hmotný zisk kyne. U nás se na šlechtě vyplnilo to, co se o Židech praví, že podporují v každém státě vždy stranu politicky a sociálně vládnoucí.

Národu našemu zachovali v době největší jeho úpadku jediné katoličtí kněží lásku a oddanost k národu českému a k jeho jazyku budíce v něm slovem i písmem národní vědomí, ačkoliv dobře věděli, že tímto „vlastenčením", jak se říkalo, narazí na odpor nejen světské, nýbrž namnoze i církevní vrchnosti na rakouských vládách závislé. S obdivem jest se nám skláněti před jesuitou Bohuslavem Balbinem, který v době největšího útisku našeho národa budil v srdcích svých žáků plamenným slovem a písmem lásku k národu našemu ode všech vlivných stran tupenému a utiskovanému. Jiný jesuitský kněz Václav Steyer založil v té době Dědictví sv. Václava, které za 80 roků rozšířilo po českých vlastech přes 80.000 českých knih. Zásluhu tohoto kněze jesuity oceníme, uvážíme-li, že knihy české šířil v době, kdy vlády rakouské pracovaly úmyslně a soustavně o úplném vyhlazení českého národa. Práce katolického kněžstva o probuzení a zachování našeho národa není dosud jak náleží oceněna, jak sami naši nestranní historikové doznávají. Tak praví

na př. professor Josef Pekař: „Co v tomsměru (t. j. v národní snaze směřující k probuzení českého národa) znamenal Balbin a Pešina, co Beckovský a Frozýn, co Vavák, není, zdá se mi, náležitě doceněno... Co činorodé lásky a mravní síly soustředili k záchraně a obnově národního vědomí, co vykonali, aby v kletbu dané české jméno neupadlo u Čechů samých v nevážnost smrtící, nemůže býti nikdy zapomenuto. I svatořečení Jana Nepomuckého, jehož iniciatorem je právě Balbin, bylo obranným činem myšleným v této souvislosti a z této souvislosti musí býti přijímáno."[1]) „Jen prací a láskou jeho (t. j. Bohusl. Balbina a mužů s ním stejně smýšlejících) vysvětlíme si, jak se stalo, že hierarchie česká, kterou po Bílé Hoře nacházíme v rukou cizinců, počešťuje se rychle, v klerusvětském a řádovém, a stává se znenáhla pevným kmenem národního života, jedinouté měřintelligencí, jež stojí na stráži, aby později od dob Josefových stala se hlavním nositelem tak zv. probuzení."[2])

Nestranné dějiny jak církevní, tak i světské svědčí, že počet národních buditelů mezi kněžstvem světským a řeholním se pořád více množil a že vlastenecké vědomí vnášel ze svých kruhů pořád účinněji i ve stav laický. Morava stála až do let šedesátých v lásce k česko-moravské vlasti za Čechami. Než jediný kněz požehnané paměti † prof. František Sušil probudil vlastenecky veškero kněžstvo nejen diecese brněnské, nýbrž i arcidiecese olomoucké a nahradil tak přebohatě, co snad dříve se strany duchovenstva zanedbáno. A duchovenstvo, které se skutečně s nadšením vpravdě ideálním postavilo všude v čelo veškeré národní práce, ve svém úsilí neustalo, až se mu podařilo probuditi k národnímu vědomí celý národ.

Až bude národní práce, vykonaná katolickým duchovenstvem pro obrod českého národa podle historických úplně spolehlivých pramenů oceněna a vylíčena, jsme přesvědčeni, že mu v dějinách našeho národního probuzení bude náležeti jeden z nej-

[1]) Cf. Jos. Pekař, Bílá Hora str. 109.
[2]) l. c. str. 110.

skvělejších a nejslavnějších listů. A duchovenstvo naše kráčelo v této příčině ve šlépějích samých římských papežů, kteří nikdy, co Církev stojí, u žádného národa nepotlačovali snah směřujících buď přímě neb aspoň nepřímě k zvelebení národního života. Tak Urban VIII. (1623—1644) dosáhl r. 1633 na rakouské vládě přidělení důchodů pro kostely a pro zlepšení hmotného postavení kněžstva. Tím pomohl kostelům, ve kterých jediné český jazyk veřejně se ozýval, a pomohl tak také kněžstvu, aby tím účinněji mohlo se věnovati práci vlastenecké. Alexander VII. (1655—1667) zřídil dvě nová biskupství v Litomyšli r. 1655 a v Hradci Králové r. 1664 a dav takto církvi české lepší organisaci vzpružil nábožensko-mravní život, ze kterého národ náš v době svého nejnebezpečnějšího hmotného i duševního úpadku čerpal jediné svou posilu a útěchu. — Benedikt XIII. vyznamenal český národ svatořečením Jana Nepomuckého, kterýmž mocně přispěl k jeho národnímu probuzení. Svatý Jan rozšířil známost českého národa po celém světě. Mnozí národové v cizích dílech světa se teprve sv. Janem Nepomuckým dozvěděli o existenci českého národa.

Když se počal český národ z dřívějších mrákot, které po bitvě na Bílé Hoře dusily jeho život, poněkud probouzeti a zase si své právo na existenci uvědomovati, přikvačily na něj nové chmurné doby josefinismu, který šlapal nohama nejen autoritu Apoštolské Stolice, nýbrž dusil i poslední jiskry života českého našeho národa. Všecky ostatní stavy se odvrátily od něho stydíce se nejen za jazyk, nýbrž i za české jméno; namnoze zůstalo jen kněžstvo mu věrno a uhájilo mu českých služeb Božích a tím také zachovalo mu český jazyk, i když si ho sami Češi mnoho nevážili. A tuto snahu duchovenstva podepřel účinně papež Pius VI. zřízením biskupství brněnského r. 1777 a budějovského r. 1785.

16. Pius IX. zvelebil jméno české blahořečiv Jana Sarkandra r. 1860 a potvrdiv úctu blahoslavené Anežky české. Lev XIII., kterého s radostí nazýváme papežem Slovanů, upozornil encyklikou: „Grande munus“ nejen slovanský, nýbrž veškeren katolický svět na veliký význam ss. našich věrověstů Cyrilla a Methoděje pro sjednocení všech Slovanů ve víře katolické a našemu národu projevil svou obzvláštní přízeň a blahovůli založením české kolleje pro vzdělání našich theologů. Jak blahodárně působí tento ústav pro náš národ, do-

kazují kněží ve vysokých důstojnostech postavení, kteří v onom ústavě nabyli svého vzdělání, jako na př. biskup královéhradecký Dr. Kašpar, biskup budějovský Dr. Barták, professor theologie Dr. Kudrnovský v Praze, kanovník prelát Dr. Pícha a jiní.

Pius X. potvrdil úctu naší moravské Zdislavy. Ještě větší zásluhu o náš národ získal si papež Benedikt XV., že pozvedl za poslední světové války svého velekněžského hlasu za práva všech utlačovaných národů, k nimž zejména patřil národ náš. Také byl jeden z prvních panovníků, kteří uznali politickou samostatnost naší republiky. A roku 1919 prosil Wilsona, aby se na mírové konferenci ujal malých národů bývalého Rakouska, jmenovitě Čechů.

17. Jak vroucně a srdečně jest nynější sv. Otec Pius XI. nakloněn našemu národu, potvrdil papežský nuncius Marmaggi, když při poslední slavnosti papežské v Praze 15. února m. r. před celým českým katolickým světem pravil, že byl často svědkem, jak se Pius XI. pln lásky vyjadřoval o českém národě.

Na důkaz blahovůle, se kterou se římští papežové při každé příležitosti k našemu národu chovali, stačí tyto krátké črty.

Písmem, kterého nikdo, ani největší nepřítel Apoštolské Stolice nesmaže, jest v našich dějinách psáno, že za přátelského poměru Přemyslovců k Římu národ náš vzkvétal, že za srdečných styků mezi Římem a Karlem IV., otcem vlasti, národ náš se povznesl na vrchol své moci a slávy a že od dob husitských upadal, až se octl na pokraji hrobu.

18. Ale v našich dějinách jest také týmž nesmazatelným písmem psáno, že katolické duchovenstvo národ náš již dvakrát zachránilo od záhuby. Po prvé za ss. Cyrilla a Methoděje, po druhé po bitvě bělohorské. Posledním převratem po světové válce nabyl sice národ náš politické samostatnosti a pojistil si tak svou národní existenci. Ale nyní mu hrozí záhuba ještě větší a osudnější. Za staré rakouské vlády usilováno o poněmčení českého národa a tím také o zničení a vyhlazení jeho z počtu živých národů. Za nynější vlády české jest ohrožen statek jeho ještě vyšší a drahocennější, a tím jest víra katolická. Nyní se usiluje odcírkevniti školu a skrze školu odcírkevniti znenáhla celý národ. Národ však odcírkevněný jest národ odkřesťaněný a národ od Krista odvrácený jest národ odvrácený od Boha a propadlý úplnému bezvěří. Národ však nevěřící

v Boha jest národ bez ideálů, toužící jen po hmotném bohatství, po požitcích a rozkoších, které si může bohatstvím opatřiti. Národ náš buď zůstane katolickým aneb se utopí v bahně neřestí, kterými bezvěří otravuje život každého národa. Jako duchovenstvo naše již dvakráte rozhodlo nad osudem našeho národa a zabezpečilo mu další trvání a rozkvět jeho, tak prozřetelnost Božská vložila po třetí osud jeho do rukou našeho duchovenstva. Bude-li konati věrně s napjetím všech sil povinnosti svého apoštolského povolání, pak budou i o našem národě platiti slova Božského Spasitele, kterými zabezpečil Církvi katolické trvání až do skonání světa: „A brány pekelné nepřemohou ho.“ Nesmíme zapomínati, že duchovenstvo naše v pracích často věru až nadlidských není osamoceno, nýbrž že sám Božský Spasitel pracuje s ním, jak slíbil ss. apoštolům a skrze ně všem jejich nástupcům, tedy i našemu českému duchovenstvu: „A aj, já jsem s vámi po všecky dni až do skonání světa.“[1]) A naše kněžstvo hlásajíc našemu národu, že všecka naše spása závisí jen na Kristu, jenž sám o sobě pravil, „já jsem cesta, pravda a život“,[2]) a že bez Krista upadá nejen do záhuby věčné, nýbrž i časné, plní úkol eminentně vlastenecký, poněvadž vírou v Krista a v jeho Božskou nauku zabezpečuje mu i všecky národní a vlastenecké ctnosti, které mají-li účinně říditi život jeho, musí z víry v Krista čerpati všecku svou moc a sílu. Jinak všechna láska k národu, k jeho jazyku a ke všemu, co k jeho životu náleží, závisí na hmotných výhodách, které vlast aneb řekněme určitěji, které stát svým poddaným poskytuje. Bez víry v Krista řídí míru a povahu vlastenecké lásky kvantum a kvalita vezdejšího chlebíčka. Tuto smutnou pravdu potvrzuje u nás nemalý počet nynějších přehorlivých vlastenců, kteří za rakouského panství se třásli před každým nepříznivým pohledem svých německých představených, nyní však osočují a očerňují každého z rakušáctví, jenž konal svou povinnost, poněvadž jinak nemohl, neměl-li sebe a svou rodinu vydati v nebezpečí hladu, ale při tom nikdy svého národa nezapřel. Denní zkušenost potvrzuje pravdu, že bezvěří nedovede vypěstovati ze žádného člověka poctivý karakter, který by se ve svém životě řídil vznešenými ideály nehledě k tomu, zdali mu snaha o jejich uskutečnění přinese nějaký hmotný prospěch a užitek, nebo zdali pro ně musí sám přinášeti po celý život nemalé oběti.

[1]) Mat. 28, 20. — [2]) Jan 14,6.

19. Kristus jest ideálem všech přirozených a nadpřirozených ctností. Vpravdě nebeský příklad své lásky k lidu svému a k vlasti své židovské dal nám, když při posledním svém slavném vjezdu do Jerusalema pohleděl na město svaté s hory Olivové, s níž město toto obzvláště za ranní růžové vzduchové záplavy poskytuje ještě dnes obraz čarokrásný, a když viděl v duchu svém jeho ssutiny a obyvatelstvo buď povražděné aneb do otroctví prodané a rozptýlené do celého světa, tu ronil hořké slzy, a tyto slzy nám věstí, jak hrozný bol drásal Božské Srdce jeho. Svými Božskými slzami posvětil Božský Spasitel každou pravou lásku vlasteneckou a povýšil ji k takové ideální dokonalosti, že ji dovede pochopiti a pocíti jen ten, kdo na lidský život a všecky skutky jeho dovede patřiti se stanoviska nadpřirozeného, ke kterému Kristus povznesl celý život lidský a všecky přirozené ctnosti jeho. Křesťanskou lásku k národu a k vlasti dělí od přirozené lásky nepřekle-nutelná propast. Přirozená láska k národu a vlasti přechází namnoze ve slepou vášeň. Tato láska jen boří, láska křesťanská však buduje a staví, ona raní, tato hojí, ona bezohledně a krutě pronásleduje každého, kdo její vášni není zachvácen, tato miluje i nepřátele své, ona rozštěpuje každý národ v různé strany, tato spojuje národy v jeden bratrský celek, ona šíří kletbu, tato přináší každému národu nebeské požehnání. Příklad této dvojí z konců sobě protivné vlastenecké lásky máme na prvních buditelích našeho národa a na nynějších různých stranách politických, které stranickému zájmu hmotnému podřizují blaho celého národu. Pravá láska vlastenecká jest nutným účinem a projevem lásky Kristovy ke každému národu. Bez lásky Kristovy není pravé, požehnané lásky vlastenecké. A poněvadž Kristus vzdělal a roznítil ohnisko této své Božské lásky v srdci své nebeské nevěsty v srdci Církve katolické, proto jen ona přináší pravou lásku k vlasti a touto láskou vpravdě Boží požehnání každému jednotlivému národu. A proto naše duchovenstvo má obzvláště v nynější době, ve které mocnosti Kristu nepřátelské svádějí národ náš k odklonu a odpadu od Církve, svatou povinnost, tím těsněji a pevněji se přivinouti k Apoštolské Stolici a na jejích prsou ssáti s láskou ke Kristu všecky ostatní jeho nebeské ctnosti a mezi těmito také lásku k vlastnímu rodu, kterou nynější nevěrecký svět také u nás pořád víc a více znetvořuje a proměňuje v ošklivého bůžka, jenž ztratil veškeru moc a sílu, vzpružovati národ k šlechetným skutkům a velkodušným obětem. Naše duchovenstvo zářilo vždy ce-

lému našemu národu svým ideálním vlastenectvím, jímž napodobovalo vlastenectví samého Krista. A dá Bůh, o tom jsme přesvědčeni, že i v nynější, pro náš národ vpravdě kritické době nespustí se zraku tohoto božského vzoru svého a že celým svým životem a každým skutkem svým bude v srdci našeho lidu rozněcovati nebeskou lásku ke Kristu a ctnostem jeho. A zachová-li mu víru a lásku ke Kristu, zachová mu také životodárnou a bohoplodnou lásku k národu a pojistí mu tak potřetí jeho národní existenci a svobodu.[1])

§ 14. Význam a důstojnost Církve katolické.

1. Ačkoliv moderní nekřesťanská pavěda popírá všechny zázraky záležející v mimořádném zasahování všemohoucnosti Božské ve smyslný běh vnější hmotné přírody a v přirozený život lidský, přece dějiny člověčenstva dokazují nad slunce jasněji především dva zázraky, kterými Bůh mocně zasáhl v život lidstva, že mu dal tímto zasáhnutím zcela nový cíl a nový směr, než jest cíl a směr, k němuž může člověk svůj život svými přirozenými silami říditi. A tímto dvojím zazrakem jest vtělení Syna Božího, druhé Božské osoby v Nejsvětější Trojici, a založení Církve katolické a její trvání a působení až na naše časy po veškerém okrsku zemském.

2. Vtělením Syna Božího uskutečnil Bůh, co na prvý pohled zdá se býti věcí zhola nemožnou. Bůh spojil tu nekonečnost Božské osoby s konečnou přirozeností lidskou a učinil něčím jedním dva protiklady, které se ve veškeré stvořené přírodě naprosto vylučují. Tímto spojením povýšil přirozenost lidskou k závratné výši důstojnosti a velebnosti Božské. Kristus člověk jest táž nekonečně vznešená osoba Božská, jakou jest Kristus Bůh. Toto spojení Boha a člověka v druhé Božské osobě jest zázrak všech zázraků převyšující všecky naše přirozené představy. Tímto spojením takořka vyčerpal Bůh aspoň v tomto řádu světovém svou všemohoucnost, jak praví sv. Tomáš Akv. Všecky zázraky a divy, jež Bůh působil aneb může působiti, a všecka tajemství, která člověku zjevil, jsou v zázraku a tajemství vtělení Syna Božího obsaženy. Vtělením Syna Božího položil Bůh základ

[1]) Cf. K. Lutislav, Řím a český národ. Čas. Úvah sv. 296. v Hradci Králové, kde jsou také příslušné doklady historické uvedeny. Srv. také přednášku o tomto thematě, kterou prof. theol. Dr. Jos. Toman konal t. r. při slavnosti papežské v Brně.

k novému nadpřirozenému světu, ke království Božímu zde na zemi, k Církvi sv. A jako jest Kristus, Bůh a člověk, základem, tak jest také cílem a vrcholem tohoto světa nadpřirozeného. A tento svět převyšuje svou krásou a velebností veškeren svět hmotný. Jediná duše lidská Kristovým životem k synovství Božímu povznesená překonává svou krásou a velebností veškerou hmotný svět. A proto druhý zázrak, podobný vtělení Syna Božího, jest každá omilostněná duše lidská, v níž Kristus takořka své vtělení opakuje. A děje-li se tento zázrak v každé duši milostí posvěcující do Krista jako Bohočlověka zaštípené a s ním k důstojnosti jeho jako Bohočlověka povznesené, co jest teprv říci o souboru všech duší milostí posvěcujících s Kristem spojených a v jeho boholidském životě úděl a účast majících? A tímto souborem duší s Kristem v jeho životě spojených jest Církev sv. Kolik duší milostí Boží ospravedlněných a posvěcených Církev ve svém lůně chová, tolik chová v sobě zázraků. A proto jest ona, její založení, její trvání, její působení, jímž přeměnila a stále přeměňuje veškeru tvářnost země, po vtělení Syna Božího největším zázrakem, který Bůh zde na světě způsobil a stále ještě působí. Ss. apoštolové a učedníci Páně byli před námi v té výhodě, že byli očitými svědky přemnohých zázraků, kterými Kristus své Božské poslání tak jasně a nezvratně dokazoval, že o něm nemohli rozumně pochybovati. Ale my máme před těmito svědky zázraků Páně zase tu výhodu a přednost, že patříme na zázrak, jenž se stále děje po veškerém světě, že patříme na děj v dějinách člověčenstva zcela ojedinělý, který svou velkolepostí, svou velebností, svou účinností převyšuje všechny pojmy naše. My patříme stále na zázrak Církve katolické. Církev tato jest stálým opakováním zázraku vtělení Syna Božího. V Církvi katolické se Kristus stále rodí, stále žije, v ní a skrze ni stále člověčenstvo a jeho jednotlivé národy v jejich dějinném vývoji doprovází, v ní a skrze ni jejich tělesné a duševní rány zasazené přirozenosti lidské hříchem Adamovým stále léčí a hojí, v ní a skrze ni vlévá člověčenstvu stále svůj boholidský život, v ní a skrze ni stále je povznáší k důstojnosti synů Božích, a v ní a skrze ni zajišťuje jim po této pozemské pouti slávu věčnou. A nebeský jas tohoto zázraku oslňuje každého člověka, jenž úmyslně od něho zraku svého neodvrací. A tento zázrak jest tím větší, uvážíme-li, že jest Církvi stále bojovati proti nepřátelům, kteří zbraněmi jak hmotnými, tak ještě více duchovními o její zničení a vy-

hlazení ze života národů zlobou vpravdě ďábelskou usilují. Není lži, není podvodu a úskoku, není špatnosti a zloby, které by proti ní nepoužívali. A Církev katolická přece trvá, se šíří po veškerém světě a při tom podle příkladu svého Božského Zakladatele se za své nepřátele modlí a všem lidem dobře činí. Dějiny člověčenstva podávají nezvratný důkaz, že výrok, kterým sv. Petr krátkými, ale význačnými slovy nakreslil celý pozemský život Krista Pána: „pertransiit benefaciendo" (chodil dobře čině),[1]) platí plnou měrou také o Církvi sv. I ona chodí po veškerém světě, a jak jen může, činí dobře všem národům.[2])

2. Kristus a Církev katol. jest stěžejným bodem, kolem něhož se život všech národů otáčí. Kdo tuto základní pravdu života veškerého člověčenstva popírá, tomu jsou a vždy zůstanou dějiny lidské naprosto nepochopitelnou záhadou. Pozoruje, jak na jevišti světovém jednotliví národové vystupují, nějakou dobu svou roli hrají a zase z něho mizí. Assyrové, Babyloňané, Egypťané, Peršané, Řekové, Římané, Keltové bojovali ve světovém dramatě o vůdčí roli a o panství nad veškerým světem. Totéž platí o nynějších národech. Nemají-li dějiny těchto národů v y š š í h o n a d p ř i r o z e n é h o c í l e, v němž vše, co jest v životě jejich dobrého, jako ve vyšší jednotě se slučuje a k Bohu, z něhož všecko tvorstvo vyšlo, jako k poslednímu cíli svému zase konečně směřuje, pak jedinou pružinou všeho lidského dějstva jest nabytí panství národa silnějšího nad slabším a tělesné požitky, kterých jim toto panství na ukájení mrzkých se zvířetem společných chtíčů poskytuje. Národ silnější ubíjí národ slabší, nějakou dobu vládne, aby byl národem ještě silnějším a mocnějším zase ubit a zničen. A tento zjev v životě národů se pak od století ke století opakuje.[3])

3. Že život lidský podle těchto zásad jest zcela nemožný, pravdu tuto nad slunce jasněji dokazují dějiny všech evropských národů, obzvláště jak se po poslední válce vytvářejí. Zde může jen Církev katolická přinésti spásu.

4. Jako slunce chrání vnější přírodu vší ztrnulosti a smrti a budí a udržuje v ní život organický, tak i Církev katolická vlévá světlem své nebeské nauky a teplem své Božské lásky veškerému člověčenstvu vyšší život, jenž je zbavuje vší mravní hniloby a

[1]) Skut. 10, 38.
[2]) E. Commer, l. c. S. 240 ff.
[3]) Cf. Hurter S. J., Theologia generalis edit. § 5, p. 187 sqq. Oeniponte 1885.

je povznáší k nebeské důstojnosti účastí v přirozenosti Božské a synovství Božího v této účasti obsaženého.

5. Vtělení Syna Božího a Božské založení Církve jsou sice děje Božské, ale poněvadž se staly v tomto viditelném světě, jsou zároveň d ě j i h i s t o r i c k ý m i. A na těchto dějích žádný tvor nic nezmění. A poněvadž Kristus, Bůh a člověk, založil Církev k e s p á s e v ě č n é a č a s n é veškerého člověčenstva, proto pro ně mimo Církev n e n í s p á s y. Od časů, kdy valná část křesťanského světa popřela Božský původ Apoštolské Stolice a Církve viditelné, počali se evropští národové řítiti do propasti, v níž nyní nejen duševně, nýbrž i tělesně zmírají. Kdyby člověčenstvu kynula spása mimo Církev, nač potom Syn Boží se stal člověkem, nač trpěl a nač pokračování ve svém vykupitelském díle svěřil Církvi, kterou jen za tímto účelem založil a všemi potřebnými Božskými v ý s a d a m i opatřil?

Sv. apoštol P a v e l praví, že „n i k d o n e m ů ž e p o l o ž i t i z á k l a d j i n ý, m i m o t e n, k t e r ý j e s t p o l o ž e n a t í m j e s t J e ž í š K r i s t u s,"[1]) proto musí býti Kristus základem všeho našeho života, jak soukromého, tak veřejného, života jednotlivce, rodiny, celé společnosti lidské ve všech projevech jejího života. Jen život na Kristu zbudovaný může člověčenstvo pro věčnost i čas vpravdě oblažiti. Každé posunutí jeho života s tohoto základu přineslo mu jen duševní a hmotnou bídu a záhubu.[2]) A poněvadž Kristus svěřil C í r k v i úkol, budovati veškeren život lidský na něm jako na nejprvotnějším a nejhlubším základě, proto návrat ke Kristu jest podmíněn návratem k Církvi. A proto „extra Ecclesiam catholicam pro genere humano non est salus" a to nejen pro jeho věčnost, nýbrž také pro vezdejší jeho život.

O. A. M. D. G.

[1]) I Kor. 3, 11.
[2]) Rive, Die Ehe. S. 7 ff. Regensburg 1876; Matth. von Bremscheid. Die soziale Bedeutung der Ehe. S. 41 ff. Mainz 1886.

OBSAH.

Strana

Úvod. 3

KNIHA I.

HLAVA I.

§ 1. Etymologický význam slova „Církev" 7
§ 2. Různé věcné významy slova „Církev" 8

HLAVA II.

§ 1. Církev — království Boží 9
§ 2. Podobenství a) o rozsévači, b) o poli pšeničném a c) o kvasu . . . 15

HLAVA III.

§ 1. Zakladatelem Církve sv. může býti jedině Kristus 26
§ 2. O podstatné konstituci Církve 29
§ 3. Poměr vtělení Syna Božího k Církvi sv. 31
§ 4. Poměr života Kristova k životu Církve sv. 35
§ 5. Poměr života Kristova k životu Církve ještě více ozřejmí z trojího symbolu, kterým Písmo sv. tento poměr vysvětluje a to ze symbolu a) architektonického, b) svátostného a c) anthropologického 38
a) Symbol architektonický. Církev jest domem, chrámem Božím . 38
b) Svátostní symbol Církve sv. Církev jest nevěstou Kristovou . . 42
c) Symbol anthropologický. Kristus jest hlavou Církve a Církev jest mystickým tělem Kristovým 46
§ 6. Vlastnosti Kristovy a jeho poměr k Církvi 49
§ 7. Coelestis urbs Jerusalem 56

HLAVA IV.

§ 1. Vnější a vnitřní povaha Církve 67
§ 2. Církev jest společnost nadpřirozená 67
§ 3. Církev jest společnost a) viditelná i b) neviditelná. Ad a) jest společnost viditelná 71
§ 4. Církev však jest také neviditelná 77
§ 5. Církev není toliko společností neviditelnou 79
§ 6. Lutherova nauka o Církvi 81
§ 7. Nauka Husova o Církvi 84
§ 8. Církev jest společnost nerovná 89
§ 9. Rozčlenění hierarchie ordinis a jurisdictionis 101
a) Hierarchie ordinis 101
b) Hierarchie jurisdictionis 113
§ 10. Církev jest podle ustanovení Kristova společností dokonalou . . . 120
§ 11. Poměr mezi civilními mocnostmi a Církví 130
§ 12. Bulla papeže Bonifáce VIII. Unam sanctam 134

KNIHA II.

HLAVA I.

Strana

§ 1. O členech Církve sv. 146
§ 2. O vlastnostech a známkách Církve 152
§ 3. O vlastnostech Církve sv. O nepomíjejicnosti 153
§ 4 Nepomíjejicnost Církve, protestanté a modernisté 162
§ 5. O autoritě či moci Církve 163
§ 6. Církev a moc kárná 169
§ 7. Moc kárná, protestanté a Husité 172

KNIHA III.

HLAVA I.

Církev sv. jest neomylná (Ecclesia est infallibilis).

§ 1. Pojem neomylnosti 175
§ 2. Církev učící jest opatřena darem neomylnosti 176

HLAVA II.

§ 1. Bližší určení předmětu neomylnosti 188
§ 2. Církev učící po celém světě rozptýlená jest obdařena darem neomylnosti 191
§ 3. Církev učící na všeobecném sněmu shromážděná jest neomylná . . . 199
§ 4. O sněmech všeobecných či ekonomických 199

HLAVA III.

§ 1. Římský papež — náměstek Kristův. 208
§ 2. O primátu sv. Petra 210
§ 3. Bližší určení primátu sv. Petra 232
§ 4. O stálém trvání primátu v Církvi 238
§ 5. Sv. Petr zemřel v Římě jako biskup římský a jako hlava Církve . . 242
§ 6. O spojení primátu s římskou biskupskou Stolicí 250
§ 7. Způsob, jakým nabývají papežové primátu neboli prvenství nad celou Církví a jednotliví biskupové své moci jurisdikční nad svými diecesemi 251
§ 8. Římští papežové vždy moc primaciální nad celou Církví při každé příležitosti Božským právem vykonávali 256
§ 9. Rozdíl mezi Apoštolskou Stolicí a papežem (Distinctio inter sedem et sedentem) 259
§ 10. Primát římského papeže a církev pravoslavná 263

HLAVA IV.

§ 1. Římský papež „ex cathedra loquens" jest opatřen darem neomylnosti jako Církev učící 269
a) Důkaz neomylnosti papežova „ex cathedra loquentis" z Písma sv. 275
b) důkaz neomylnosti z Tradice 278
§ 2. Zjevenou pravdu papežské neomylnosti potvrzuje také všeobecný souhlas theologů 282
§ 3. Námitky proti neomylnosti 285
§ 4. Různé zevnější formy (tvary) definicí „ex cathedra" a jejich kriteria . 290
§ 5. Autorita římských kongregací 293

HLAVA V.

§ 1. O předmětu neomylnosti Církve učící vůbec 296
§ 2. Prvotný předmět neomylnosti 300
§ 3. Druhotný předmět neomylnosti 302
§ 4. Neomylnost Církve v konklusích theologických 303

Strana

§ 5. Církev jest neomylná v pravdách filosofických a přírodovědeckých, které těsně souvisí s pravdami zjevenými 303
§ 6. Neomylnost Církve a tak zvané děje dogmatické (facta dogmatica) . 305
§ 7. Církev jest neomylná v dekretech disciplinárních 311
§ 8. O neomylnosti v approbaci církevních řádů a kongregací 314
§ 9. Církev jest neomylná v blahořečení blahoslavených a svatořečení svatých 317
§ 10. O dogmatických proposicích a theologických censurách 320

HLAVA VI.

§ 1. O Tradici čili o ústním podání 327
§ 2. Písmo sv. nemůže býti jediným zdrojem pravd Bohem zjevených . . 329
§ 3. Bludné názory protestantské 329
§ 4. O dokladech a památkách Božské tradice 340
§ 5. O ss. Otcích a scholastických theolozích 342
§ 6. Sv. Augustin 345
§ 7. Scholastika 348
§ 8. Sv. Tomáš Akvinský 349
§ 9. O formálním pravidle víry 356

KNIHA IV.

HLAVA I.

§ 1. O známkách Církve Kristovy vůbec 368
§ 2. Protestantská nauka o známkách vůbec 378
§ 3. O známkách Církve zvlášť. O jednotě, první známce Církve 373
§ 4. O svatosti Církve 392
§ 5. Pravá Církev Kristova musí býti katolická i obecná. Třetí známka Církve 400
§ 6. Církev Kristova jest apoštolská. Čtvrtá známka Církve 413
§ 7. Jen Církev římsko-katolická jest jedna a jednotná. První známka Církve 422
§ 8. Jednota a svoboda 424
§ 9. Ut omnes unum sint 436
§ 10. O svatosti, druhé známce Církve římsko-katolické 445
§ 11. Církev posvěcuje jednotlivce 447
§ 12. O celibátě kněží 448
§ 13. Námitky proti celibátu 453
§ 14. Církev katolická posvěcuje rodinu 455
§ 15. Církev katolická posvěcuje celou společnost lidskou 459
§ 16. Církev katolická hájí autority 460
§ 17. Církev katolická posvěcuje práci 463
§ 18. Církev římsko-katolická posvěcuje majetek 467
§ 19. Církev římsko-katolická posvěcuje život společnosti lidské, hlavně láskou Kristovou 476
§ 20. Co souditi o domnělé zaostalosti katolických národů 481
§ 21. Církev římská jest jedinou církví katolickou 488
§ 22. Církev římsko-katolická jest apoštolská 492

HLAVA II.

§ 1. Mimo Církev římsko-katolickou není věčné spásy 494
§ 2. Mimo Církev římsko-katolickou není ani jedna křesťanská církev opatřena známkou pravé Církve Kristovy: jednoty, svatosti, všeobecnosti a apostoličnosti 506
§ 3. Žádná církev akatolická nemá známky apostoličnosti 507
§ 4. Známka jednoty a církve protestantské 510
§ 5. Známka jednoty a církev anglikánská 512

Strana
§ 6. Známka jednoty u církve rozkolnické 515
§ 7. Známka svatosti u církve protestantské 516
§ 8. Ale ani východní církve schismatické nemohou se honositi známkou svatosti 517
§ 9. Co jest souditi o zázracích mimo Církev katolickou 518
§ 10. Mimo Církev římsko-katolickou nemá žádná jiná církev známky katoličnosti 522
§ 11. Jest Církev katolická schopna pokroku, po případě reformy? . . . 524
§ 12. Církev katolická a moderní svět:
a) Církev katolická 534
b) Moderní svět 544
§ 13. Řím a český národ 552
§ 14. Význam a důstojnost Církve 568

Obsah věcný.

Číslice značí stránky.

Alanus ab Insulis 349.
Albert Vel. 349.
Alexander III. prohlásil kanonisaci vykonanou některým biskupem za platnou jen po schválení Apoštolské Stolice 317.
Alexander IV. 558.
Alexander VII. zřídil biskupství v Litomyšli a Hradci Králové 569.
Alexander VIII. o poměru mezi papežem a všeobecnými sněmy 235.
Allokuce papežské kdy jsou definicemi ex cathedra? 292.
Ambrož sv. o neomylnosti římského papeže 279.
Ambrož sv. o neomylnosti všeobecných sněmů 201.
Ambrož sv. o nepomíjejicnosti Církve 160.
Ambrož sv. o primátě Petrově 228.
Ambrož sv. o primátě římských papežů 248.
Amerika a svoboda Církve 123.
Amerikanismus odsoudil Lev XIII. 425.
Amerikanismus v čem záleží? 425 sl.
Anatolius, biskup cař. vymohl sobě na sněmu chalced. titul patriarchy následující v hodnosti hned po patriarchátu římském 264.
Anežka bl. 558.
Anglikánská církev a známka jednoty 512 sld.
Anglikánskou církev založil Jindřich VIII. a nikoliv apoštolé 507.
Anglo-katolická církev 513.
Anicet papež a římský primát 257.
Anselm 349.
Antitrinitáře Theodota odsoudil papež Viktor 280.
Apostoličnost, 4. známka Círve 413 sld.
Apostoličnost záleží v posloupnosti sluhů Církve od sv. apoštolů 415.
Apostoličnost Církve a sv. Augustin 421.
Apostoličnost Církve a sv. Irenej 419.
Apostoličnost Církve a sv. Jeroným 426 sl.
Apostoličnost Církve a Optatus 425.
Apoštolskou jest jen Církev římská 492.
Apoštolské listy mohou býti definicemi in cathedra 291.
Arelatenská synoda o opakování křtu 258.
Ariminská synoda (359) 492.
Arnauld A. 307.
Articulus fidei 323.
Assensus religiosus 323.
Athanáš sv. o malém počtu arianů naproti katolíkům 491 sl.
Athanáš sv. o neomylnosti všeobecných sněmů 201.
Athanáš sv. o poměru světských vladařů k Církvi 128 sl.
Athanáš sv. o svobodě Církve 128.
Athanáš sv. v boji proti ariánům representuje Církev 343.
Atticus vymohl si na cís. Theodosiovi právo, světiti kleriky z Pontu, Thracie a Asie 263.
Augustin sv. a Písmo sv. 335.
Augustin sv. a viditelnost Církve 76 sl.
Augustin sv., jeho povaha 347.
Augustin sv. nazývá Církev římskou principem a pramenem jednoty 279.
Augustin sv. o apostoličnosti Církve 421.
Augustin sv. o formálním pravidle víry 365.
Augustin sv. o jednotnosti Církve 389.
Augustin sv. o kacířích bez vlastní viny bloudících 505.
Augustin o katoličnosti Církve 411.
Augustin sv. o neomylnosti Církve učící po celém světě rozptýlené 196.
Augustin sv. o nepomíjejicnosti Církve 160 sl.
Augustin sv. o poměru mezi Církví a státem 143.
Augustin sv. o poměru mezi Kristem a Církví 54 sl.
Augustin sv. o poměru světských panovníků k Bohu 143.
Augustin sv. o primátě Petrově 229 sl.
Augustin sv. o primátě římských papežů 248.

Augustin sv. o samospasitelnosti Církve 503.
Augustin sv. o stálém trvání primátu 240.
Augustin sv. o svatosti Církve 399.
Augustin sv. o trestech kacířů 170
Augustin sv. o unii s donatisty 444.
Augustin sv. o všeobecnosti Církve římské 488.
Augustin sv. připisuje papežům moc odsuzovati všechny herese 281.
Augustin sv. representuje v boji proti pelagianům Církev samu 343 sl.
Augustin sv., význam jeho 345 sld.
„Augustinus", kniha Janseniova 307.
Autorita, Církev ji hájí 460 sld.
Autorita Církve 163
Autorita jest jen jedna a to Božská 462.

Baco Regerius 349.
Balbin Bohuslav 562 sl.
beatifikace 317
Bedřich I. a Církev 129.
Béla IV. 558.
Bellarmin proti pap. Klementu VIII. v otázce „de auxiliis" 274.
Benedikt IX. a koll. kapitola ve St. Boleslavi 557.
Benedikt XIII. svatořečil Jana Nep. 569.
Benedikt XIV. o kanonisaci svatých 318.
Benedikt XV. a český národ 565.
Benedikt XV. zakladatel orient. ústavu v Římě 440.
Bernard sv. 349.
Bělohorská katastrofa a Ferdinand II. 561.
Bělohorská katastrofa a protestantská šlechta 561.
Bible-Christians.
Bílá Hora 4.
biskupové diecesí českých namnoze oprávněným národním našim požadavkům nepřející zavinili částečně odklon naší české intelligence od Apoštolské Stolice 124 sl.
biskupové za vlády bývalého Rakouska bývali v národě našem často na prvém místě c. k. úředníci a teprve na druhém pastýři svých diecesí 124.
Blahoslavený a svatý 317.
Bonaventura sv. 349.
Bonifacius VIII. a bulla „Unam sanctam 134 sld.
Bouix 134.
Bourgeois a proletariat 475.
Brány pekelné a židovsko-zednářská lože 18.
Břetislav I. a koll. kapitola ve St. Boleslavi 557.
Bulhaři a unie 441.
Bulla, co jest? 291.
Bulla Unam sanctam 124.
Bulla: „Unam sanctam" 134 sld.
Bulla: „Unam sanctam" a nauka o dvou mečích 137.
Bulla: „Unam sanctam" jest definicí „ex cathedra" 136.
Bulla: „Unam sanctam" má obsah dogmatický 136 sld.
Bulla: „Unam sanctam" vyjadřuje ideální Kristem samým ustanovený poměr mezi církví a státní mocí 138.
Bůh, Kristus a Církev stojí v popředí křesť. názoru na svět 536.

Cajus o přítomnosti sv. Petra v Římě 245.
Capitularia Karla Vel. 130.
Cařihradský sněm I. přiřkl biskupu cař. čestné prvenství po římském biskupu 263.
Cařihradský sněm II. staví souhlas ss. Otců v nějaké nauce na roveň s učením Církve 343.
Cařihradský sněm III. odsoudil blud monothleletů 289.
Cařihradský sněm IV. o neomylnosti papežské 278.
Caerularius Michael a rozkol východní 265.
Caerularius a svatost 518.
Celibát a Řehoř VII. 454.
Celibát a Řehoř XVI. 449.
Celibát, Církev nikoho k němu nenutí 451 sld.
Celibát kněží 448 sld.
Celibát kněží kat. a jeho význam pro mravní život věřících 451 sl.
Celibát kněží podmínkou mravního obrodu národů 454.
Celibát, námitky proti 453 sld.
Censura „in globo" 324.
Censury dogmatické 320 sld.
Charita má za prvotný předmět Boha, za druhotný předmět bližního 485.
Církev — alter Christus 367.
Církev a její názor na svět a na život lidský 534.
Církev a její poměr k státní moci 130 sl.
Církev a krása 70 sl.
Církev a láska Kristova 476.
Církev a moc hmotná 133 sl.
Církev a moc kárná 169 sld.
Církev a moderní svět 534.
Církev a průmysl 21.
Církev a umění 24 sl.
Církev a veřejný život 20 sl.

Církev a věda 21 sl.
Církev bojující má tři éry: 1. zákona přirozeného, 2. psaného a 3. milosti 8.
Církev bojující (vrcholící v Církvi vítězné, v nebeském Jerusalemě), toť „alter Christus", „Christus continuatus", jenž doprovází život člověčenstva až do skonání světa a přivlastňuje mu ovoce vykoupení jeho skrze Krista 63.
Církev bojující zde na zemi 8.
Církev Boží jest domem zbudovaným Kristem pro nás lidi 39.
Církev — etymologický význam 6.
Církev dokazuje svou jednotu negativně i positivně. 389 sl.
Církev — duchovním tělem Kristovým 9.
Církev — dům Boží, sloup a základ pravdy 181 sld.
Církev hájí autority 460 sld.
Církev — hořčičným semenem 30.
Církev jako dílo boholidské jest pro nás tajemstvím.
Církev jako dílo Boží nepřipouští ani pokroku ani reformy 527.
Církev jako dům Boží má dosti místa pro všecky lidi všech míst a národů 39 sl.
Církev jako dům Boží spojuje ve svém lůně všecky lidi vyrovnávajíc hlavně Božskou charitou všechny jejich různosti a protivy 40.
Církev jako chrám Boží není ještě zcela vybudována. V tomto svém vybudování stále pokračuje 41.
Církev jediná může Kristovou spravedlností a hlavně jeho láskou propast mezi nepřátelskými společenskými stranami překlenouti 21.
Církev jen neviditelná zde na světě jest nemožna 76.
Církev jen svobodná může plniti úkol Kristem jí určený 123.
Církev jest česká, německá, francouzská, v jakém smyslu? 126.
Církev jest dílem Božské osoby a má proto důstojnost převyšující všecky naše pojmy. 34 sl.
Církev jest „irreformabilis", v jakém smyslu? 527 sl.
Církev jest nejvelebnějším dílem uměleckým převyšujícím svou krásou celý viditelný vesmír 39.
Církev jest nevěstou Kristovou 42 sld.
Církev jest nutným následkem vtělení Syna Božího 32.
Církev jest odleskem osobní unie Božské a lidské přirozenosti 33.
Církev jest pokračováním výkupného díla Kristova a proto jest obdobně jako Kristus pro člověčenstvo „cesta, pravda a život". Mimo Církev jest pro člověčenstvo jen bezcestí, blud a smrt 36.
Církev jest prostředkyní, kterou nám Kristus svých milostí udílí 37.
Církev jest rozšířenou a rozvětvenou lidskou přirozeností Kristovou 37.
Církev jest sice společností duchovní, ale jsouc složena z lidí, má k dosažení svého cíle také prostředků hmotných potřebí 133.
Církev jest společnost nerovna 89 sld.
Církev jest společnost viditelná 71 sld.
Církev jest společností individuální a konkrétní a nikoliv společností ve smyslu specifickém nebo generickém 381.
Církev jest společností na žádné jiné společnosti nezávislou 121.
Církev jest společností svobodnou, na státní moci nezávislou 122 sl.
Církev jest stálým opakováním vtělení Syna Božího 569 sld.
Církev jest svým účelem a svým Božským založením nade všecky jiné společnosti povznesena 131.
Církev jest také neviditelná 77 sld.
Církev jest účinem Srdce Krista Pána, ztělesněným důkazem nekonečné lásky jeho k nám lidem 35.
Církev sv. jest a) učitelkou Zjevení Božího 184 sld.
Církev jest ústavem povýtečně výchovným, a proto musí býti viditelná 76.
Církev jest vůdkyní člověčenstva na cestě k poslednímu cíli jeho 533.
Církev jest vyvýšena nade všecky státy 129.
Církev, její význam a důstojnost 568 sld.
Církev katol. a církev zednářská 481.
Církev katol. a katolicismus 527.
Církev kat. a naše duchovenstvo 5.
Církev kat. a řehole 70.
Církev kat. dokazuje svou svatostí každému člověku „ad aculos" svůj Božský původ 487 sl.
Církev kat. jest jedinečný zjev v dějinách člověčenstva 198.
Církev kat. jest schopna pokroku a reformy 524 sld.
Církev kat. má nástupce sv. Petra v řím. papežích a ss. apoštolů v biskupech 493.
Církev kat. životní otázkou pro národ náš 5.

Církev — království Boží 9 sld.
Církev královstvím Božím, královstvím nebeským, královstvím Otcovým a královstvím Syna člověka 13 sl.
Církev Kristova má ráz všelidský, světový; jen ona dovede všecky národy ve svém lůně jednotně spojiti. Všecky společnosti mají ráz více méně národní 42.
Církev Kristova nezávisí ve své působnosti na žádné jiné moci 128
Církev Kristova spojuje ve svém lůně všechny národy světa jako různé rodiny společnou páskou víry, naděje a lásky 42.
Církev má dvě hlavy: neviditelnou, Krista, a viditelnou, jeho náměstka, římského papeže 208 sl.
Církev má dvě různé části: Církev učící a slyšící 90 sl.
Církev má jako rozčleněný Kristus, stránku viditelnou a neviditelnou 71.
Církev má jako tělo Krista Pána stránku Božskou a lidskou 33
Církev má mimo viditelné tělo také neviditelnou duši, ke které náleží všichni spravedliví jen Boha známí 78.
Církev má na základě nauky a milosti Kristovy budovati život rodinný 19.
Církev má nadpřirozený cíl, nadpřirozenou bytnost a nadpřirozené potence a prostředky a jeví nadpřirozené činnosti 68 sld.
Církev má nejvyšší cíl, věčnou a nadpřirozenou spásu člověčenstva a proto jest mezi všemi lidskými společnostmi společností nejvyšší 121 sl.
Církev má nejvyšší účel, jemuž konečně vše na světě má sloužiti 130 sld.
Církev má svůj vlastní cíl, jenž není cílem jiné společnosti 141.
Církev má svým nebeským kvasem: milostí a naukou zjevenou pronikati a říditi veškeren život lidský *a)* soukromý i *b)* veřejný 19.
Církev má tělo i duši 9.
Církev městem na hoře postaveným, městem viditelným 77.
Církev na všeobecném sněmu shromážděná jest neomylná 199.
Církev nás jediné učí, co jest člověk, jaký jeho pravý účel zde na světě a po smrti. Bez Církve nevíme, jaký smysl mají dějiny lidské 35.
Církev nemá zřízení ani domokratického, ani aristokratického, ani oligarchického, nýbrž má zřízení petro-apoštolské 94.
Církev není Kristu P. ani „instrumentum separatum", jako pero v ruce písařově, ani „instrumentum conjunctum", jako přirozenost lidská v Kristu, nýbrž její poměr ke Kristu jest jaksi střední, který sluje obyčejně mystický 38.
Církev není součástí jiné společnosti 120.
Církev není společností abstraktní, nýbrž jest společností konkretní, žijící jen v jednotlivých národech, kteří jsou údy jejího mystického těla 125 sld.
Církev není t o l i k o společností neviditelnou 79 sld.
Církev neviditelná jest mimořádným prostředkem věčné spásy člověčenstva 496.
Církev nikoho nenutí k celibátu 451 sld.
Církev obrodila společnost lidskou Kristovou láskou 479 sl.
Církev posvěcuje majetek 467 sld.
Církev posvěcuje práci tělesnou i duševní 463 sl.
Církev posvěcuje rodinu 455 sld.
Církev posvěcuje společnost 459 sl.
Církev potřebuje k dosažení svého účelu nejen nadpřirozených milostí, nýbrž i prostředků hmotných 15.
Církev pravoslavná až do východního rozkolu primát řím. papeže uznávala 263.
Církev rozkolnická a známka jednoty 515.
Církev, různé věcné významy 8.
Církev římská jest apoštolská 492.
Církev římská jest četnější než každá jiná církev křesťanská 491.
Církev římská jest jediná známkou katoličnosti opatřena 488 sld.
Církev římská jest katolická „de jure" a „de facto" 488.
Církev řím. má jediná původ a posloupnost od sv. Petra a ostatních apoštolů 494.
Církev řím. nikdy manželství kněží ve východní církvi neschválila 450.
Církev řím.-kat. a prostředky posvěcování 445 sld.
Církev řím. kat. jest jediná opatřena známkou svatosti 445.
Církev řím.-kat. jest jedna, poněvadž jest neomylna in deposito fidei conservando et explicando 423.
Církev římsko-katolická jest opatřena známkou jednoty 422 sl.
Církev řím.-kat. jest samospasitelná, význam 494 sld.

Církev řím.-kat. posvěcuje jednotlivce 447 sl.
Církev sama jest pro člověčenstvo „gratia externa", kterou se ono stává „modo ordinario" účastným všech milostí nám smrtí Kristovou zasloužených 37.
Církev společnost dokonalá 126 sld.
Církev, společnost nadpřirozená 67 sld.
Církev sv. a její trojí úřad 126.
Církev sv. jest chrámem Božím, ve kterém sám Kristus a s Kristem celá Nejsvětější Trojice přebývá 40 sl.
Církev sv. jest soudkyní Zjevení Božího 187.
Církev sv. jest strážkyní Zjevení Božího 186 sl.
Církev sv. jest v jistém smyslu u nás Církví českou, v Německu německou, ve Francii francouzskou atd. uznávajíc oprávněné požadavky všech jednotlivých národů a mírníc jejich přepjaté nároky 126 sl.
Církev sluje v jistém smyslu Kristem a Kristus Církví 52.
Církev sv. má v Matce Boží všeobecnou přímluvkyni ve všech svých potřebách, jakož i prostřednicí všech milostí 45.
Církev svobodná a Amerika 123.
Církev, toť pokrok 527.
Církev učící a slyšící dělí se od sebe Božským právem 90.
Církev učící jest hierarchicky zřízena majíc členy nadřízené a podřízené 91.
Církev učící jest neomylná 176 sld.
Církev učící po celém světě rozptýlená jest neomylná 191 sld.
Církev účinem krve a vody vytrysknuvší z boku Kristova 36.
Církev ve své podstatě jest dílo Božské 543.
Církev vede člověčenstvo k nejvyššímu cíli jeho, k nadpřirozené spáse a proto jest nade všechny světské říše povýšena 130 sld.
Církev viditelná a neviditelná 9.
Církev viditelná jediným řádným prostředkem věčné spásy člověčenstva 495.
Církev viditelná se nekryje s Církví neviditelnou 209.
Církev východní nemá moci se spojiti naproti útokům vlády bolševické 268.
Církev východní po svém odloučení od Apošt. Stolice se rozpadla na různé církve národní 236 sl.
Církve akatolické a katoličnost 522 sl.
Církve akatolické nemají známky apostoličnosti 507.
Církve schismatické nemají apoštolské jurisdikce 508 sl.
Civilní mocnosti a Církev 130 sld.
Claves potestatis 165.
Côde Napoleon a Církev ve Francii 123.
Codex Juris canonici a moc kárná Církve 172.
Confessores 387.
„Coelestis urbs Jerusalem" 56 sld.
Cyprián sv. klassickým svědkem a obhájcem jednoty Církve 383 sld.
Cyprián sv. o formálním pravidle víry 364.
Cyprian sv. o moci biskupů 107 sl.
Cyprián sv. o neomylnosti Církve 184.
Cyprián sv. o primátě Petra 228.
Cyprián sv. o samospasitelnosti Církve 502.
Cyprián sv. o údech Církve 151 sl.
Cyprián sv. o významu primátu pro Církev 239.
Cyprián sv. svědkem smrti sv. Petra v Římě 245.
Cyprián sv. učí, že v každé částečné církvi jest jeden biskup i při větším počtu presbyterů 112 sl.
Cyrill a Methoděj ss. 555 sl.
Cyrill alex. o neomylnosti Církve 184.
Cyrill alex. o primátě Petrově 227.
Cyrill alex. o svatosti Církve 406.
Cyrill alex. representuje v boji proti nestoriánům Církev samu 343.
Cyrill jerus. o katoličnosti Církve 411.
Cyrill jerus. sv. o svatosti Církve 399.

Český národ a Benedikt XV. 565.
Český národ a Habsburgové 562 sl.
Český národ a josefinismus 564.
Český národ a Karel IV. 559.
Český národ a Pius IX. 565.
Český národ a Pius X. 565.
Český národ a Pius XI. 565.
Český národ, Hus a Husité 560.
O českém kněžstvu Jos. Pekař 563.
Členy Církve 146 sld.
Člověčenstvo a pokrok 525 sl.

Dekretály o stíhání kacířů 171 sl.
Definice Církve a náš katechismus 6.
Dekreta částečných synod, kdy jsou definicemi ex cathedra? 293.
Dekreta disciplinární a neomylnost 201.
Deckreta disciplinární, smysl jejich 313.
Dekreta sněmů nezávisí na schválení se strany věřících 204 sl.
Dekreta všeobecných sněmů nabývají teprv potvrzením papežovým platnosti a závaznosti 479 sl.

Dekreta římských kongregací, kdy jsou definicemi ex cathedra? 292.
Dionysius korintský tvrdí, že sv. Petr současně se sv. Pavlem byl v Římě umučen 295.
Dílo vykoupení se jeví v plném jasu jen v Matce Boží, proto jest ona nejen ideálním typem, nýbrž i representantkou Církve sv. 45.
Doctores Ecclesiae 342.
Dogma 323.
Dogmatická fakta a jensenismus 306 sld.
Duše každá v milosti postavená jest nevěstou Kristovou, tím více jest nevěstou Kristovou Církev, soubor všech duší s Kristem milostí posvěcujících spojených 44.
Duše Krista Pána jest plna milosti nejen pro sebe, nýbrž i pro veškero člověčenstvo 32.

Ecclesia pressa Ecclesia victrix 130.
Efeský sněm (431) o stálém trvání primátu v Církvi 240.
Egid z Viterba 529.
Egoismus a láska Kristova 480 sl.
Egoismus humanity zednářské 482 sl.
Emausy (na Slovanech) 559.
Epifanius sv. o primátě Petrově 227.
Episkopát se liší od prebyteriátu Božským právem 102 sl.
„Episcopi et presbyteri", terminologie názvů, vyjadřující různé hieratické a hierarchické stupně, byla již za času sv. Ignáce na počátku 2. století ustálena 110 sl.
„Episcopum episcoporum" nazývá Tertullián řím. papeže 248.
Etymologický význam Církve 6.
Eugen IV. a unie 439.
Eusebius o přítomnosti sv. Petra v Římě 243.
Exkommunikovaní jsou údy Církve? 150 sl.
Eybel popíral Božský původ moci papežské a biskupské 255.

Facta dogmatica jsou předmětem neomylnosti 305.
Febroniáni o primátě 252.
Febronianismus a primát římských papežů 233 sl.
Felix papež odsoudil Pavla samostata 280.
Ferdinand II. 561 sl.
Fides divina et catholica 358.
Fides divina et fides ecclesiastica 322.
Firmilián svědkem smrti sv. Petra v Římě 295.
Florentský sněm a obnova jednoty Církve západní a východní 265.
Florentský sněm a unie 439.
Florentský sněm o neomylnosti papežské 278.
Florentský sněm o samospasitelnosti Církve 503.
Florentský sněm o stálém trvání primátu 240.
Florentský sněm o způsobu, jakým papežové nabývají moci primaciální 252.
Formálním pravidlem víry jest „magisterium Petro-apostolicum" 359
Formální pravidlo víry a sv. Irenej 363.
Formy definicí „ex cathedra" 290 sld.
Fotius a primát římské Církve 264.
Fotius a svatost 517.
Fotius a cís. Lev VI. 264 sl.
Francie a obsazení stolic biskupsyých před rozlukou státu od Církve a po rozluce 123 sl.
Francie a rozluka Církve od státu 123.
Franzelin o podmětu neomylnosti 189.

Gallikáni o primátu římského papeže 252.
Gelasius pap. a primát 259.
„Grande munus" a Lev XIII. 565
Grande munus a unie 440.
Grande munus Lva XIII. 265.
Gratia non destruit naturam 125.
Grivec a unie 442.

Habsburgové a český národ 562 sl.
Hadrián II. 556.
Harnack o smrti sv. Petra v Římě 249.
d'Herbigny S. J. a unie 444.
Hickson 520 sl.
Hilarius sv. a Písmo sv. 335.
Hippolyt svědkem smrti sv. Petra v Římě 295.
Honorius 129.
Honorius cís. o svobodě Církve 129.
Honorius pap. nepopíral dvou vůlí v Krista 286 sld.
Honorius pap. nepotvrdil žádného bludu 286 sld.
Hugo a Richard ze sv. Viktora.
Hugo a s. Caro 349.
Humanita pravá jest jen v křesťanství 483.
Hus 560.
Hus a Husité a český párod 560.
Hus a kostnický sněm 206.
Hus a neomylnost řím. papeže 283.
Husova nauka důsledně provedená činí každou společnost náboženskou a státní nemožnou 427 sl.

Husova nauka o Církvi 84 sld.
Hyginus odsoudil gnostiky Cerdona a Valentina 280.

Ignác sv. nazývá Církev římskou předsedkyní Církve 246.
Ignác sv. již nazývá Církev katolickou 400.
Ignác sv. o jednotě Církve 382.
Ignác sv. o neomylnosti Církve učící po celém světě rozptýlené 195.
Ignác sv. o samospasitelnosti Církve 502.
Ignác sv. svědkem smrti sv. Petra v Římě 245.
Ignacius, patriarcha cař. 264.
In dioecesi nihil sine episcopo 111.
Indefactibilitas Ecclesiae 153 sld.
Innocenc I. a synoda milevitánská a kartaginská 280.
Innocenc III, odmítl manželskou rozluku Filipa August. franc. 457.
Innocenc III. udělil Přemyslu Otakaru I. dědičnou král. korunu 558.
Innocenc X. a jansenismus 307.
Intelligence a Církev kat. a církev zednářská 120.
Irenej sv. o apostoličnosti Církve 419.
Irenej sv. o formálním pravidle víry 363.
Irenej sv. o jednotě Církve 382 sl.
Irenej sv. o jednotě Církve římskokat. 423.
Irenej sv. o neomylnošti Církve 183.
Irenej sv. o samospasitelnosti Církve 502.
Irenej sv. o svatosti Církve 398 sl.
Irenej sv. praví, že s Církví římskou musí „propter potiorem principalitum" souhlasiti celá Církev 247.
Irenej sv. svědek tradice, podle které byl sv. Petr v Římě 245.

Jan Dam. a svoboda Církve 128.
Jan Jejunator, biskup ekumenický 264.
Jan Sarkander 565.
Jansenismus a dogmatická facta 306 sld.
Jansenismus, bulla „Vineam Domini" Innocence XI. proti němu 308.
Jansenisté a silentium obsequiosum 308, 324.
Jansenisté o primátě 252.
Jan z Kronstadtu 521.
Jan Zlat. a Písmo sv. 335.
Jan Zlat. o primátě Petrově 227.
Jan Zlatoústý o příčině, pro kterou ve staré Církvi nazýváni také presbyteři biskupy 109 sl.
Jan VIII. 556.
Jan IX. 556.
Jan XIII. 557.
Jednota Církve 373.
Jednota Církve katol. a svoboda 429 sld.
Jednota Církve, sv. Cyprián klassickým svědkem a obhájcem jejím 383 sld.
Jednota církve západní a východní, laterán. sněm IV. se pokoušel o obnovu 265.
Jednota hierarchická 380 sl.
Jednota liturgická 379 sl.
Jednota ontolologická a mathematická 371 sl.
Jednota *a)* symbolická, *b)* liturgická a *c)* hierarchická 374.
Jednoty Církve východní a západní a II. sněm lyonský 264.
Jednota Církve a sv. Augustin 389.
Jednota Církve a sv. Ignác 382.
Jednota Církve a sv. Irenej 382 sl., 423.
Jednota Církve a sv. Jeroným 389.
Jednota Církve a Tertullián 389.
Jaglič, kníže-biskup lublaňský a unie 442.
Jeroným sv. a katoličnost Církve řím. 491.
Jeroným sv. o Apostoličnosti Církve 426 sl.
Jeroným sv. o jednotě Církve 389.
Jeroným sv. o kárné moci Církve 170.
Jeroným sv. o neomylnosti Církve řím. 279.
Jeroným sv. o primátě Petrově 228.
Jeroným sv. o primátě římských papežů 249.
Jeroným sv. o rozdílu moci biskupské a kněžské 108.
Jeroným sv. o údech Církve 152.
Jílek a pšenice 17.
Jindřich VIII. a svatost Církve 516.
Jiří sv. na Hradčanech 558.
Josefinismus a český národ 564.
Josefinismus a primát římských papežů 233 sl.
Julius pap. a primát 259.
Jurisdikce „fori externi et interni" 113 sl.
Jurisdikce Kristem apoštolům udělená byla mimořádná (osobní) a řádná 117 sld.
Jurisdikce „pro foro externo" má dva stupně: primát a episkopát 117.
Jurisdikce zákonodárná, soudcovská a kárná 114 sld.

Kacíři bez vlastní viny bloudící nejsou vlastně kacíři 505.
Kacířství formální 324.
Kacíři bez vlastní viny bloudící a sv. Augustin 505.
Kacíři a sněm kostnický 171.
Kacíři a sněm lateránský IV. 171.
Kacíři a sněm lyonský II. 171.
Kalvinskou církev založil Kalvin a nikoliv apoštolé 507 sl.
Kanonisace 317.
Kanonisaci prohlásil Urban VIII. za reservát Apošt. Stolice 317.
o kanonisaci svatých Tomáš Akv. 319.
Karel IV. 559.
Karel IV. a národ český 559.
Karel Veliký a Církev 130.
Katechismus o Církvi samospasitelné 498.
Katechumeni jsou údy Církve? 149.
Katolicismus a Církev katol. 527.
Katolicismus liberální 424 sld.
Katoličnost u církve akatolické 522 sl.
Katoličnost Církve jest nejen materiální, nýbrž i formální 402.
Katoličnost Církve řím. a sv. Jeroným 491.
Katoličnost Církve a Cyrill Jerus. 411.
Katoličnost Církve a Suarez 405.
Katoličnost Církve a sv. Augustin 405, 411.
Katoličnost Církve a Tertullián 410 sl.
Katoličnost facti jest buď fysická neb mravní 403.
Katoličnost (fysická i mravní) jest buď postupná neb současná 403 sl.
Katoličnost jest známkou Církve ve smyslu mravním a současném a naprostém aspoň již od V. století 405.
Katoličnost juris et facti 402.
Katoličnost poměrná a naprostá 406.
Klement alexandr. o trojím stupni moci hieratické 112.
Kliment alex. svědkem smrti sv. Petra v Římě 245.
Klemens I. o přítomnosti sv. Petra v Římě 244 sl.
Klement VII. odmítl manželskou rozluku Jindřicha VIII., krále angl. 457.
Kliment římský, list jeho ke Korintským důkazem primátu 256.
Kliment sv. a ss. Cyrill a Methoděj 557.
Kliment VI. 559.
Kliment VIII. a „praemotia physica" 273.
Kliment XI. 308.
Kněz, alter Christus 165.
Kněží jednoduší sluli ve staré Církvi nejen presbytery, nýbrž i biskupy, poněvadž náleželi ke sboru, který měl dozor nad jednotlivou Církví 109.
Kněžstvu českému uložil Bůh po třetí úkol, zachovat národ český 566.
Kočí divotvorce? 521.
Kommunisté a manželství 458.
Kongregace Indicis a Pius V. 309.
Kongregace Indicis byla Piem X. spojena s kongregací Sancti Officii 310.
Kongregace římské jakou mají autoritu ve věcech víry a mravů? 293 sld.
Konkluse theologické 303.
Konstantin cís. o svobodě Církve 129.
Konstituce Církve 29 sl.
Konstituce Církve má povahu bohoIidskou 34.
Konstituce dogmatická 291.
Konstituci Církve nerovná se žádná společnost na světě 94.
Kornelius papež odsoudil Novatiány 280.
Kostnický sněm a Hus 206.
Kostnický sněm o přijímání pod jednou způsobou 313.
Kostnický sněm o stíhání kacířů 171.
Koukol čili jílek neb matonoha 17.
Království Boží a viditelnost Církve 74 sl.
Království Boží — Církev sv. 14.
Království Boží — Církev sv. — znázorňuje Kristus aspoň 70 různými podobenstvími 14 sl.
Království Boží, jak je Kristus založil, a jak je Židé sobě představovali 12 sl.
Království Boží mimo nás — jest Církev sv. 12.
Království Boží — přirozené a nadpřirozené 10.
Království Boží se šíří jen znenáhla a k tomu má potřebí nejen milostí Božích, nýbrž i hmotných prostředků 16.
Království Boží v nás — jeho krása 10 sl.
Království Boží *a)* v nás, *b)* nad námi a *c)* mimo nás, jeho příčinný poměr 10 sld., 12.
Království Boží východiskem a středem veškeré učitelské činnosti Kristovy 13.
Království Messianské a království židovské 75.
Království Písmo sv. rozeznává čtvero: Kristovo, židovské, ďáblovo a království nebeské 75 sl.
Krása a Bůh 24 sl.

Krása Církve záležející v milosti posvěcující a skutků nadpřirozeně dobrých převyšuje krásu celého hmot. světa 71.
Krása Matky Boží, Církve vítězné a bojující plyne z Krista 70 sl.
Krása řádu přirozeného a nadpřirozeného 70 sl.
Kressenbruun 558.
Kristus a Církev jest jen jediným duchovním organismem 55.
Kristus dokonal vykupitelské své dílo objektivně, Církev v něm pokračuje subjektivně přivlastňujíc jednotlivým lidem zásluhy vykoupení Kristova 37.
Kristus jako člověk byl pro svou unii hypostatickou s přirozeností Božskou nekonečnými milostmi pro sebe a pro nás od Otce nebeského obdařen 31.
Kristus jako hlava Církve vyniká nad ní
α) vládou 49 sl.
β) vlévá jí svou životodárnou sílu 50 sl.
γ) tvoří s ní jeden organický celek 52 sld.
Kristus jako hlava člověčenstva vylévá všecky milosti ze sebe na člověčenstvo jako na své tělo 32.
Kristus jest „caput primarium" obojí Církve, viditelné i neviditelné 208 sl.
Kristus jest „causa principalis", Církev „causa instrumentalis" všech činností, kterými uskutečňuje účel svého vtělení 37.
Kristus jest centrem, z něhož vše vychází, svět přirozený i nadpřirozený, a k němuž se zase vše jednou vrátí 55.
Kristus jest hlavou Církve jako Bůh i člověk 32.
Kristus jest hlavou Církve různým způsobem 146 sld.
Kristus jest hlavou dvojího těla: 1. těla přijatého z Marie Panny a 2. Církve sv. 52.
Kristus jest hlavou všeho tvorstva vůbec, Církve bojující, vítězné a trpící zvlášť 49.
Kristus jest ideálem boholidským, bl. Panna ideálem lidským pro všecko člověčenstvo 45.
Kristus jest k Církvi v poměru hlavní příčiny k příčině nástrojné 33 sl.
Kristus jest neviditelnou hlavou Církve 207.
Kristus jest „principium quasiunivocum" nadpřirozeného života Církve 33.
Kristus jest pro svou lidskou přirozenost se všemi lidmi sourodný 32.
Kristus jest s námi pokrevně spřátelen a my jsme pokrevně spřáteleni s Kristem 32.
Kristus podle své lidské přirozenosti jest ve všem mimo hřích nám lidem podoben 31.
Kristus, poměr jeho k Církvi 31.
Kristus projevil nám svou nekonečnou lásku nejen svým utrpením a svou smrtí, nýbrž i založením Církve sv. 47.
Kristus přišel na svět, aby založil Církev (sv. Tomáš) 35 sl.
Kristus s Církví není spojen fysicky, jako Božská a lidská přirozenost, ale také ne toliko mravně, nýbrž mysticky 53 sl.
Kristus se sdílí s Církví jako Bůh o všechny dary své Božské dobroty, a jako člověk o své nadpřirozené milosti a ctnosti 32.
Kristův život a život Církve 35 sl.
Kristus založiv Církev nedá se od ní jako hlava od těla odmysliti 54.
Křesťanský názor na svět 534 sld.
Křesťanský názor na svět jest theocentrický, Kristocentrický a ekklesiocentrický 537 sl.

„Lamentabili" 339.
Láska Boží a Srdce Kristovo 542.
Láska k národu přirozená a nadpřirozená (křesťanská), rozdíl 567 sl.
Láska Kristova a egoismus 480 sl.
Láska zednářská a láska křesťanská tvoří dva různé sobě úplně cizí světy 485.
Láskou Kristovou začíná v dějinách lidských nová éra 342.
Lateránský sněm (r. 1059) o způsobu, jak nabývají papežové moci primaciální nad celou Církví 252.
Lateránský sněm IV. o samospasitelnosti Církve 503.
Lateránský sněm IV. o stíhání kacířů 171.
Lateránský sněm IV. pokoušel se o obnovu jednoty církve západní a východní 265.
Lateránský sněm V. (1513) a bulla: „Unam sanctam" 136.
Lev Vel. a monofysité 343 sl.
Lev Vel. o neomylnosti všeobecných sněmů 201.
Lev Vel. o primátě římských papežů 247.
Lev II. odsoudil Honoria jen disciplinárně, nikoliv dogmaticky 289.
Lev VI. cís. proti Fotiovi 264 sl.

Lev X. o účelu primátu 235 sl.
Lev XIII. a „Grande munus" 565.
Lev XIII. a jeho encyklika „Arcanum" o poměru moci církevní a světské 144 sl.
Lev XIII. a sv. Tomáš 353.
Lev XIII. a unie 440.
Lev XIII. o poměru Církve sv. k světským mocnostem 144 sl.
Lev XIII. o poměru mezi římským papežem a biskupy 235.
Lev XIII. odsoudil amerikanismus 425.
Liberius papež a neomylnost řím. papežů 285.
Libri sententiarum IV. 349.
Lipany 4.
Literae encyclicae 291.
Low-Church 512.
Ludvík VII. a Církev 129.
Ludvík VIII. o svobodě Církve 129.
Luther o neomylnosti řím. papeže 283.
Luther a svatost Církve 516 sl.
Luther o římském papeži 207.
Lutheránskou církev založil Luther a nikoliv apoštolé 507 sl.
Lutherova nauka o Církvi 81. sld.
Lyonský sněm II. a obnova jednoty Církve východní a západní 264.
Lyonský sněm II., jeho pokus o unii 439.
Lyonský sněm II. o neomylnosti papežské 278.
Lyonský sněm II. o stíhání kacířů 171.

Majetek soukromý a moderní svět 548.
Manželská rozluka, Innocenc III. odmítl Filipu August. franc. 457.
Manželská rozluka jest rozvratem všeho rodinného života 458.
Manželská rozluka, Klement VII. odmítl Jindřicha VIII., krále angl. 457.
Manželská rozluka, Mikuláš I. odmítl krále Lothara 457.
Manželská rozluka, Řehoř V. odmítl krále Roberta 457.
Manželská rozluka, Urban II. odmítl Filipa franc. 457.
Manželské spojení mezi mužem a ženou, jeho vzorem jest spojení Krista s Církví 42 sl.
Manželství a komunisté 458.
Manželství a protestanté 457 sl.
Manželství a socialisté 458.
Manželství a Tridentský sněm 457.
Manželství kněží ve východní církvi 450.
Manželství křesťanů a občanský sňatek 457.
Manželství uzavříti před vysvěcením dovolila, synoda trullánská kněžím a jáhnům.
Marsilius Menandrinus, nauka o Církvi 95.
Martin V. 262.
Menini a unie 442.
Methodists New-Connexion 511.
Methodisté 511.
Michal III., cís. cař. 555.
Mikuláš I. odmítl manželskou rozluku krále Lothara 457.
Milevitánská synoda a Zosimus 280 sl.
Mimořádný prostředek spásy, Církev neviditelná 495.
Mlada 557.
Mládež bez Krista 19 sl.
Mládež, její výchova a náboženství 19.
Moc Církve 163 sl.
Moc Církve jak „ordinis", tak i „jurisdictionis" jest jednak práva Božského, jednak lidského 92 sld.
Moc hierarchická (potestas ordinis) a hierarchická (potestas jurisdictionis) 102.
Moc „jurisdictionis" Božského práva má dva stupně: primát a episkopát, lidského práva různé prelatury 92 sl.
Moc kárná Církve a Codex Juriscanonici 172.
Moc kárná Církve a protestanté a husité 172 sld.
Moc kárná Církve a Suarez 171.
Moc kárná Církve a sv. Jeroným 170.
Moc každá má svůj původ v Bohu a nikoliv v lidu 462.
Moc „ordinis" Božského práva zahrnuje v sobě tři stupně: episkopát, presbyterát a diskonát, práva lidského pak subdiakonát a čtvero nižší svěcení 92.
Mocnosti světské nejsou oprávněny, primát římských papežů v jeho výkonech jakýmkoliv způsobem omezovati 233.
Moderní bludy všecky vyvrátil sv. Tomáš Akv. 352 sld.
Moderní filosofie a „philosophia perennis" 23.
Moderní svět 544 sld.
Moderní svět a Církev 534.
Moderní svět a stát 549.
Montanisty odsoudil papež Zefyrin 280.

Náboženství a výchova mládeže 19.
Námitky proti celibátu 453 sld.
Námitky proti neomylnosti papežově 285 sl.
Národ český bude s Římem účtovati. Směšnost této snahy 241.

Národové kat. jsou zaostalí? 481 sld.
Národové všichni mají se zaštípiti v Církev jako její údové 126.
Naturalismus a Božský původ Církve 547 sl.
Názor křesť. na svět, v popředí stojí Bůh, Kristus a Církev 536.
Názor na svět podle moderního nekřesť. světa 544 sl.
Nearda 244.
Necessitate medii jest explicite věděti a věřiti v existenci a prozřetelnost Božskou 378.
Necessitate praecepti, které pravdy jest věděti a věřiti? 377.
Neomylnost a decreta disciplinární 201.
Neomylnost Církve. Pojem neomylnosti 175 sld.
Neomylnost Církve, předmět 296 sld.
Neomylnost Církve předpokládají její známky 369.
Neomylnost Církve v approbaci církevních řádů a kongregací 314 sld.
Neomylnost Církve v hlahořečení a svatořečení 317.
Neomylnost Církve v dekretech disciplinárních 311 sld.
Neomylnost papeže „ex cathedra loquentis", dogma kat. Jeho smysl 269 sld.
Neomylnost papeže „ex cathedra loquentis" jest táž, kterouž Božský Spasitel učící Církev — papeže a biskupy — opatřil 274.
Neomylnost papeže, námitky proti 285 sl.
Neomylnost papežova, její předmět 271 sl.
Neomylnost papežská a pařížská akademie 282.
Neomylnost, předmět prvotný 300 sld.
Neomylnost, předmět druhotný 302.
Neomylnost, předmětem jsou facta dogmatica 305.
Neomylnost řím. papeže a Hus 283.
Neomylnost řím. papeže a Luther 283.
Neomylnost řím. papeže a papež Liberius 285.
Neomylnost řím. papežů a tria capitola 289 sl.
Neomylnost Církve, Cyrill alex. 184.
Neomylnost Církve, sv. Cyprián 184.
Neomylnost Církve, sv. Irenej 183.
Neomylnost Církve, sv. Jeroným 279.
Neomylnost Církve učící a slyšící, Pius IX. 197.
Neomylnost Církve učící, po celém světě rozptýlené, sv. Augustin 196.
Neomylnost Církve učící po celém světě rozptýlené, sv. Ignác 195.
Neomylnost Církve učící, po celém světě rozptýlené a Tertullián 195 sl.
Neomylnost Církve učící, Vatikánský sněm 197.
Neomylnost papeže „ex cathedra loquentis", Vatikánský sněm 270 sld.
Neomylnost papežská, cařihradský sněm IV. 278.
Neomylnost papežská, florentinský sněm 278.
Neomylnost papežská, II. sněm lyonský 278.
Neomylnost papežská, Petr z Alliaka 282 sl.
Neomylnost papežská, Tomáš Akv. 282.
Neomylnost prvých čtyř sněmů, Řehoř Vel. 201 sl.
Neomylnost řím. papeže, sv. Ambrož 279.
Neomylnost řím. papežů, theologové 282 sld.
Neomylnost všeobecných sněmů, Lev Vel. 201.
Neomylnost všeobecných sněmů, sv. Ambrož 201.
Neomylnost všeobecných sněmů, sv. Athanáš 201.
Neomylnost podmětu, Franzelin 189.
Neomylnost podmětu, Palmieri 189.
Neomylnost podmětu, Schneemann 189.
Nepomíjejicnost Církve 154 sld.
Nepomíjejicnost Církve, Protestanté 162.
Nepomíjejicnost Církve, sv. Ammbrož 160.
Nepomíjejicnost Církve sv. Augustin 160 sl.
Nepřátelé Církve sv. jsou náhončími bran pekelných 18.
Nerovnost Církve učící záleží v různosti „potestatis ordinis" et „jurisdictionis" jejích členů 91.
Nicejský sněm II. o souhlase ss. Otců 343.
Nisibis 244.
Novatiani odsouzeni pap. Korneliem 280.

Občanský sňatek a manželství křesťanů 457.
Odklon lidstva od Církve rozpoltil nynější společnost ve dva krajně nepřátelské tábory: socialistů (komunistů) a buržoastů 21.
Odklon od Církve jest záhubou našeho národa 25 sl.
Odklon od Církve, od Krista a od Boha má nutně za následek úpadek veškerého umění 25.

Odklon od Skály Petrovy vede k bezvěří 284 sl.
Odpad křesť. národů od Církve, zahájený Husem a Lutherem má za následek odpad vždy od zásad křesť. 22.
Odpad od Církve, kommunismus nutným jeho následkem 479.
Odpad od Církve končí odpadem od Boha 481.
Odvrat od Boha, od Krista, od Církve jest zpátečnictvím 526 sl.
Oldřich sv., první světec formálně Janem XV. prohlášený 317.
Olomoucké biskupství 557.
Optatus milevit o významu primátu pro Církev 239 sl.
Optatus o apolstoličnosti Církve 420.
Origenes o formálním pravidle víry 364.
Origenes o Písmě sv. 334.
Origenes o primátě Petrově 227.
Origenes o způsobu smrti sv. Petra a Pavla 245.
Origines o trojím stupni moci hierarchické 112.
Origines svědkem smrti sv. Petra v Římě 245.
Otcové ss. a tradice 342 sld.
Otcové ss. a Učitelé církevní 342 sld.
Otcové ss. kdy jsou svědky Božské tradice 344 sl.

Palmieri o podmětu neomylnosti 189.
Papež a Apoštolská Stolice — rozdíl 259 sld.
Papež a všeobecný sněm nejsou dvě instance, z nichž jest jedna vyšší a druhá nižší. Proto nelze appellovati od papeže na všeobecný sněm, ani od všeobecného sněmu na papeže 235.
Papež jest „caput vicarium et secundarium" obojí Církve, viditelné i neviditelné 209.
Papež legitimně zvolený nemůže býti žádnou mocí sesazen 262 sl.
Papež — náměstek Kristův 205 sld.
Papež římský jest nejvyšším na žádné moci nezávislým učitelem, knězem, pastýřem a soudcem nad celou Církví 234.
Papežové citují patriarchy před svou soudnou stolici 258.
Papežové schvalovali volby patriarchů 258.
Papežové žádali vždy, aby synody všecky otázky týkají se víry jim k rozhodnutí předkládali 280.
Papež římský a Wikleff 206.
Papias svědkem smrti sv. Petra v Římě 245.
Pařížská akademie a neomylnost papežská 282.
Pascal 307.
„Pascendi dominici gregis" 339.
Páska mezi Církví a moderním světem 546.
Pekař Josef o českém kněžstvu 563.
Pelagius II. zapověděl biskupům cařihr. užívání titulu „episcopus oecumenicus" 264.
Petavius míní, že ve staré Církvi měla několik biskupů 108 sl.
Petr lombardský 349.
Petr sv., Eusebius o jeho přítomnosti v Římě 243.
Petr sv., Firmilián svědkem jeho smrti v Římě 245.
Petr sv., Harnack o jeho smrti v Římě 249.
Petr sv., Hippolyt svědkem jeho smrti v Římě 245.
Petr sv., Klement I. o jeho přítomnosti v Římě 244 sl.
Petr sv. nebyl v Babyloně 243 sl.
Petr sv., Origines svědkem jeho smrti v Římě 245.
Petr sv., Papia svědkem jeho smrti v Římě 245.
Petr sv., svědkem jeho smrti v Římě sv. Cyprián 245.
Petr sv., svědkem jeho smrti v Římě sv. Ignác 245.
Petr sv., Tertullián svědkem smrti v Římě 245.
Petr sv. zemřel v Římě 242 sld.
Petr Vel. a církev ruská 509.
Petr Vel. a svatost 518.
Petr z Alliaka o nemylnosti papežské 282 sl.
„Philosophia perennis" a Zjevení Boží 23.
Písmo sv. a Jan Zlat. 335.
Písmo sv. a Origenes 334.
Písmo sv. a protestanté 329 sld.
Písmo sv. a sv. Augustin 335.
Písmo sv. a sv. Hilarius 335.
Písmo sv. a Tertullián 335.
Písmo sv. a Vincenc Lirinenský 335.
Písmo sv. nemůže býti jediným zdrojem pravd zjevených 329.
Písmo sv. není jediným zdrojem zjevení 329.
Písmo sv. podle protestantů jest jediným prostředkem spojení člověka s Kristem 496.
Pistojská synoda o primátě, odsouzena Piem VI. 253 sl.
Pius V. a kongregace indicis 309.

Pius VI. o kázni církevní 313.
Pius VI. o závaznosti dekretů všeobecných sněmů 205.
Pius VI. zřídil biskupství brněnské (1777) a budějovské (1785) 564.
Pius IX. a český národ 565.
Pius IX. o formálním pravidle víry 359.
Pius IX. o neomylnosti Církve učící a slyšící 197.
Pius IX. o samospasitelnosti Církve 504.
Pius IX. odsoudil jako blud 24. větu Syllabu, tvrdící, že Církev nemá žádné moci hmotné, přímé anebo nepřímé 134.
Pius IX. odsoudil r. 1869 spolek v Londýně za tím účelem založený, aby spojil církev anglikánskou, římskou a schismatickou jako tři stejně oprávněné větve jedné Církve kat. 381.
Pius X. a český národ 565.
Pius XI. a český národ 565.
Plnost papežské moci nad Církev jest jen mocí údělnou a účastnou v moci Kristově 208.
Podmět neomylnosti 188.
Podmět neomynosti jest dvojí: *a)* biskupové s papežem a *b)* papež sám 189 sl.
Podoba mezi organickým tělem a lidskou společností 47 sl.
Podobenství Církve o kvasu 18 sld.
Podobenství Církve sv. o rozsevači 15 sl.
Podobenství Evy a Církve 36.
Podobenstvím o rozsevači znázorňuje nám Kristus nejen podstatu, nýbrž i osudy Církve 17 sl.
Podřízenost jedné společnosti pod společností druhou jest přímá neb nepřímá 133.
Podřízenost nepřímá jen buď negativní neb positivní 133.
Pokrok a člověčenstvo 525.
Pokrok a příroda 524 sl.
Pokrok člověčenstva záleží v postupu jeho k Bohu 526.
Pokrok, toť Církev 527.
Pokrok v Církvi v čem záleží? 531. sld.
Polykarp sv. a primát 257.
Polykarp sv. nazývá Církev katolickou 400.
Polykarp sv. o formálním pravidle víry 363.
Poměr mezi episkopatem a presbyteratem podle sněmu tridentského 104 sl.
Poměr mezi Církví a státem, sv. Augustin 143.
Poměr mezi Kristem a Církví, sv. Augustin 54 sl.
Poměr světských panovníků k Bohu, sv. Augustin 143.
Pontifici rom. subest omnis creatura, v jakém smyslu? 135 sl.
Posloupnost sluhů církevních od ss. apoštolů musí býti veřejná, legitimní a neporušená a to nejen materiálně, nýbrž i formálně 416 sld.
Povaha každé společnosti závisí na účelu 67.
Povinnosti naše k Církvi 35.
Poznání Církve vede k lásce ke Kristu (sv. Augustin a sv. Tomáš) 47.
Pravda a věda 21 sl.
Pravda osvěcuje rozum a šlechtí vůli, blud obě tyto mohutnosti lidské zatemňuje 23.
Pravdy filosofické a přírodovědecké těsně souvisící s pravdami zjevenými jsou předmětem neomylnosti 303 sld.
Pravidlo formální víry 356 sld.
Pravidlo materiální víry 357.
Pražské arcibiskupství 557.
Praescriptio, co znamená ve spise Tertullianovi: De praescriptione haereticorum? 419.
Presbyteria ve staré Církvi obsahovalo v sobě jak nynější biskupy jako své představené tak i jednoduché kněze jako své členy biskupům podřízené 102 sl.
Primát a Gelasius pap. 259.
Primát a Julius pap. 259.
Primát a sv. Polycarp 257.
Primát, jeho důkazem Viktor I. a spor o slavení velikonocí 256 sl.
Primát jest „gratia gratis data" 277.
Primát řím. Církve a Fotius 264.
Primát řím. Církve a papež Štěpán 267.
Primát řím. papeže a církev pravoslavná 263 sl.
Primát řím. papeže a církev pravoslavná až do východního rozkolu uznávala 263.
Primát římský a Anicet papež 257.
Primát řím. papežů a febronianismus 233 sl.
Primát řím. papežů a josefinismus 233 sl.
Primát římských papežů náleží ke konstituci Církvi samým Kristem a proto musí v ní trvati až do skonání světa 238 jsl.
Primát řím. papežů v jeho výkonech jakýmkoliv způsobem omezovat nejsou mocnosti světské oprávněny 233.
Primát spojen s římskou biskupskou stolicí 250 sl.

Primát sv. Petra 210 sld.
Primát sv. Petra a jeho nástupce, jeho význam 232 sld.
Primát sv. Petra. Námitky proti němu 232 sld.
Primát, účelem jest jednota víry a lásky v Církvi 236.
Primát, způsob, jakým ho papežové nabývají nad celou Církví 251 sl.
Primát, febroniani 252.
Primát, jansenisté 252.
Primát Petrův, Cyrill alex. 227.
Primát Petrův, Origines 227.
Primát Petrův, sv. Ambrož 228.
Primát Petrův, sv. Augustin 229 sl.
Primát Petrův, sv. Cyprián 228.
Primát Petrův, sv. Epifanus 227.
Primát Petrův, sv. Jan Zlat. 227.
Primát Petrův, sv. Jeroným 228.
Primát, Pistojská synoda, odsouzena Piem VI. 255 sl.
Primát řím. papeže, Gallikáni 252.
Primát řím. papežů, Lev Vel. 247.
Primát řím. papežů, sv. Ambrož 248.
Primát řím. papežů, sv. Augustin 240.
Primát řím. papežů, sv. Jeroným 249.
Primát sv. Petra, Vatikánský sněm 226.
Primátu stálé trvání za článek víry prohlásil vatikánský sněm 240 sl.
Primátu stálé trvání a florentský sněm 240.
Primátu stálé trvání, sv. Augustin 240.
Primátu stálé trvání v Církvi, sněm efeský (431) 240.
Primátu účel, Lev X. 235 sl.
Primátu význam pro Církev, Optatus milevit 239 sl.
Primátu význam pro Církev, sv. Cyprián 239.
Primátu význam řím. papežů, Řehoř Vel. 233.
Primitive-Methodists 511.
Proč slují ve staré Církvi jak biskupové, tak i kněží „presbytery" 106 sl.
Proletariát a bourgeois 475.
Proposice de fide 323.
Proposice dogmatické 320 sld.
Proposice kacířská 325.
Propositio erronea 325 sl.
Propositio errori proxima, errorem sapiens 326.
Propositio haeresi proxima 325.
Propositio haeresim sapiens 325.
Propositio male sonans 326.
propositio temeraria,
„ scandalosa,
„ piarum aurium offensiva etc. 327.
Prosper sv. o svatosti Církve 399.
Protestanté a manželství 457 sl.
Protestanté a Písmo sv. 329 sld.
Protestanté a známky Církve 370 sld.
Protestanté a nepomíjejicnosti Církve 162.
Protestanté o samospasitelnosti Církve 495 sl.
Protestanté o spáse věčné 495.
Protestanté učí, že člověk k dosažení věčné nepotřebuje žádné církve 495.
Protestantská nauka o spojení člověka s Kristem 496.
Protestantské církve a známka jednoty 510 sl.
Protestantské církve a známka svatosti 516 sl.
Protestantské sekty nemají známky katoličnosti ani „de facto" ani „de jure" 322 sl.
Protikřesťanská věda jest následek odpadu od Církve 22.
Prvopisy Písma sv. 334.
Pryč od Říma 4, 241.
Předmět druhotný lásky křesťanské (charity) 485.
Předmět druhotný neomylnosti 302.
Předmět neomylnosti Církve 296 sld.
Předmět neomylnosti papežovy 271 sl.
Předmět prvotný lásky křesť. 485.
Předmět prvotný neomylnosti 300 sld.
Překážky, které se stavějí v cestu šíření království Božího 15 sl.
Přemysl Otakar II. 558.
Přemyslovci a Apoštolská Stolice 557 sld.
Příroda a pokrok 524 sl.
Přírodověda moderní hledí namnoze zpříjemniti člověku jen život smyslný a ignoruje aneb přímě popírá všecky hodnoty nadsmyslné a ideální 431 sl.
Přirozenost lidská jest Kristu živým nástrojem všech jeho boholidských skutků 31.

„Quaestio juris et facti" a jansenisté 309.
Quesnell 307.

Rajhrad 558.
Rakousko a obsazování stolic biskupských 124.
Richerius Edmundus a nauka o Církvi 95 sl.
Rodina nazaretská vzorem rodiny křesťanské 19.
Rozčlenění „hierarchie jurisdictionis" 113 sld.
Rozčlenění „hierarchie ordinis" 101.
Rozdíl mezi Církví učící a slyšící jest Božského práva 29, 205.

Rozkol východní, příčiny jeho 439.
Rozkolnické církve a „unitas socialis" 515.
Rozluka Církve od státu a Francie 123.
Ruská Církev a Petr Vel. 509.
Ruský národ a unie 440.

Řádný prostředek věčné spásy — Církev viditelná a nevidtelná 495 sl.
Řády katolické a zednářstvo 484.
Řehoř Naz. a svoboda Církve 128.
Řehoř Vel. a synody afrikánské 281.
Řehoř Vel. o neomylnosti prvých čtyř sněmů 201 sl.
Řehoř Vel. o poměru mezi Církví a státem 143.
Řehoř Vel. o poměru světských panovníků k Bohu 143.
Řehoř Vel. o významu primátu římských papežů 233.
Řehoř Vel. — „servus servorum" 264.
Řehoř V. odmítl manželskou rozluku krále Roberta 457.
Řehoř VII. 134. 349.
Řehoř VII. a celibát 454.
Řehoř IX. 558.
Řehoř XVI a celibát 449.

Samospasitelnost Církve římsko-katolické 494 sd.
Samospasitelnost Církve a sv. Augustin 503.
Samospasitelnost Církve a sv. Cyprián 502.
Samospasitelnost Církve a florentský sněm 503.
Samospasitelnost Církve a sv. Ignác 502.
Samospasitelnost Církve a sv. Irenej 502.
Samospasitelnost Církve a Pius IX. 504.
Samospasitelnost Církve a lateránský sněm IV. 503.
Samospasitelná Církev a náš katechismus 498.
Samospasitelnost Církve a protestanté 495 sl.
Serafin ze Sarova 521.
Sergius, patriarcha cař. a Honorius 286 sld.
Schismatické církve a katoličnost 523 sl.
Schneemann o podmětu neomylnosti 189.
Scholostičtí theologové a tradice 342.
Scholastika 348 sl.
Silentium obsequiosum a jansenisté 308, 324.
Simplicius potvrzuje, že platnost volby patriarchů závisí na potvrzení se strany řím. papeže 258.
Skutky Kristovy jsou „deiviriles". A proto i založení Církve jest dílem boholidským 34.
Sněm cařihradský IV. o právu volby biskupů 100 sl.
Sněm nicejský II. (787) o volbě biskupů 100.
Sněm všeobecný či ekumenický 199 sld.
Socialisté a kommunisté cení práci tělesnou výše neč práci duševní 464 sl.
Socialisté a manželství 458.
Spasen kdo chce býti, musí býti katolíkem, v jakém smyslu? 498.
Spojení Krista s Církví vůbec a pro každého věřícího zvlášť 44.
Spojení Krista s Církví jest vzorem manželského spojení mezi mužem a ženou 42 sl.
Spojení muže se ženou jest veliké tajemství, poněvadž jest obrazem tajůplného spojení Krista s Církví 43.
Společnost lidská potřebuje nezbytně Božské autority a proto také autority Církve 22 sl.
Společnosti všecky vrcholí v Církvi 132.
Spravedliví všech časů a národů jsou údy Církve katolické podle její části neviditelné 497.
Státy světské, ačkoliv ve svých oborech jsou úplně samostatné, přece jsou Církvi podřízeny, že mají povinnost nejen jí v její činnosti nepřekáženi, nýbrž jí poskytovati všechny prostředky, jichž má k dosažení svého nadpřirozeného cíle zapotřebí 131 sld.
Stojan a unionistické schůze velehradské 265 sld.
Středověk o stíhání kacířů 171.
Suarez o katoličnosti Církve 405.
Suarez o moci kárné Církve. 171.
Sundar Singh 519 sl.
Sušil Frant. 563 sl.
Svatost a církve východní 517 sl.
Svatost a Fotius 517.
Svatost a Petr Vel. 518.
Svatost Církve 392 sld.
Svatost Církve a Jindřich VIII. 516.
Svatost Církve a Luther 516 sl.
Svatosti Církve neruší pohoršení, která svým životem dávají mnozí věřící 392.
Svatost Církve, Cyrill alex. 406.
Svatost Církve, Cyrill jerusal. 399.
Svatost Církve, sv. Augustin 399.
Svatost Církve, sv. Irenej 398 sl.

Svatost Církve, sv. Prosper 399.
Svatý a blahoslavený 317.
Svěcení trojí 113.
Světlo víry 66.
Svoboda a jednota Církve katol. 124 sl.
Svoboda a věda theologická 433 sld.
Svoboda Církve a Amerika 123.
Svoboda Církve a Jan Damascénský 128.
Svoboda Církve a Řehoř naz. 128.
Svoboda Církve jeví se hlavně ve svobodné volbě biskupů 123.
Svoboda vědy 430 sl.
Svoboda Církve, cís. Honorius 129.
Svoboda Církve, cís. Konstantin 129.
Svoboda Církve, Ludvík VIII. 129.
Svoboda Církve sv. a Athanáš 128.
Svoboda Církve, Valentinián I. 129.
Svoboda Církve, Valentinián III. 129.
Syllabus Pia IX. a Pia X. jsou definicemi ex cathedra 292.
Symbol Církve anthropologický. Kristus jest hlavou Církve a Církev jest tělem jeho 46 sld.
Symbol Církve achitektonický. Církev jest domem, chrámem, městem Božím 38 sl.
Symbol svátostní Církve Kristovy 42 sld.
Synoda trullánská dovolila jáhnům a kněžím před vysvěcením uzavříti manželství 450.
Synody milevitánská II., kartaginská (r. 418) urausikánská II. mají význam synod všeobecných 359.

Štěpán papež a primát římské Církve 257.

Tendence moderního člověka jest kosmocentrická, anthropocentrická a egocentrická 549.
Terminologie názvů „episcopi et presbyteri", vyjadřující různé hieratické i hierarchické stupně byla již za času sv. Ignáce na počátku 2. století ustálena 110 sl.
Tertullián a Písmo sv. 335.
Tertullián a rozdíl mezi biskupy a presbytery 111 sl.
Tertullián, klassický svědek známky apostoličnosti Církve 419 sl.
Tertulilán nazývá římského papeže „episcopum episcoporum" 248.
Tertullián a jednota Církve 389.
Tertulián o katoličnosti Církve 410 sl.
Tertullián o neomylnosti Církve učící po celém světě rozptýlené 195 sl.
Tertullián o neomylnosti papežské 279.
Tertullián svědkem smrti sv. Petra v Římě 245.
Theodoret o příčině, pro kterou jednoduší kněží ve staré Církvi sluli také někdy biskupy 109 sl.
Theologická věda a svoboda 433 sld.
Theologové o neomylnosti řím. papežů 282 sld.
Tomáš Akv. sv., jeho povaha 352 sl.
Tomáš Akv. sv., jeho význam 349.
Tomáš Akv., význam studia jeho spisů pro výchovu dorostu kněžského 355 sl.
Tomáš Akv. o kanonisaci svatých 319.
Tomáš Akv. o neomylnosti papežské 282.
Tomáš Akv. o poměru Krista k Církvi 48 sl.
Tomáš Akv. o údech Církve 147.
Tomáš Akv. sv. vyvrátil všecky moderní bludy 352 sld.
Tradice 327 sld.
Tradice a Otcové ss. 342 sld.
Tradice a theologové scholastičtí 342.
Tradice deklatativní a interpretativní 328.
Tradice konstitutivní (Božská) apoštolská, církevní 328.
Tradice, památky 341.
Tria capitola a neomylnost řím. papežů 289 sl.
Tridentský sněm a manželství 457.
Tridentský sněm o obřadech liturgických 313.
Tridentský sněm o poměru mezi Církví a státem 143.
Tridentský sněm o poměru světských panovníků k Bohu 143 sl.
Tridentský sněm o římském papeži jako náměstku Kristovu 207.
Tridentský sněm o souhlase ss. Otců 343.

Účel primátu jest jednota víry a lásky v Církvi 236.
Údové Církve 146 sld.
Údové viditelné Církve 149.
Údy Církve jsou exkomunikovaní? 150 sl.
Údy Církve jsou katechumeni? 149.
Údové Církve, sv. Cyprián 151 sl.
Údové Církve, sv. Jeroným 152.
Údové Církve, Tomáš Akv. 147.
Úměrnost mezi povahou společností a jejím účelem 67.
Unie a Bulhaři 441.
Unie a Eugen IV. 439.
Unie a florentinský sněm 439.
Unie a Grande munus 440.
Unie a Grivec 442.

Unie a d'Herbigny S. J. 444.
Unie a Jeglič, kníže-biskup lublaňský 442.
Unie a Lev XIII. 440.
Unie a Menini 442.
Unie a ruský národ 440.
Unie a Velehradské sjezdy 440.
Unie, pokus lyonského sněmu II. 439.
Unie s Římem jediná záchrana národů východních 268 sl.
Unií hypostotickou stala se duše Krista Pána účastnou veškeré plnosti milosti 31.
Unionistické schůze velehradské a Stojan 265 sl.
„Unitas socialis" a církve rozkolnické 515.
Úpadek katolických národů, kde má svou příčinu?
Urban II. odmítl žádost Filipa francouzského za rozluku manželskou 457.
Urban VIII. 564.
Urban VIII. prohlásil kanonisaci za reservát Apoštolské Stolice 317, 320.
Úřad kněžský má tři stupně Božského zřízení: episkopát, presbyterát a diakonat 102.
Ústní podání 327 sld.
Ut omnes unum sint 436 sld.
Útoky na Církev, která člověčenstvu jen požehnání přináší, jak vystvětliti? 80 sl.

Václav II. zřídil koll. kapitolu u ss. Petra a Pavla v Brně 557.
Valentinián I. o svobodě Církve 129.
Valentinián III. o svobodě Církve 129.
Vatikánský sněm o neomylnosti Církve učící 197.
Vatikánský sněm o neomylnosti papeže „ex cathedra loquentis" 270 sld.
Vatikánský sněm o primátě sv. Petra 226.
Vatikánský sněm o římském papeži jako náměstku Kristovu 207.
Vatikánský sněm prohlásil stálé trvání primátu za článek víry 240 sl.
Velehradské sjezdy a unie 440.
Věda a Církev 21 sl.
Věda a pravda 21 sl.
Věda bezbožská a věda křesťanská, rozdíl její 436.
Věda má svůj původ a konečný cíl jediné v Bohu 21 sl.
Věda theologická a svoboda 433 sld.
Viditelnost Církve a království Boží 74 sl.
Viditelnost Církve jest požadavkem samé přirozenosti lidské 74.
Viditelnost Církve plyne z podobenství o stádci, těle a království 74 sld.
Viditelnost plyne z organisace Církve, která se skládá z viditelných lidí, má viditelné představené, kteří viditelni hlásají nauku Kristovu, konají viditelnou bohoslužbu a viditelným způsobem řídí věřící k věčné jejich spáse 72 sl.
Viditelnost Církve, sv. Augustin 76 sl.
Viennský sněm o stíhání kacířů 171.
Viennský sněm o výtvoru Církve z krve a vody boku Kristovy 36.
Viching 456.
Viktor papež odsoudil antitrinitáře Theodota 280.
Viktor I. a spor o slavení velikonocí důkazem primátu 256 sl.
Vincenc lirinensis sv. 529 sld.
Vincenc lirinenský a Písmo sv. 335.
Vincenc lirinenský o formálním pravidle víry 365.
Vincentius Farrerius sv. stoupencem protipapeže Klimenta VII. 262.
„Vineam Domini", bulla Innocence XI. proti jansenismu 308.
Víra v Církev jakožto dílo boholidské jest jediným řádným prostředkem víry v Krista a v Boha vůbec 35.
Víra v Církev náleží k nejhlavnějším článkům a proto pojata již do symbolu apoštolského 35.
Vláda Církve není demokratická 91.
Vládní forma Církve jest monarchická, ale ještě lépe řečeno petroapoštolská 93.
Vlastnosti Církve 152 sld.
Volba biskupů náleží Božským právem jediné Církvi učící a nikoliv věřícím 100.
Vratislav II. zřídil biskupství olomoucké 557.
Všeobecnost Církve římské, sv. Augustin 488.
Výchova mládeže a náboženství 19.
Význam Církve katol. pro naši dobu 5.

Wesleyan-Methodists 511.
Wesleyan-Reformss 511.
Wiklef 560.
Wiklef o římském papeži 206.

Zakladatelem Církve může býti jediné Kristus 26 sl.
Zásnub v Kristu jest dvojí: jeden s přirozeností lidskou při vtělení jeho přijatou z Marie P., a druhý s Církví, prvý jest v nevlastním smyslu, druhý jest duchovní (mystický) 43 sl.

Zázraky potvrzuje Bůh vždy jen pravdu a nikdy blud 518 sld.
Zázraky působí-li Bůh také v církvích akatolických? 518 sl.
Zednářská církev a Církev kat. 481.
Zednářská humanita a charita Kristova 481.
Zednářská láska a láska křesťanská tvoří dva různě sobě úplně cizí světy 485.
Zednářská lóže a Církev Kristova 18.
Zednářská lóže a Církev učící 18.
Zednářská lóže nahrazuje náboženskou výchovu divadly, kiny a koncerty 19 sl.
Zednářstvo a řády katolické 484.
Zednářstvo záhubou každého národa 486.
Zefyrin papež odsoudil montanisty 280.
Zlatá Koruna 558.
Známka apostoličnosti Církve, Tertullián klassický svědek 419 sl.
Známka apostoličnosti obsahuje v sobě posloupnost nástupců ss. apoštolů, římského papeže a biskupů, jak v jejich moci „ordinis", tak i „jurisdictionis" 492 sl.
Známka jednoty a Církev anglikánská 512 sld.
Známka jednoty a Církev rozkolnická 515.
Známka jednoty a církve protestantské 510 sl.
Známka katoličnosti či obecnosti 400 sld.
Známka svatosti a církve protestantské 516 sl.
Známka svatosti Církve v čem záleží? různé její významy 393 sld.
Známky Církve 153.
Známky Církve, jejich pojem 368 sld.
Známky Církve Kristovy jsou čtyři: jednota, svatost, všeobecnost a apoštoličnost 370.
Známky Církve předpokládají její neomylnost 369.
Zosimus a synoda milevitánská 280 sl.
Způsob, jakým nabývají biskupové moci jurisdikční nad svými diecesemi 252.
Způsob, jakým papežové nabývají primátu nad celou Církví 251 sl.
Zřízení Církve jest jediné na světě 94.
Ztrátou víry v Božské založení Církve katol. ztrácejí křesťané víru v Krista a konečně i v Boha 5.

Židovsko-zednářská lóže a brány pekelné 18.
Život katolického křesťana podobá se dostředivému pohybu spirály 549.
Život lidský bojem mezi pravdou a lží a bludem 24.
Život moderního člověka podobá se pohybu spirály směrem odstředivým 549.

Omyly.

Na straně 35. místo § 3. má státi § 4.
Na straně 38. místo § 4. má státi § 5.
Na straně 49. místo § 5. má státi § 6.
Na straně 56. místo § 6. má státi § 7.
Na straně 81. místo § 4. má státi § 6.
Na straně 84. místo § 5. má státi § 7.
Na straně 89. místo § 6. má státi § 8.
Na straně 101. místo § 7. má státi § 9.
Na straně 120. místo § 8. má státi § 10.
Na straně 130. místo § 9. má státi § 11.
Na straně 134. místo § 10. má státi § 12.
Na straně 494. místo Hlava IV. má státi Hlava II.

Mimo to buďtež opraveny ještě některé malé nesprávnosti a to:
Na straně 27. v řádku 15. místo tiberianského má státi tiberiadského.
Na straně 132. pod čarou místo (Matka) má státi (Melka).
Na straně 160. v řádku 14. místo nepomíjejícnost má státi nepomíjejicnost.
Na straně 270. v řádku 10. schází po slově: také písmeno b).
Na straně 329. v řádku 3. jest vynechati písmeno a).
Na straně 515. v řádku 22. místo u mnohých má státi v mnohých.
Na straně 519. v řádku 5. od konce místo: nejkrásnější má státi nejkrajnější.
Na straně 524. v řádku 3. od konce místo které má státi která.
Na straně 525. v řádku 7. od konce místo člověku má státi člověka.
Na straně 533. v řádku 18. místo filosoife má státi filosofie.

Chyb, které by rušily smysl, v knize jsme nenalezli. Zásluha náleží p. prel. Msgru Dor. Jak. Hodrovi, jenž se vzácnou ochotou převzal poslední korrekturu a s obvyklou svědomitostí a přesností ji také vykonal. Za tuto ochotu vzdávám mu nejupřímnější díky.