

Kníha 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 hledišťe. 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 údělnou (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 aneb trpnou. Neomylnost činná (infallibilitas in docendo) jest vlastností Církvě učící a vztahuje se k nauce její, kdežto neomylnost trpná (infallibilitas in credendo) náleží celé Církvě, jak slyšící, tak i učící, tedy Církvě všeobecné, která jest, jak sv. Pavel praví, sloupem a utvrzením pravdy.¹⁾ Tato trpná neomylnost se podstatně neliší od nepomíjející (indelektibility) Církvě.

V traktátu o neomylnosti Církvě jest nám jednati hlavně 1. o neomylnosti Církvě 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 neomylná, a konečně 4. o vnitřní povaze této nadpřirozené výsady, kterou Kristus Církvě své udělil.

§ 2. Církev učící jest Kristem opatřena darem neomylnosti.

1. Ačkoliv v širším smyslu jest celá Církev jak učící, tak slyšící neomylná, 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 Církvě učící. Nicméně závisí podstatně Církev slyšící v neomylnosti své víry na neomylnosti učitelského úřadu Církvě učící, jako závisí následek na svém důvodu, účín na své účinkující příčině. A proto, dokážeme-li, že Kristus opatřil Církev učící darem neomylnosti, pak tím již také podáme důkaz o neomylnosti Církvě slyšící, dokážeme tedy neomylnost celé Církvě. Ostatně nesmíme zapomínati, ačkoliv rozdíl mezi Církví učící a slyšící jest podstatný, založený na samém Božském ustanovení, že jednotliví členové Církvě 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 Církvě slyšící.

Že Kristus ustanovil v Církvě viditelný, autentický 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. (Následující učitelský úřad našich sv. Otců Bohem inspirovaný a tradicí Církvě katolické (neboť víme, že tato jest majetkem Ducha sv., jenž v ní bytuje) prohlašujeme,¹⁾ a nyní následuje definice o účtě sv. kříže a obrazů. Nauka o neomylnosti Církvě 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 uzřevšeho 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 zachovávat i všecko, co jsem přikázal vám; a ať já jsem svámi 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 mluvit. 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.

vyučice je křtili a učili je zachovávat všecko, cokoliv jim přikázal. A k tomu připojil velevýznamná slova: „A j, 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 též 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 řídití 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, 13.

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 touž jasností také z míst paralelních. Tak praví Kristus u sv. Jana: „A já budu prositi Otce a jiného Utěšitele dá vám, abys 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 žiti 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, takofka 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 Církev 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 mýlíla; 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 Církev 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 Církev 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 jakožto jednou jen osobností. A toto těsné spojení žádá nezbytně neomylnosti Církev. 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 tajuplné tělo v sebe, hlavu její, zaštipil. — Neomylnost Církev učící dokazují také ss. apoštolové. Obrževše 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 řídit. ²⁾ Když povstal spor mezi věřícími o závaznosti zákona Mojžíšova, tu se sešli apoštolové ke sněmu v Jerusalemě, a ačkoliv byli i jednotliví apoštolové neomylní, přece teprv po společné úradě vydali všeobecné nařízení, jímž se všichni věřící aspoň tehdejší doby měli řídit. ³⁾

7. Že ss. apoštolové si byli v učitelském úradě 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 úradu 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, στόλος και ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας). Nazývá ji sloupem pravdy. Jako sloup drží klenbu, aby se nezbořila, tak chová Církev pravdu, aby nejen nezhylnula, nýbrž aby ani různými přidavky a příměskami její nebeská zář se nezatemnila. Ale ještě určitěji neomylnost Církev 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 Církev učící běže.

8. Někteří protestantští theologové (Rosenmüller, Bengel), chtějice vyvrátiti důkaz pro neomylnost Církev 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 předěslé a vidí v nich jen bližší vysvětlení důstojnosti a vznešenosti Církev 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 hlavní článok 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 blaže-

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

nosti 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 gethemanské. 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⁾

9. Při důkazu o neomylnosti Církev 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 Církev 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 námítky protestantů nebudeme odpovídati. Popírají-li viditelnost Církev, 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 prvních 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 vo du smrdutou, poněvadž zamítá víru Církev, 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 náležejí k Církvi, kdo setrvávají 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 odloučena²⁾ a že Kristus jí chrání a učí, tak že žádná marná slova jí nemohou škoditi,³⁾ že andělé a sám Bůh jí 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, bojující proti všem heresím. Všechny mohou na ni útočiti, ale nemohou ji zdolati. Herese z ní vyšly, jako neužitečné chrastí 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 tvrdošijně 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 jí 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 nemýšlela 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 přičítím se této nauce smlouvati. Pravda majíc poslední svůj důvod v Bohu se nemění, jako Bůh sám se nemění. A proto nemůže Církev jednotlivým pravdám, jak toho moderní evolutionismus 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: fyzické, mravní a rozumové. Zlo fyzické, jež záleží v různých tělesných nemocích, hladu, žízni, tělesné smrti, jest jen zlem poměrným, a snášeli 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 fyzické jest nám trpěti a snáseti, 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 ustanovenou učitelkou pravdy člověčenstvu jím zjevené. Ačkoliv tedy kacířstvo se vši 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 stvoření a krví Kristovou vykoupení a ktěž věčné slávy jako my určení. Církev si byla vždy vědoma slov Spasitelových: „Příkázání 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 vymysleti, 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 zjevití, že toto zjevení musí míti jisté neklamné 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 jejich výklad ponechati tomuto rozumu beze vši 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, přiči se lidské pýše. Slib, jímž pekelný had svedl v ráji naše první 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 tajuplného a lidskému rozumu podle přirozených jeho sil nepřístupného popřiti, 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 věduc, 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 tvrdošíjně vyznavače a obháje 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. Blížeji určení podmětu neomylnosti Církve sv.

1. Dosud jsme jednali o neomylnosti Církve učící v úbec, nepřihlížeje 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 předúležitá 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 učitelství 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 přenést 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 o sobě 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, i. 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 prvním 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 Franzelin²⁾, Schneemann³⁾ 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 představití živého člověka bez hlavy, proto rozdíl mezi těmito dvěma podměty neomylnosti není adekvátní, nýbrž toliko inadekvátní. Této nauce jest dáti přednost před míněním prvním, poněvadž jediné vyhovuje Písmu sv. a Tradici. Neboť Kristus neslabil 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 Církvi 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 rozptýlení, dokud trvají v poslušnosti k římskému papeži, se nemohou v hlásání nauky Kristovy mýliti. Z toho patrno, že jest dvojjí 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 Církev (jako kollegia). Každé však přirovnávání předpokládá dva termíny, jeden, jenž se přirovnává a druhý, k němuž se prvý termín 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 termín 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 o mylní a neomylní stávají se jen potud, pokud se stávají účastníky neomylnosti papežské. Podle nauky většiny theologů nejsou biskupové neomylní 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 apošto-

¹⁾ Denzinger 1839.

²⁾ Cf. Hurter S. J. l. c. p. 442 sq.

³⁾ Mat. 16, 19.

lům a jejich nástupcům, když k nim pravil: „Cokoli svážeš na zemi, bude svázáno i na nebi a cokoli rozvážeš na zemi, bude rozvázáno i na nebi,“¹⁾. Poněvadž i sv. Petr byl apoštol a poněvadž Písmo Sv. ani jediným slovem se nezmiňuje, že tenkrát, 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 vši pochybnost patrné, 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 Církvě učící Kristem udělené. Jsou tedy dva nositelé této výsady, kteří se však od sebe neliší, jak jsme již pravili, a dekvátně, nýbrž jen inadekvátně.

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 Církev. Tato otázka těsně souvisí s jinou otázkou, totiž kdo jest v Církvě legitimním nástupcem ss. apoštolů v jejich učitelském úřadě. Podle přesvědčení veškeré Církev 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 Církev 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 Církvě učící, nýbrž jsou jen jako obyčejní věřící členy Církev 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 apcštolských úřadech pomáhali. Kněží jako hlasatelé slova Božího jsou takofka 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 vši jistotou tvrditi, že kněží jako pomocníci biskupů, pokud je v úřadě učitelském zastupují, mají účast i v jejich neomylnosti. Totéž jest říci o jáhněch, pokud v Církvi jako kazatelé působí. — Poněvadž výsada neomylnosti byla apcštolům 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 ne jeden 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 neomylní, i když jednotliví se mohou mýliti.

a) Důkaz z Písma sv.

3. Neomylnost učící církve po veškerém světě rozptýlené dokazuje zcela jasně Písmo sv. Práv-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 slaví 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 všechny 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 sněmeh 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 reprezentuje 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 cařhradským 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 všechny dni až do skonání světa.“

A církve učící po celém světě rozptýlená vždy také neomylnou pravomocí svého učitelského úřadu odsuzovala a ze svého středu vylučovala kacíře, kteří nechtějice 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 ctázáni, 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 rozšířil 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 vši 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 prohlásil, nýbrž i ve všechny 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 patrné), 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⁾ Tertullian klade v této příčině především důraz na víru Církvi 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 Brig. 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 mítizalež, 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 otcí, ona sama je zrodila a ustanovila je v sídlech jejich Otců.“²⁾

Ze všech těchto výroků, které lze bezčetně rozmnožiti, jest patrné, že již v nejstarší Církví, 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 všecken 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 Církví 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 Církví teprve v 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 přičítící 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 tenkrát 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 autentické uznávala. A jako bylo ve staré Církví, 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 dekry 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 rozdávat. 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 všecy jejich protivy a povznášeje 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 Církvě 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 pozbyti, 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 shromáždění. 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 mimo řádně 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 před důležitá otázka, kdy jest shromáždění biskupů pokládati za sněmě ekumenický, reprezentující neomylnou Církev učící? Ačkoli nauka o sněmě ekumenickém náleží také do církevního práva, přece má na prvním místě povahu dogmatickou, poněvadž jen to shromáždění biskupů může býti nositelem učitelského úřadu Kristem v Církvě založeného a jeho Božské výsady, darů neomylnosti, které podstatně reprezentuje Církev učící. A proto nezbývá, než před důkazem, že sněmě ekumenický jest neomylným strážcem, vykladatelem, učitelem a soudcem Zjevení Božího, podati správný pojem sněmě ekumenického.

§ 4. O sněměch všeobecných či ekumenických.

1. Aby biskupové, na jednom místě shromáždění, mohli slouiti u čící Církvě, musí tuto Církev nejen jaksi reprezentovati, jako na př. reprezentuje 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 všechna 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 členstvu 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 ekume-

nických 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“ (ὁ ἡμετέριον κριτήριον), 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 nicéjské takto: „Ona byla prohlášena v lichosynodě ariminské (in conciliabulo ariminensi), kterou podle zásluhy se vši nevolí odmítám řídit 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. přirovnává čtyři prvé sněmy 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 Leonem 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, ležím mimo budovu Církve. Také pátý sněm (cařihradský II.) s úctou přijímám. A proto také všechny 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 opovazuje 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 vyobcovať již první 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 ἐκκλησία) ty vylučuje Církve katolická ze svého středu.³⁾ A podobně praví Otcové chalcedonští: „Zdávalo 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, uprosřed 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 tenkrát, 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 Církve po celém světě rozptýlená.⁵⁾

1) Registri Epistol. lib. I. epist. 25. M. 77. 478.

2) Cf. Bellarin De Conc. lib. 2. cap. 3.

3) Denzinger 54.

4) Epist. s. Leonis 68. n. 1; M. 54. 959.

5) Cf. Hettinger I. c. S. 306 ff.

Ačkoliv všechna dekreta sněmovní jsou závazná pro celý katolický svět, tedy nejen dekreta „de fide et moribus“, nýbrž i dekreta disciplinární, přece naprosto nezměnitelná a proto neomylná 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 přičilo 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 nejbližší budoucí a jejím potřebám, proto Církve 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 vši závaznosti zbavil aneb podle nynějších poměrů časových pozměnil a potřebám jejich přizpůsobil.

Ačkoliv v ekumenickém sněmu musí býti Církve všech dílů světa, všech katolických národů a všech církevních provincií zastoupena a tolik biskupů přítomno, aby Církve 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 reprezentuje Církve věřící a proto musí býti ve svých věroučných dekretách neomylná. 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 opřít 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 je d n o t l i v é jejich diecése při své veliké rozsáhlosti mají mnohem více příslušníků, než na jihu, hlavně v Itálii, 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 nosiči 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 diecích. Z tohoto důvodu nestávají se definice všeobecných sněmů neomylnými teprv tenkrát, když lid věřící projeví s nimi svůj souhlas. Tohoto bludu hájili, jak známo, jansenisté, febroniani a za vatikánského sněmu pověstný Döllinger a jiní. Neboť lid věřící čili Církev slyšící nebyla od Krista Pána ustanovena, aby poučovala ss. apoštolů 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 definic 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 je j i c h u s t a n o v e n í z a c h o v á v a l i.²⁾ Kdyby pravda a závaznost defi-

¹⁾ Coll. Lac. 7, 487, 944.

²⁾ Skut. 15, 4.

nicí 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 potřeba, 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 II. 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⁾

Hlava III.

§ 1. Římský papež — náměstek Kristův.

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

¹⁾ Hurter l. c. p. 275.

²⁾ Denzinger 1511.

³⁾ Cf. Van Noort. l. c. p. 180 sqq.

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 náměstkovi nejvyšší moc, jaké měl potřebí, aby jeho jménem a jeho mocí církev řídil a tak v díle vykoupění 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 účín se svou účinkující příčinou.

2. Ale sv. Petr přenesl z rozkazu samého Krista všechny své výsady na své nástupce, kterými jsou výlučně jen římské 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 snaprosto 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) pozitivně.

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.) „z dali 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 zavrhuji viditelnou církev, opírají také Božské založení primátu římského papeže, proto zavrhl církev (Bullou: Exsurge Domine) 25. thesi Lutherovu, která zní: „Římský papež, nástupce Petruv, není náměstkem Kristovým nade všemi církvemi celého světa od samého Krista ve sv. Petru ustanoveným.“¹⁾ Podobný blud hlásal febronianismus²⁾ a synoda pistojská,³⁾ které rovněž církev zavrhl.

4. Že římský papež jest náměstkem Kristovým, prohlásila církev také pozitivně 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 Utěшитelem všech křesťanů.⁴⁾ Podobně definoval sněm tridentský ve svém snesení víry⁵⁾ 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. Ačkoliv 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 jedině římský papež, v jehož ruce Kristus vložil všechnu moc, kterou člověčenstvo vykoupil, a to za tím účelem, aby ovoce tohoto vykoupění 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 tvorovi 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 je mu na prosto vlastní v tom smyslu, jako by ji mohl papež vykonávat 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 zneužívat, 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, mimonějž nemůže nikdo jiný základ položiti. Avšak i ty (praví Kristus k Petrovi) jsi skála, poněvadž mou mocí nabyls pevnosti, takže co mně náleží vlastní moci, 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 její stránky; neviditelné i viditelné. Podle neviditelné její části jest Kristus hlavou Církve, pokud svou nadpřirozenou milostí život jejich členů proniká, vnitřně 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 úplně 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 moci jeho v díle vykoupění 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 vnitřně 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 schismaticové 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. I. 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 tehdejších 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 učitelé 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 prvním 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 primát (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 našli Messiaše. Šimon patrně si přál poznati Krista a proto žádal bratra svého, aby ho k němu přivedl. A když se tak stalo, tu Božský poznáv při prvním pohledu upřímnou a ráznou duší 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 Faraó 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 naté 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 vyšel 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: „Vypakým 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 předobrazovaný a předpověděný Bůh a člověk v jedné osobě, a nikoliv jen pouhý člověk a předchůdce Messiášův. A Božský Spasitel za toto vyznání svého, Božství blahoslavl sv. Petra řka: „Blahoslavený jsi, Šimone, synu Jonášův, neboť tělo a krev nezjevilo tohotobě, nýbrž Otec můj, jenž jest v nebesích.“ Podle slov Spasitelových nepoznal ho sv. Petr ani smysly ani přirozeným rozumem, nýbrž způsobem nadpřirozeným zvláštní milostí Boha Otce, jenž jeho rozum nadpřirozeným světlem osvětlil a vůli jeho neprostředným 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 na té Skále vzdělám 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“ ܣܟܐܠܐ, kéfa, hebr. קֶפֶן, 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 Petra 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 Církev 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 zejména „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. I. 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 patrně, 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 vzdělá 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 nezádal, zdali také oni v Božství Kristovo věří, nýbrž jakmile Kristus jim předložil otázku: „Vypakým mě býti pravíte?“, ihned veřejně vyznal: „Ty jsi Kristus, Syn Boha živého.“ Sv. Petr nečinil 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 tenkrát 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 kolegiu 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, patrně z paralelních míst Písma sv. jak Starého, tak i Nového zákona, na kterých skalou se rozumí buď neoblomná důvěra člověka v Boha nebo moudrost, na níž má býti jeho život zbudován, aby za žádných okolností života neklesal na mysl, 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 z 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 přízpůsobněn 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 Církev 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 v úbec, 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 vykoupění 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 jí 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 Církví, kterýžto poměr na jiných místech jasněji určuje, když jí 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 předmet 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 Církví 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 Církví, 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 Církev 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 nad přirozeně tak zesílit, osvítit a povznést, aby Církev stále po veškerém světě rozšiřovali a jí ode všeho nebezpečení úpadku a záhuby chránili.

Kristus praví o své Církví, kterou na sv. Petru vzdělá, že jí brány pekelné nepřemohou. Branami pekelnými rozumí Spasitel všecken nepřátelský vztek zuřící proti Církví. A tento vztek vyjadřuje slovem: branami, aby tím naznačil moc a sílu jeho. Neboť ve starověku byla města silnými zděmi opevněna, což platilo hlavně o branách. Dostal-li nepřítel do své moci bránu, musilo se mu vzdáti celé město. Proto opevnění a střežení bran věnována obzvláštní péle a pozornost. Pevnost města závisela na pevnosti bran. Z této příčiny užíváno konkrétního 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 Církví vždy bojovati. A tohoto boje nepovedou tito zlí duchové proti Církví toliko osobně, nýbrž hlavně skrze své lidské spojence, k nimž jest počítati všechny přivržence 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⁾ števě své čtenářstvo soustavně proti Církví katolické. Dále jest branami pekelnými rozuměti moderní pavědu stojící pod vlivem evolucionismu, naturalismu, racionalismu a liberalismu, pak všechny protikřesťanské sociální a politické strany, jako komunisty, bolševiky, socialisty, kteří popírajíce existenci nadsvětového vševědoucího a všemohoucího Boha a nesmrtelnost duše hledí život lidský tak zaříditi, aby člověk místo blaženosti nebeské požíval v nejvyšší míře blaženosti pozemské. Ke spojencům „bran pekelných“ náleží obzvlášť 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 trvajícím 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 říka: „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 vládařem 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 Davidova²⁾ 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 všeliká 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 zavírat i otvírat království nebeské, t. j. do něho přijímat i z něho vylučovati, takže když je zavře, nikdo nemůže ho otevřít i když otevře, nikdo nemůže zavřít.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: zavírat i otvírat. 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 správné, pravdivé a spravedlivé, 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 odepřít. A za tím účelem musil se svrchovanou mocí, kterou mu nad celou Církví uděliti, spojit i 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 vládařskou 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, I. 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 učitel'skému a kněž'skému. 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.

II. Někteří interpreti míní, že moc svazovati a rozvazovati, kterou Kristus sv. Petru přislíbil, znamená toliko přislíbení moci hříchy zadržovati a odpouštěti. Toto sůžení 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: „Co koli 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 znějí zcela všeobecně, a proto jimi Kristus slibuje Petrovi udělití moc, jeho autoritou zařizovati vše, co ke spáse věřících jest potřebí. Slova: „ligare et solve“, řecké: δέω α λύω, podobně jako hebrejské לִקְרֹב (asar) a לִשְׁלֹחַ (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 Pár, 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 prvním 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? Díjeme: Ovšem, Pane, ty víš, že tě miluji. Řekl jemu: Pasiž beránky mé. Řekl mu po druhé: Šimone Janův, miluješ-li mě? Díjeme: 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 holi, 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 neposlušné a vzdorné členy podle zásluhy trestati. A poněvadž Kristus pravil k sv. Petru, aby pásł 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, ovce pak biskupy, kteří mají moc, křtem sv. takřka ploditi věřící a svěcením na kněžství ustanovovati představené Církve, biskupy a kněze. Jako Kristus u sv. Matouše²⁾ 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, pasiš beránky mé, pasiš 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 trojí úřadě: učitelském, kněžském a pastýřském. Nicméně v mezích tohoto trojího úřadu sv. Petr a jeho nástupcové římscí 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: ποιμενεὺς 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 ovčincem svým. A poněvadž také ss. apoštolové a to „per eminentiam“ náleželi k Církvi na Petru vzdělané a k ovčinci jeho vládě svěcenému, 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 neznamena 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. Marek²⁾ sv. Lukáš³⁾ a Skutky apoštolské⁴⁾ uvádějí sv. Petra mezi ostatními apoštoly na prvním 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 Lukáš⁶⁾ a Skutky apoštolské⁷⁾. Také sv. Pavel apoštol ve stupnici, v níž sebe klade na poslední místo, uvádí sv. Petra nad Apollēm 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 lovit.²⁾ Za něho jako i za sebe zaplatil stater, který sv. Petr zázračným způsobem našel 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 pokřtiti a přijal je do Církve,⁸⁾ a na sněmě jerusalemském prohlásil pro křesťany nezávaznost starozákonných předpisů obřadných jedině jim uloživ, aby se zdržovali od věcí obětovaných modlám, od smilstva, od udávenin a krve.⁹⁾ Pro primát Petřův 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 uvést slova, kterými Božský Spasitel po poslední večeři oslovil sv. Petra, řka k němu: „Šimone, Šimone, hle satan vyžádal si vás, aby vás tříbil jako pšenici, ale já jsem prosil za tebe, aby nepřestala víra tvá, a ty někdy obrátě 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 zůstat 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 „obráť“ (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 σὺ ποτε ἐπιστρέψας στήριξον τοὺς ἀδελφοὺς 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 smyslu ani passiva ani media, nýbrž má smysl jen aktivní a transitivní. Nemůže býti nejmenší pochybnosti, že Božský Spasitel slov uvedených neproněsť o l i k o k s v. P e t r u, nýbrž také k jeho nástupcům, a že bratry jeho, které mu přikázal ve víře utvrzovati, nemínil jen apoštoly, nýbrž všechny 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 potřeby, než ss. apoštolové, kteří jako muži inspirovaní byli i neomylní.

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 určití 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 se své strany potvrzuj bratry své“, aneb: „A ty pak potvrzuj chybní 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 utvrdi 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, chtěli-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 vyložen.“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 Církve, netřeba obšírně dokazovati. Kdyby celá Církve byla majetnicí a vlastní primátu a papež toliko Církví deputovaným vykonavatelem jeho, pak by mohla Církve papeže, kdykoli by s ním byla z jakékoli příčiny nespokojena, s tohoto úřadu složiti. Tím by byl v Církve 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 ta-kořka 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 Církve.“²⁾ Podobně sv. Epifanius: „Petr mezi apoštoly první jest onou pevnou skalou, na níž jest zbudována Církve, které brány pekelné nepřemohou.“³⁾ A sv. Jan Zlat.: „Petr jest básí 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 Církve 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. Jana³⁾ 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 pásł 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 Stolica... Kdo se nedrží této jedné Církve, může-li se domnívati, že zachoval víru? Kdo se protiví a odporuje Církvi, kdo opustí Stolicí 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, nazýváje 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 řídit. A proto zůstává 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. Otcí 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 Petruův. 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 vysvětluje také z různých titulů, které sv.

¹⁾ I. Kor. 3. 11.

²⁾ L. I. *Retract.* c. 21.

³⁾ *Sermo de Cathedra Petri* (15. de Sanctis).

Petru přiděluje, jako když jej nazývá skalo u, hlavou, základem, pastýřem stáde Páně, nebeským vrátníkem, 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,“ tak se 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 epístoly 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 nemožou 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 tenkrát byl biskupem církve jerusalemské. Sv. Petr obává 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 příšlým a řídil se co do výběru pokrmů jejich příkladem.

Poněvadž otázka, jakých pokrmů mají křesťané požívat, jest sama v sobě zcela indifferentsní 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 za disciplinární a přizpůsobil se proti svému dosavadnímu obyčejí 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 zachovávat, tu se sv. Pavel ve své prozíravosti počal obávat, 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 nepopřel 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, byvší 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 ari 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 podivuhodnějším a samého karatele svého. Snadněji vidíme, co na jiném opraviti, než co by 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 domlouvatí, aby byli v Církvi vždy muži, kteří vady osobám vyšším a osobám představeným vytýkati se neostýchají.²⁾

§ 3. Blíží určení primatu sv. Petra.

I. 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 dozorcí nebo ředitelský (officium inspectionis aut directionis);
b) nemá však plné a nejvyšší jurisdikční moci nad veškerou Církvi;

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 kontradiktory jim opačné za pravdy Bohem zjevené. Proto římský papež

a) nemá ve správě Církve toliko úřadu dozorcího nebo ředitelského (officium inspectionis aut directionis), nýbrž má
b) plnou a nejvyšší moc jurisdikční nad veškerou Církvi 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. Tenkrát se mi dostává pravé cti, když se povinná čest neodpírá jednotlivým mým bratřím.“²⁾

Dále praví sněm, že se svrchovanou mocí řídit celou Církev udělil Kristus Pán sv. Petru a jeho nástupcům také neomezované právo svobodně obcovati s pastýři a jejich stádcí na celém světě a že žádná světská mocnost není oprávněna, tuto svobodu jakýmkoli způsobem rušiti aneb omezovati. Tím odsoudil sněm nauku těch, kteří hájící 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 dekreta papežské Stolice nabývají teprve tenkrát 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 febronianská, josefinská a prohlášena naprostá nezávislost a svoboda Církve na státní moci. Ačkoliv tento dekret odsuzuje hlavně každé zasahování a vmě-

¹⁾ Cf. Hurter S. J. l. c. p. 391 sqq. Camill. Mazzella S. J. l. 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 nepřipustný 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 jí o tyto prostředky právně získané olupovati. Proto každá konfiskace církevního jmění se přiči svobodě Církve samým Kristem jí zaručené a jest nejen bezprávní, nýbrž i nemravní. 7. Boží příkázání chrání před každou krádeží a loupeží nejen majetku soukromého a státního, nýbrž i církevního a tohoto tím více, poněvadž neslouží Církvě 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 změnit. 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 pomysleti. 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 in a de kvátní 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 všim právem, ano musili tvrditi, že papež jest nad sněmem a že proto také nelze od jeho soudu se odvolati ke všeobecnému sněmu. Takoveto 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 bully: „Pastor aeternus“, že věčný pastýř a biskup našich duší chtěje spasitel-

¹⁾ Denzinger 1961.

nému dílu vykoupení člověčenstva pojistiti nepomýjící trvání, se usnesl, založiti církev, ve které jako v domě Boha živého měli se všichni věřící svazkem jedné víry a jedné lásky spojití. 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 patrně 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. Církev 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 všechny jejich různosti spojovati jednou vírou a jednou láskou v jeden bratrský spolek. K tomu biskupové sami nestačí, jak patrně 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 církvevní 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 všechno 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 jí 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 jasmem 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 všecken 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 všecken organický život na naší zemi a možná také na všech ostatních oběžnicích, tak z primátu římského vyzářuje všechna nebeská pravda osvícující celou církev a budící a zdokonalující její nadpřirozený život. Všechno, čím se člověčenstvo povznáší nad všednost a bídu vezdejšího života, všecken 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 kněžními 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 bere 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 vši 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 nepomíjející Církvi. Nemůže-li zahynouti, nesmí pozbyti žádného úřadu a žádné moci s ním spojené, bez které nepomíjející 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 samu, 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 Petruv, 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 stádece. Má-li stádece míti stále vydatnou pastvu, musí je pastýř na ni voditi a musí nad nimi s nasazením vlastního života stále bděti, aby se nestalo kořistí dravé zvěře. A proto také stádece Kristovo, nemá-li zahynouti, nýbrž má-li žiti, se množiti a šířiti po veškerém světě, potřebuje pastýře, který by se mu staral nejen o potřebnou stravu jeho duchovního života, nýbrž chránil ho také přede všemi škůdci a vrahy usilujícími o jeho duchovní záhuby. A proto musí sv. Petr jako nejvyšší pastýř stále v Církvi žiti. Kdyby stále v ní nežil a stádece Kristova duševně neživil a před úklady nepřátel nehájil, nebyla by Církev Církvi, 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 Stolicí 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 zachovávat 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 římsí papežové jsou skalou a základem církevní budovy právě tak jako Petr. Tak sv. Augustin, vypočítav papeže, nástupce Petrovy, dodává: „Toť 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 stále trvání Petrova primátu v Církvi za pravdu zjevenou. Tak praví již sněm efeský (r. 431): „Nikomů není pochybnost, 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 žítí bude a úřad soudcovský bude vykonávati.“³⁾ A sněm florentský též pravdě dal ještě jasnější a určitější výraz slovy: „Definujeme, že svatá apoštolská Stolica a římský papež má primát nad veškerým okrskem světa a že též římský papež jest nástupcem sv. Petra, knížetem 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 řídit.“⁴⁾ A konečně prohlášena tato pravda slavně za článek víry na sněmě vatikán-

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.

ském 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 stále 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 všechna 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: „př y č o d Ř í m a“, které u nás se pronáší poněkud jinými slovy, ale s touž 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 zavrhl stavitelé, ten se stal kamenem úhelným... A kdo padne na ten kámen, rozrazí se; na koho však padne, toho rozdrť.“²⁾

A co platí o Kristu, plnou měrou platí o každém jeho náměstkovi, 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⁾ 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 Stolicí, nepovážíce, že již mocnější národové, než jest národ náš, o skálu Petrovu rozbili svá čela. Co zmůže všechna 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.

I. Že jedině biskup římské a žádně 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 v Ůbec v Římě nebyl a následovně že tam nemohl také jako biskup římský zemřít. 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 vši 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 „κεντροίων“ latinské „centurio“ (15, 39), místo: „λέπτα δύο“ klade quadrans (12, 42), mluví o Rufovi jako o osobě čtenářům známé (15, 21; Řím. 16,

¹⁾ Mat. 16, 18.

²⁾ Cf. Wilmers, I. c. 205 sqq.

13), o Petrovi a jeho rodině se zmiňuje častěji, než ostatní evangelisté. O jeho výsadách mlčí, zato vypravuje co nejobširněji, 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 slyšetitoliko 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 sestali původci evangelia, které podle sv. Marka sluje. A sv. Petr dozvěděl se o tom zvláštním zjevení Ducha Sv. se těšil z vroucí touhy lidí těch a proto schválil prý knihutu 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⁾ H. E. I. 2. c. 15 (M. 20, 171).

²⁾ 5, 13.

³⁾ H. E. I. 2. c. 15; I. 6. cap.

⁴⁾ De viris illust. c. 8.

nictva římského vykonávajícího naproti křesťanům rozkazy Nerony 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, vysvětluje také ze Zjevení sv. Jana, jenž na šesti místech mluví o Babyloně¹⁾ a na všech těchto místech nemůže Babylonem jiného místa rozuměti, jako Řím, poněvadž Babylon na Eufratě byl v době apoštolské již městem zcela opuštěným, „ερημος η πόλις“, jak jej Strabo, dějepisec posledního století před Kristem nazývá.²⁾ Křesťané, kteří tenkrát v Mezopotamii žili, nezdřžovali se v Babyloně, nýbrž v Neardě 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 první 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 jerusalemskému³⁾ 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 patrné, že po-

¹⁾ 14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 2, 10, 21.

²⁾ Strabo, Geographica lib. 16. c. 5.; cf. Plin. Hist. nat. 1. 6. c. 26; Joseph flav. Antiquit. 1. 18, c. 9, n. 8.

³⁾ Skut. 15.

⁴⁾ Gel. 2, 11 sld.

ukazuje 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 vši pravděpodobností souditi, že sv. Klemens také smrt Petrovu do Říma klade. A poněvadž 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 vši jistotou uzavíratí, 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⁾ 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: „προκαθήμενη 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: „Ne přikazuji vám, jako Petrus 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 stolicí 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 apoštolý 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 potioem principalitatem necesse est, omnem convenire Ecclesiam, 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 potioem 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 obracet.

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 episcopatu praefendus.“ (Moci Petrové 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 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 Církvi největší, nejstarší a hlavně proto, že byla založena od nejslavnějších apoštolů Petra a Pavla.¹⁾

4. V druhé polovici 3. století nazývá Tertullian 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 jediné 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 rauce tak i v řízení stádcí sobě svězených.³⁾

5. Ze 4. století stačí na důkaz primátu římských papežů uvést tři svědky: sv. Ambrože, sv. Augustina a sv. Jeronýma, které jest pokládati za nejhlavnější svědky církevní tradice vůbec a římského primátu zvláště. Tak píše sv. Ambrož: „Onť jest, jemuž Kristus pravil: Ty jsi Petra 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 níž 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 prvního nenásleduji, stvou 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, zavrhují 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 popírali. V novější době razí si však i mezi střízlivějšími theology protestantskými cestu přesvědčení, že proti pobytu a smrti sv. Petra v Římě nelze uvést 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 (popírali totiž smrt Petrovu v Římě), leží na oce pro každého badatele, jenž za bílého dne nedá se zaslepiti. Celý kritický aparát, 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 popírali.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 Církve, tedy až do skonání světa. Poněvadž však sv. Petr jako smrtelný člověk nemohl žít až do skonání světa, musí mítí nástupce, na které stále přechází svrchovaná moc, kterou mu Kristus v zájmu existence Církve samé odevzdal. A těmito nástupci v primátě Petrově mohou být jen římscí papežové. Nebo kdyby jimi nebyli, pak by vůbec primát Petrův smrtí Petrovou úplně zmizel. Ale tím by také Církve přestala být Církví Kristovou, zbudovanou na skále Petrově.

2. Že sv. Petr musí ve svém primátu nad celou Církví mítí nástupce, ve kterých stále žije a jménem Kristovým v díle vykoupění 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 Církve 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 být pouhým dílem lidským. Ačkoliv Kristus ponechal sv. Petrovi svobodnou vůli, vyvoliti kterékoliv místo za trvalé sídlo svých nástupců v prvenství nad Církví, přece zvláště osvětlil jeho rozum a naklonil jeho vůli, aby opustil Antiochii, kde z počátku nějaký čas biskupoval a Církve 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 určití pro všechny časy

trvání Církve také svým nástupcem v primátě nad Církví nebo k tomu určití biskupa jiné částečné cirkve. 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 stáde Kristova po celém světě rozptýleného. A proto osoba, jež legitimně následovala na biskupské stolici římské, následovala také na primaciální Stolicí 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 být v různých dobách různý. Jinak byly papeži voleni ve staré Církvi, jinak se volí nyní. I biskupové mohou být 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 světitelovými 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 řídití veškeren její život, jak činil sv. Řehoř Vel. ještě před svou konsekrací. (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 nabývat, 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 Febronianů, 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 Petřův 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 plná moc pásti, spravovati a řídití všeobecnou Církev.“¹⁾

2. Jinak se má s jurisdikční mocí biskupskou.

Kdežto Kristus odevzdal jurisdikční 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 rozsvazující 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, udělující dispense na př. od překážek manželských, které si nyní Apoštolská Stolica 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 komunikačních biskupům od Říma vzdáleným tak snadno se obracet v mnohých otázkách na Apoštolskou Stolicu a žádati od ní rozhodnutí. A poněvadž se rozhodnutí musilo často ihned aneb v krátké době státi, nezbyvalo 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 od středivé proudy, které hleděly svazky mezi biskupy a Apoštolskou Stolicí pořádně více uvolňovati, pak římským papežům nezbyvalo na uhájení a utvrzení jednoty v Církvi, než otěže kázně církevní poněkud více přitáhnouti. A proto byli nuceni biskupy těsněji k Apoštolské Stolicí 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. l. 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 určití diocesi, ve které jurisdikční moc mají vykonávati, tedy že na něm závisí udílení 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 vši 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 nepřímou a prostředně, prostřednictvím totiž římského papeže, přece ještě později někteří theologové a kanonisté, jako Vasquez,¹⁾ Neubauer,²⁾ Fillips³⁾ hájili opačného názoru, odvolávající 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, řídití 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 I, 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 febronianská obzvláště 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“. Febroniané 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 jí 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 febronianskou 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 též 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 I. století pletichami některých pyšných a ctižádostivých křesťanů veliké spory, které hrozily církvi této dříve kvetoucí úplnou záhubou. Nedá se historicky s úplnou jistotou dokázat, zdali dobře smýšlející strana v této církvi sama se obrátila na sv. Klimenta, ačkoliv tenkrát sv. apoštol Jan ještě žil, a z Korintu do Efesu bylo blíže, než do Říma, nebo zdali sv. Kliment dozvěděl se o těchto sporech křesťanů korintských ze svého vlastního popudu se odhodlal zvláštním listem Korintanům zasláným 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 konkrétní případ obce korintské aplikuje. 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 ne-

¹⁾ Denzinger 1502.

děli po jarním rovnodenní 14. Nisan následujícím. Na urovnání tohoto sporu poslala církev smyrnejská sv. Polykarp 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 zavést, 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 odvolávajíc 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 vši 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. Nebani kacířinikoho, kdo kním 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⁾ Cf. Vascotti. Hrast. Instit. Hist. Eccl. N. F. edit. 2. p. 91. Goritiae 1869.

předpokládati, že by jí chtěl v tomto sporu popírat primát římského papeže. Otázku tuto nepokládal za dogmatickou, nýbrž toliko za disciplinární, ve které každá církev může se řídit 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 kteréhokoliv 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 kterékoliv 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 alexandriinskému 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 tenkrát 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. pohнал 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 první 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 i sty 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 římské 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 uvést v nebezpečí.³⁾

§ 9. Rozdíl mezi Apoštolskou Stolicí a papežem.

(*Distinctio inter sedem et sedentem.*)

I. 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 konkrétní 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 konkrétní, 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, I. 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 Stolicí zasednouti i papežové nehodní. Neboť moci primátu se nestávají účastnými jako osoby *privátní*, nýbrž jako osoby *úřední*, jako biskupové legitimní volbou na biskupskou Stolicí 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 zatemnití lesk církve alexandrijské. 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 náležitě k podstatě Církve nepřetržitě trvá a bude trvati do skonání světa, jest papež člověk smrtelný a proto po kratší neb delší době uprazdňuje svou Stolicí 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 Církve nemůže obstáti, proto tato moc i po úmrtí papežově za doby sedisvakance v Církvi dále trvá, ne sice „*in actu*“, jako trvá v osobě papežově za jeho živobytí, nýbrž „*in potentia*“. Z té příčiny nemůže Církve v této době svolati všeobecný sněm, nemůže vyslati žádnou dogmatickou definici, žádný disciplinární dekret zavazující celou Církve, 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, I. c. p. 228.

4. Se vši 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 Stolicí apoštolské, nikoliv však římskému papeži. Ačkoliv Kristus zřídil primát jako instituci Církvi nezbytně potřebnou a proto nepřerušitelně v ní trvajícím, přece ho neodevzdal Apoštolské Stolicí *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 Církvi 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 Stolicí. A proto rozdíl „*inter sedem et sedentem*“, jak jej činili Gallikáni, Jansenisté atd. jest po sněmu vatikánském zjevnou heresí. 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 Církvi, nýbrž že tento primát má Apoštolská Stolice a římský papež. Apoštolskou Stolicí vyjadřuje zmíněný sněm stále, nikdy nepřerušené a nepřerušitelné trvání primátu a římský 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 nabyti 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 trvajících, kdy od Urbana VI. až do Martina V. celý křesťanský svět byl rozštěpen na dvě a ke konci na tři tak zvané obediencie, 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 obediencie 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 vši 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 nepřitelem 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 dříve 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 tenkráté 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, již 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 měžž 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 uvolnění 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 prikázal, 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. Griec: 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 zasláným. 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 „Jenator“, r. 588 synodu, v níž za souhlasu přítomných biskupů si přídělil název biskupa ekumenického (episcopi oecumenici), čímž implicity se prohlásil za biskupa stejné hodnosti a moci s biskupem římským. Papež Pelagijs II. prohlásil nejen všecka akta této synody za neplatná, 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 Pelagijsa snažil se jeho nástupce Řehoř Vel. (590—604) patriarchu Cyrilak, 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 všecken svazek s Cíkví 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 Cíkví římskou byla zase obnovena, přece spor s Apoštolskou Stolicí zanechal v myslích východních věřících proti Římu nemalou trpkost a nelibost. Národní ješitnost Řeků nemohla snést, že opětně, jako ve všech dosavadních všeobecných sněměch 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 čire disciplinární, prohlašovali je za dogmatické a vinili Církev římskou z různých a různých heresí. Tak doutnala na Východě jiskra odporu a nepřátelství proti Cíkví římské od potlačení rozkolu Fotiova r. 886 až do r. 1053, ve kterém patriarcha Michael Caerularius dílo Fotiem započaté trvale dokonil. Rozkol mezi východní a západní Cíkví trvá dosud. Pokusy často opakované, jako na sněmě lateranském, lyonském II. a florentském, spojití zase obě části Církve pod jednou hlavou, římským papežem, neměly trvalého výsledku.

Ale Stolice Apoštolská toužíc se vši 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 svatě 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 pozeňnané 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 zval 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 spojití. V minulém roce nabyt 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 Metodějově, nynějšího metropolity moravského dra Leopolda Prečana neobyčejného 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 myšlenky 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 nejtěžejnější 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 církvi 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 tato 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 jevit tendence směřující k autonomii jejich hierarchie. 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 církve tolik samostatných církví, kolik má samostatných států. Mají svou vlastní církve 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 církve živého učitelského úřadu, jenž by spory o jednotlivých pravdách zjevených v lůně jednotlivých církví vzniklé autoritativně mohl řešiti. A poněvadž církve 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 církve 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 zachovávaní dekretů věřící ve svědomí zavazovat? Asi všichni biskupové. Ale jak když se všichni nedohodnou? Snad rozhodne většina sněmovních účastníků? Ale jak tuto většinu určit? Snad podle počtu členů aneb podle učenosti, vlivu a významu jejich? Toť jsou otázky, na něž východní církve 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 nábožensko-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 stáde 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 hájivali. 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 vyše Církev katolická na Rus své řehole mužské a ženské, které hlavně výchově mládeže zasvěti všechny 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.

S m y s l t o h o t o d o g m a t u.

I. 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 spáasy 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 stolicí. Aby však římský papež mohl v těchto otázkách peremptoricky rozhodovati a věřící k Božské víře pod trestem vyluky z Církve a tím také pod trestem ztráty věčné spáasy 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 spáasy 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 I. 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 fungens 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 vykonává úřad pastýře a učitele všech křesťanů svou nejvyšší apoštolskou autoritou definuje nauku o víře a mravech, kterou jest veškeré Církvě zachovávat, 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 Církvě neopravitelné.¹⁾ — Kdo by se opovážil této naší definici, čehož Bůh nedopustí, odporovati, buď z Církvě 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 všechny ostatní pravdy Bohem zjevené „ad depositum fidei“ Církvě Kristem svěšené, 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.

článekem 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 Církvě 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 reprezentujícího celému světu takorča „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 všechny ostatní pravdy v „depositu fidei“ obsažené a Církví formálně věřícím k věření předložené. Neběželo tedy na sněmu vatikánském o nauku v Církvě dosud neslýchanou, nýbrž o nauku tak starou, jak jest stárá 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 Církvě mocí svého svrchovaného apoštolského úřadu něco slavně definuje, nebží-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 vševědoudností a všemohoudností k cíli mu vytknutému, ke slávě Boží a spáse lidí řídí, že se může nadpřirozeně člověku zjevití a že se mu také zjevil a že toto zjevení, aby je člověk se vsí 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 nesmrtelná atd., proto neomylnost papežova nemůže se omeziti toliko pravdami nadpřirozeně Bohem zjevenými, nýbrž musí míti za předmět také všechny pravdy přirozené, které s pravdami nadpřirozeně zjevenými co nejtěsněji souvisí. Podle toho jest také povaha víry, které Církev od věřících ve své definice žádá, různá. 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: „fidei divinarum et catholicarum“, 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 nevypravila. 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 adresovány na částečnou církev jednotlivých národů, nebo na metropolity některých církevních provincií atp., třeba byly vydány od papeže jako nejvyššího učitele Církev 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 divinarum 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 zachovávat, 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 číře 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 vsí jistotou předpovídal, k prohlášení „praemotiois physicae“ nedošlo, poněvadž papež Kliment VIII. v noci přede dnem, na který bylo toto prohlášení určeno, byl raněn mrtvicí náhle zemřel. Tak vypravuje Serry ve svém spisu: „Histor. Congreg. 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 praemotioe 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, i na dekretu, poněvadž ve všeobecném sněmě jest již t a k é 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 dekreta 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 sně-

¹⁾ Edit. 2. Antverp. 1709. lib. 3. cap. 46. p. 442 sq.

mům, proto jsou pravdivy a neomylny samy za sebe jako věroučné a mravoučné definice všeobecných sněmů a nabývají pravdy a neomylnosti a proto také neměnitelnosti a neopravitelnosti teprve souhlasem Církve. Kdyby tyto definice papežské teprv tenkrát 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 římské 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⁾ 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 blud 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 Církve 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, pasиж beránky mé, pasиж ovce mé“, pak mu těmito slovy uložil péči o nadpřirozený život celého stádece svého. Život tento založil však Kristus na své pravdě a své milosti. Toť ona pastva, kterou měl sv. Petr a jeho nástupcové stádece Kristovo živiti. Kdyby však římská papežovna mohli stádece Kristovo místo pravy živiti bludem, pak by stádece Kristova nevodili na pastviny zdravé a užitečné, nýbrž na pastviny záhubné a smrtelné a byli by tak příčinou smrti nadpřirozeného života jeho. A poněvadž stádece, 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, pasиж ovce mé“ — pak by se byl o spásu svého stádece 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 stádece svého opatřiti darem neomylnosti, kdykoliv jako velepastýři stádece Kristova nějakou nauku „de fide et moribus“ jakožto nauku Bohem zjevenou a pro celé stádece závaznou slavně prohlašují. A k Božské víře v tuto nauku může býti stádece Kristovo ve svědomí zavázáno jen tenkrát, je-li naprosto přesvědčeno, že římská papežovna 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 tříbil

¹⁾ Jan 14. 6.

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 tříbiti, t. j. jimi zmítati nejprudšími protivensťvými 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 síti 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 všechny 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 zeslabiti, 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 výsada 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 spásě, nýbrž byla jemu udělena k blahu a spásě 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⁾ 22, 31. sl.

²⁾ Cf. Hettinger I. c. S. 285 ff. Camill Mazzella I. 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 první vydal slavné prohlášení, jež praví, že hlavní podmínkou k dosažení věčné spásy jest zachovávatí 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 Stolica vždy zachovávala neposkvřenou 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 řídití veškeru Církev.³⁾

11. Ačkoliv tyto tři sněmy nepraví výslovně, jako sněm vatikánský, že římský papež „ex cathedra loquens“ jest neomylný, přece praví, že Stolica Apoštolská zachovala vždy neposkvřenou 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 termínů, 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 Tertullian: „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 tematě mluvit a všechny prameny tvých proposití 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 Anastasiu (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 Stolicy 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. I. 3. c. 7.

³⁾ Adv. Lurif. cf. Mazzella I. c. p. 568 sq.

⁴⁾ Epist. 23 n. 2. Cf. Mazzella I. c. p. 569.

nezbytnou podmínku k 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 Stolicí za poslední instanci ve všech sporech, které z jakýchkoli příčin mezi údy Církve vznikly, od které instance není přípustná žádná appellace ani k všeobecnému sněmu.

i) A proto také učí, že římská Stolica 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 prvních třech stoletích papež Hyginus odsoudil gnostiky Cerdonu 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, a no 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 všechny 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 Ře-

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.

hoř od synod afrických. 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.

Přesvědčení celé Církve, že papež jest nejvyšším soudcem víry a že jest proto také v příslušných svých soudech a dekretch 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 vši energií svého velikého ducha zahájil boj proti této nebezpečné heresi, která nepopírala toliko toho neb onoho věročlásku Církve katolické, nýbrž nasadila sekuru na samy její kořeny. Vydal proti ní aspoň 11 různých spisů (mimo spisy proti semipalagiánům), kterými odhalil a nad slunce jasněji vyvrátil všechny 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 pelagiánskými vynésti definitivní soud, nýbrž tento soud ponechal různým synodám africkým, zejména však římským papežům: Innocencovi, Zosimovi, Bonifácovi, Celestinu I. a Sixtu III. A když tuto heresi zmíněné synody africké odsoudily, praví sv. Augustin: „Strany herese pelagiánské byly dekrety již dvou sněmů poslány Stolicí Apoštolské, odtud byly poslány do Afriky již také příslušné reskripty: Spor jest ukončen, kéž by jednou zmizel také blud! (Causa finita est, utinam aliquando finiat error.)¹⁾ Podle sv. Augustina nemohla pelagiánskou heresi autoritativně odsouditi ani soukromá osoba, třeba sebeučenější, ani částečný sněm, nýbrž jedině římský papež svými reskripty poslanými na africké synody. A poněvadž těmto reskriptům se nepodřídili všichni stoupenci Pelagioví, což sv. Augustin s bolem praví (utinam aliquando finiat error) odsoudil ji také ještě sněm efeský (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 nepřípadlo, 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 předúležitém předmětu svým duchaplným způsobem jen příležitostně ve svých různých spisech o jiných theologických látkách jednajících. Tak na př. ve své velké Summě jedná 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 v ně Božskou vírou věřiti. 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 otázky vzniklého víře definitivně neřešil ten, jenž jest hlavou Církve. Jentak jest možno, aby jeho rozhodnutí pevně se držela celá Církve.“¹⁾

2. Podobně pařížská akademie ve svém theologickém traktátě předloženém Klementu VII., kterého tenkrátě aspoň francouzská obediencie 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 obediencie Klementa VII. pravil mistr Petr z Alliaka, že věroučné dekry římského papeže jsou neopravitelné, a tuto neopravitelnost dokazuje takto: „Toť víra, svatý Otče, kterou jsme přijali od Církve

¹⁾ II.—II. qu. I. art. 10.

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 Stolica jest kathedrou sv. Petra, na níž Kristus vzdělal Církve svou.“¹⁾

3. A proto západní rozkol na všeobecném učení a všeobecné víře v Církvi katolické v této příčině ničeho nezměnil. Jednotlivé obediencie 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 zamítuvše z zásadně Božskou instituci primátu římských papežů, musili, jak se samo sebou rozumí, zavrhnouti také Božskou výsadu neomylnosti jejich nejvyššího učitelského úřadu v Církvi. Nazvali Wikleff římskou Církve synagogou ďáblovou,²⁾ podobně jako později Luther, a je-li Církve, jak učil Hus, společností neviditelnou, 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 římské 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 podkopával 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, I. 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 vši historické pravdě ve spojení uvádí Apoštolskou Stolicí 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 uvést na př. biskupy z těchto zemí na sněm 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 Stolicí 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. Věřící 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 všechny ostatní Církev, 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 československá. Za záminku svého odpadu od Církvě katolické vzala si bez ženství kněžství 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 podstatné nadpřirozeně zjevené, o tom nemůže nikdo rozumně pochybovati. Každý sebe menší odklon od skály Petrovy puď každého, kdo všechny 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 na d-přirozenou 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 Církvě obecné odloučila, logicky nevyvodila všech konsekvencí, ke kterým ony liché nauky jako premisse (návestí) v logickém řetěze každého logicky myslícího člověka nutně puď.

§ 3. Námítky 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 herectické 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 souzení a trýznění Ariániů.¹⁾ Podpis tento byl by proto vynucený a formule jím takto podepsaná nemohla by se nazvati „definici 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 této okolnosti, že biskupové ariánští, shromáždění r. 359 v Seleucii, nedovolávali se Libéria jako přívržence semiarianismu, čeho by byli zajisté neopomenu, 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, zasláných Sergiovi, patriarchu cařihradskému, hájil nauky monotheletické, nauky (fysicky) o jedné vůli v Kristu. Než tato výtka jest úplně nesprávná, 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, již 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 kacírství monotheletického věčně 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 prvním listu praví: „Vyznávající, že Pán náš Ježíš Kristus,

prostředník mezi Bohem a lidmi, působil skutky Božské skrze člověčenství přirozeně (=osobně) spojené se Slovem Božím, a skutky lidské, plně Božství, skrze tělo nevyslovitelné a zcela zvláště 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 přirozeností „discrete“, „inconfuse“ a „inconvertibiter“ působil, musily obě přirozenosti v něm zůstatí neporušeny. Ale lidská přirozenost nezůstala 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-hýpostatickou) 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 nedělí ani se nemísí, ani v sebe se neproměňují, nýbrž všecky své rozdílly 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 monotheletického, jest naprosto vyloučeno.

6. Ale tyto dva jeho listy k Sergiovi nejsou ani „definicemi ex cathedra“, což plyne z mnohých důvodů:

Předně Sergius nežádal Honoría, 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 nebo dvou vůlích mluvit. 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 mluvit, jest již ze zevnější formy, jak

¹⁾ Pesch I. c. p. 308 sq.

Honorius Sergiovi odpověděl, se vši 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 Honoría. Když však patriarcha cařihradský Pyrrhus listy na různé strany zaslannými prohlašoval Honoría za monotheletu a zneužíval jeho autority na získání nových členů pro svůj blud, tu se papež Jan IV. ujal pravověrnosti svého předchůdce, jinak svatě 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 Honoría jen potud odsoudil, že se kacírství monotheletickému jak náleží rozhodně neopřel: „Také Honoría 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 výtká, kterou nepřátelé činí neomylnosti papežově ze sporu: „de tribus capitulis“, ve kterém neběželo o nauku, nýbrž o osoby, Theodora mopsvestského, Theodoretta 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 kacírské, 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 Justinian se vložil do tohoto sporu. Aby ušel jeho soužení, vydal dekret, zvaný: „Judicatum“, v němž Theodora mopsvestského, Theodoretta a Iby jmenovitě odsoudil. Ale poněvadž mnozí namítali, že o zemřelých nemá nikdo souditi, odvolal konečně své: „Ju-

¹⁾ M. 129, 652.

²⁾ Cf. Christ, Pesch. I. c. p. 310.

dicatum“. Jak patrně, 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) „definici ex cathedra“ a jejich kritéria.

1. Zevnější formy, kterými papežové publikují své „definice ex cathedra“, jsou různé, ještě různější, než jakými se všeobecné sněmy usnášejí o svých dekretch 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 vložit. 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 pozitivní, tak i rozumové, které pro ni svědčí, často poukazuje také na blahodárné účinky, které definice její pro život náboženský a mravní bude míti. A všechny 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 předmětem z článku víry prohlášeným, nýbrž mají jen tolik platnosti, jakou platnost mají samy v sobě. Věty, které vysvětlují pravý smysl, rozsah a hloubku dogmatické definice, 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 různé.

2. Nejslavnějším tvarem papežských „definici ex cathedra“ jsou tak zvané dogmatické konstituce čili bully, 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 adresována na celou církev, jako bulla „Unigenitus“, aneb není, jako bulla: „Unam sanctam“ a „Ineffabilis Deus“.

3. Ke konstitucím neprostředně přistupují „Litterae encyclicae ad universam Ecclesiam“, 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 hereze 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: „Misere vos“ odsuzující bludy indifferentismu Lamennaisova.

4. „Definicemi ex cathedra“ mohou býti také různé „apoštolské listy“, 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 nazývá je erroneas, falsas, temerarias, impias, schismaticas, 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 Církvě 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 výťah bludů v té neb oné době v Církvě rozšířených a tento výťah 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 Církvě, 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 zachování, pokud se týkají otázek věroučných a mravoučných, celý katolický svět zavázal.

Jak patrnó, mají římsští 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 katedralních definicí jest spojena se suverenitou římského papeže. A jako papež nemůže svůj suverenní primát přenést 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 výsada. 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 katedrální 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 vnitřným 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 slyncích 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 neomylná. 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 tehdejší 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 přírodopytci, 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 dozorcího 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 čerpatí 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 sůžuje až příliš předmět neomylnosti. Druhá prohláshujíc 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 u prostřed těchto dvou krajních názorů, tak jak Církev před sněmem vatikánským ve svém prvním schematě konstituce o Církví 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 zjeveny, ale mají takovou povahu, že by bez nich ani pravdy zjevené neostály.“¹⁾

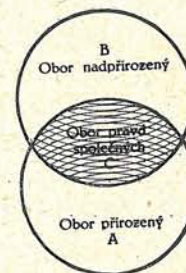
Při úvaze o předměte neomylnosti učící Církve jest nám stále míti na zřeteli, že Církev jest neomylna předně a hlavně v pravdách obsažených „in deposito fidei“, tedy v pravdách Bohem nám neprostředně zjevených a nám skrze ni za zjevené předkládaných. Než tu jest se nám vystříhati dvou nesprávných krajností, 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.

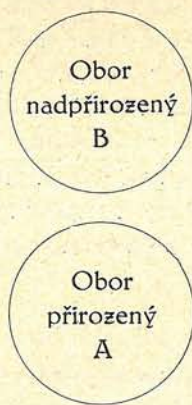
zjevených. To by byla krajnost, která by byla nesprávná „per defectum“. Ale také nesmíme dar neomylnosti zbytečně vztahovati na pravdy, které nejsou Bohem zjeveny, ale také nikterak se zjevenými pravdami nesouvisí. To byla drahá krajní nauka bloudící „per excessum“. Pravda leží uprostřed těchto dvou krajních názorů. Nesmíme sice pravdy Bohem nám přímě zjevené mísiti s oborem pravd přirozeně poznáných. Ony poznáváme ze Zjevení Božího a věříme v ně „propter auctoritatem 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 poznáných.

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 p r a v d ě v ů b e c. 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 toužebnost inspirovanou lidskou vůlí 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 vševědoudcností 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 níž 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 dvojitým 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 správná, 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. Prázdnotu ideu o takovéto bytosti bychom sice měli, ale 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 c 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 možnost, nýbrž i skutečnost vědeckého důkazu, že Bůh, Stvořitel, Zachovavatel a Ředitel nebe i země existuje od věčnosti nejen v naší prázdné rozumové ideji, 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 č i l i m e t a f y s i c k é, nebo pravdy 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 Církvě katolické hlavně jménem věd přírodních uče, že prý tyto vědy při svém podivuhodném pokroku poslední doby dospěly k resultátům, které se z konců protíví 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. I. 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 organizací, 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 širě dokazovati. Má-li Církev povinnost pravdy Božského deposita v jejich původní ryzosti a přesnosti až do skonání světa zachovávat a je věřícím v této ryzosti k věření předkládati, pak musí míti také povinnost co nejrozhodněji odsuzovati všechny domnělé výsledky moderní přírodovědy, které se nad slunce jasneji přičí 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 výsledky 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 blud, 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 všechny 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 všechny 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 pojmati 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 prvopočátečním, 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 z a v i n i t ě (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 zavinitě mnohé jiné pravdy, a jest na Církvi, aby svým rozumem nebeským světlem ozářeným pravdy v jiných pravdách zavinité 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 podrobena, a tento pokrok potvrzuje až do skonání světa. Avšak tento pokrok nemění dogma jedno v dogma druhé obsahem od prvního dogmatu různé, nýbrž toliko pravdy v Písmě sv. a Tradici původně jen v jiných zřejmě zjevených pravdách obsažené takorba na světlo vynášejí a jasně a určitě jejich smysl formuluje a věřícím buď svým všeobecným učitelským úřadem aneb skrze dekree 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

ný 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) dekree disciplinární,
- e) kanonisace svatých,
- f) aprobace církevních řádů a kongregací.

§ 4. Neomylnost Církve v konklusích theologických.

K těmto pravdám náleží popředně tak zv. ú s u d k y t h e o l o g i c k é (conclusiones theologicae), kterými rozumíme věty dovozené z dvou návěstí (praemissae), z nichž jest jedna pravda z j e v e n á, druhá r o z u m o v á. Tak na př. dovozují theologové z Neposkvřněného 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 potenci 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 blásání 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 všechny bludy se přičící 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 metodu 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 jedině předmětem každé pravé vědy, nýbrž toliko o nabytí nové zbraně, kterou by mohla ubíjeti Církev katolickou a působnost její. A proto moderní svět při vši své schlubnosti, že bojuje proti obskurantismu Církve katolické, neví již, co jest pravda, co jest logický zákon, co jest věda. Jediné Církev katolická hájí právo lidského rozumu. A proto moderní věda ubíjejíc Církev ubíjí také rozum lidský. Až člověčenstvo ze svého až až pathologického nepřátelství k Církví katolické jen poněkud vystřízliví, zajisté pozná a vděčně uzná, že Církev hlásajíc pravdy Zjevení Božího a odsuzujíc všechny nauky jemu protivné hájila a také obhájila pravé důstojnosti lidské.

3. Nynější protikřesťanská pavěda popírá nejen vše, co má v Církví ráz nadpřirozený, nýbrž podkopává i samy základy, na nichž jest jak Církev, tak i každá státní společnost zbudována. A proto Církev odsuzujíc bludy se přičící pravdám zjeveným hájí nejen zájmu 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 čir-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 Církví 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 Církví, tak i vědě profánní.

Na prvním 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 vlášt ní 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 číře 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 stolicí 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 chtějice úskočně předejítí 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 o b j e k t i v n í p r a v d ě nauky z nějaké knihy vyňaté, ale zda-li se také s u b j e k t i v n í mínění autorovo v knize obsažené kryje s objektivní naukou Církvi 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 o b j e k t i v n í p o v a h y 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 tenkrát 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 sdělití, nebo když z jakýchkoli důvodů chce sám jádro svých myšlenek před nimi zakrýti. Ale nemůže se říci, že n i k d y 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 p ř í m ě o o s o b ě autorově, nýbrž toliko o o b j e k t i v n í m o b s a h u knihy samé. Ale poněvadž jest předpokládati, že autor píše tak, jak myslí, soudí aspoň n e p ř í m ě 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 n ě j a k ý spis jako spis bludný, poněvadž by autor mohl svému odsouzení předejítí vytáčkou, že nauka Církvi 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 I n n o c e n c 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 zaslouhuje, poněvadž jsou, tak jak znějí, skutečně kacířské a proto také mimo jiné theologické censury zaslouhují 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⁾ Pascal⁴⁾ a Quesnell a j. Na to vydal A l e x a n d r 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. z 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. I. 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 přísahám.“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 zavřeny, 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 efejský schválil spisy Cyrilla Alex., sněm chalcedonský zavrhl spisy Nestoriovy, sněm carihradský II. (553) „Tria Capitula“, sněm kostnický předepsal všem z bludu Jana Wikleffa, Jana Husa a Jeronýma pražského podezřelým k podpisu formulí, 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 bděti a všechny útoky, které nevěrecká věda na ně činí, od něho odrážeti. A poněvadž věda k tomu cíli používá nejen živého, nýbrž hlavně tiš-

¹⁾ Denzinger 1099.

²⁾ Denzinger 1350.

³⁾ Denzinger 659.

těného 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 správná nebo nesprávná, ale kdyby nemohla s touž neomylností také rozhodovati, zda-li tato nauka jest skutečně také obsažena v té neb oné knize, o jejíž schválení neb zavřzení 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 Církevi nic nepomůže neomylnost v soudech „de quaestionibus juris“, nebude-li moci s touž 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 krýti 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 vši jistotou se mohl varovati každého literárního 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⁾ Cf. Wilmers, l. c. p. 464 sqq.

a spisů jednajících o otázkách náboženských a knihy závadné zvláště tím 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 ex-kommunikace „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 nečiní, 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 katolíci theologové a kanonisté vyžádají od Církve svolení k četbě knih těchto, kteréžto svolení jejím jménem uděluje buď kongregace „Sancti Officii“ nebo podle fakult kvinkvenálních 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 nikoliv 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 všechny vymoženosti moderní kultury.

§ 7. Církev jest neomylna v dekretch disciplinárních.

1. Dekrety disciplinární rozumíme zákony, kterými Církev řídí život věřících, by správně Boha poznávali a ctíli 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 všechny 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 dekretch disciplinárních, pak máme na zřeteli toliko církevní zákony, které buď papež anebo všeobecné církevní sněmy pro celou Církev vydávají a k jejich zachovávání všechny 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 nad přirozeným darem, kterým ji Bůh uschopňuje, aby 1. se v těchto zákonech varovala všeho, co by se přičilo 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 vyhovět 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 pozitivně nepřispěl k pokroku a vývoji nábožensko-mravního života věřícího lidu. Proto nestačí, aby se zákon toliko nepřičil pravdám věroučným a mravoučným, nýbrž musí kladně sloužit 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 trojí úřad: učitelský, kněžský a pastýřský naproti věřícím koná. Že v úřadě učitelském a kněžském, jímž jest Církvi hlavně pečovat o neporušenost „deposita fidei“, musí být Církev neomylna, plyne s naprostou nutností z účelu tohoto dvojího úřadu. Ale aby byla Církev v tomto dvojím úřadě neomylna, musí být 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 zbloudit a věřící na bezcestí uvést, proto jí 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 slove m, nýbrž i skutkem k hříchu. Kdyby Církev mohla ve svém pastýřském úřadě pobloudit, podlehl by svodům ďábelským a přestala být Církví Kristovou, již 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 zachovávat, jest bezbožno nebo nedovolen, jest pokládati za blud, a kdo by tvrdošíjně opak toho tvrdil, toho jest jako kacíře z 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 proměnit, 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 zavést kázeň nejen neúčinnou a příliš obtížnou, než jakou křesťanská svoboda může snést, 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 popírat, 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 Církvě samé, nikoliv však nám. My máme toliko povinnost se modliti hodinky tak, jak znějí: *digne, attente a devote. Et hoc nobis sufficiat.*

§ 8. O neomylnosti Církve v aprobaci církevních řádů a kongregací.

I. S otázkou předešlou o neomylnosti Církve v dekretch disciplinárních souvisí další předmět její neomylnosti týkající se aprobace církevních řádů a kongregací.

Evangelické rady, které jsou podkladem všeho řeholního života, jsou nejdokonalejším a nejkrásnějším květem na stromě Církve Kristovy. Že život řeholní na radách čistoty, poslušnosti a chudoby založený jest dokonalejším způsobem křesťanského mravního života, než život odpovídající toliko příkazám Božím, jest „*de fide*“. 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 všechny 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 všechny národy všech míst a věků. A proto se musí také v každé době jejich oprávněným potřebám a požadavkům přizpůsobiti. Tím právě dokazuje svou katoličnost či všeobecnost. Za tím účelem schvaluje, doporučí a zavádí v každé jednotlivé době právě ty řehole, které mají buď pro celý křesťanský svět aneb aspoň pro jednotlivé národy obzvláštní význam a důležitost. Tak vidíme, že v Církvě 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 místě nebo vedle starých řádů, jak potřeby časové kážou, zakládá Církev řády nové 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 Církvě katolické jest tak veliká, že Apoštolská Stolica 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 aprobaci nového řádu, nesoudí Církev o životě řeholním vůbec založeném na třech evangelických radách, neboť povznesenost tohoto života nad požadavky obyčejného mravního života jest článkem víry, nýbrž soudí toliko o konkrétních 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 přičilo 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 neomylně, přece tím nepraví, že stanovy tyto nemohou býti dokonalejší, a že život podle nich zařízený musí dosíci nejvyšší mety evangelického života. Neomylnost, s jakouž Církev nové řády a řehole v život uvádí, týká se jen relativní dokonalosti, 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 trojí moment rozezuávati: 1. evangelické rady

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. p o č e s t n o s t (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 Církví 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 Církví 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 Církví 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 o p a t r n ě si při schvalování nových řádů počíná, dokazuje d v o j e s c h v á l e n í, jímž nové řády v život uvádí; p r v ě, kterým vyznává, že ústav nový jest chvály hoden, a že věřící mající potřebné vlastnosti mohou do něho bezpečně vstupovati, a d r u h ě schválení, kterým se formálně ústav za církevní řád, resp. kongregaci prohlašuje.

§ 9. Církev jest neomylná v blahorečení blahoslavených a ve svatořečení svatých.

1. S v a t o ř e č e n í m rozumíme poslední autoritativní soud Církvě, kterým buď papež anebo všeobecný sněm některého sluhu Božího přijímá do církve vítězně a věřícím jakožto vzor křesťanského života k uctívání, napodobávání a k vyzývání představuje. B l a h o ř e č e n í naproti tomu záleží v dekretu Apoštolské Stolice, kterým prohlašuje některého sluhu Božího za b l a h o s l a v e n ě h o, jemuž v nějaké řeholi nebo v některé části Církvě lze náboženskou úctu vzdávati.

Rozdíl mezi svatořečením a blahorečením (inter canonisationem et beatificationem) jest čtvery: svatořečením prohlašuje Církev, a) že svatořečený sluh Boží jest s k u t e č n ě s v a t ý, 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 vyzývati. Proti tomu b l a h o ř e č e n í m Církev toliko a) d o v o l u j e blahorečeného pokládati za b l a h o s l a v e n c e, b) ale nikoliv za světce a proto c) neporoučí ho v celé Církví uctívati a konečně d) blahorečení není posledním rozhodným nálezem církevním, nýbrž jen jaksi přípravným úkonem ke konečnému svatořečení sluhu Božího. Úcty b l a h o s l a v e n ý c h 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 b l a h o ř e č e n ý c h jen jistými náboženskými společnostmi a jistými místy, nýbrž v d e f i n i t i v n í m s o u d u Církvě o s v a t o s t i s l u h y B o ž í h o a jejím příkazu, kterým všechny věřící k jeho úctě zavazuje.¹⁾

2. První formální a slavnou kanonizací 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 A l e x a n d r III. 1159—1181) prohlásil r. 1170 toto právo za rezervát Apoštolské Stolice, zakázav co nejprísněji, 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 dolo-

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 rezervátní, jak kanonisační, tak i beatifikační vykonává co nejpřísněji Apoštolská Stolica až dosud.

Že římská papežové jsou v soudech beatifikačních a kanonisačních neomylní, 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 zasouhlasu 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 poroučíme, aby památku jeho obecna Církev vždy v den jeho narození... zbožně konala. Ve jménu Otce i Syna i Duchu sv. Amen.“ A ke konci bully připojují: „Vše to, co v bulle této uvedeno, chceme všeobecně Církvi dáti na vědomí a tento list na věčnou památku vydati... A proto není nikomu dovoleno, tuto stránku naší definice, našeho dekretu, rozkazu... vyvracet. 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 nespravedlivá, nadržující kacířství... a proto pravíme, že by zasluhoval ten, kdo by se opovážil tvrditi, že římský papež pobloudil přité neb oné kanonisaci, nejpřísnějších trestů.“²⁾ A sv. Tomáš Akv.,

¹⁾ Benedict XIV. l. c. cap. 36. n. 31.

²⁾ Benedict XIV. l. c. cap. 45.

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⁾

Ačkoliv strany beatifikace není mezi bohoslovci téhož jednomyslného souhlasu v otázce neomylnosti Církve sv., jako strany kanonisace, přece všechny 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 všechny 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 blahorečení 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 účtě 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 břířmova ncům 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. Jsou 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 tenkrát 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 propositích a theologických censurách.

I. 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 pomysli, 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 ě n í* jejich *e v i d e n c i*, kterou našemu rozumu září *buď b e z p r o s t ě d ě n ě* beze všeho důkazu, jako na př. *p ř. p ř. v ě* rozumové principy: identity, kontradikce atd., nebo *t e p ř v p r o s t ě d ě k e m l o g i c k ě h o d ů k a z u*, jako na př. nesmrtelnost duše. Jinak při víře v pravdy zjevené. V tyto pravdy věříme *n e p r o t o*, 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 patrně, 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 „fides ecclesiastica“, 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 „fides divina“, z níž vychází a v níž 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 nazýváti nejen „fides divina“, nýbrž „fides divina et ecclesiastica“, 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 (fides divina et ecclesiastica et fides ecclesiastica) 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 služí dogmata a mezi nimi nejpodstatnější 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 takofka jejich základem, aneb které jiné pravdy v sobě zahrnují, nebo které na praktický nábožensko-mravní život náš mají rozhodnější vliv, než pravdy jiné atp. A tyto pravdy zahrnuje obyčejně Církev do svých věřejných 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 přičící se buď dogmatům aneb článkům víry, neb „propo-

sicim de fide“, nebo „propositim fidei proximis“. A tato censura sluje soudní. Pakli nějakou nauku censurují jen theologové, pak jest tato censura číře 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 bere Církev. Tak odsoudil papež Klemens XI. (1700—1721) v bulle „Unigenitus“ propositice 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 zachovávatí.

11. Někdy censuruje Církev každou nesprávnou propositici zvlášť, jako když ji nazve kacířskou, blížkou 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 stížena, podle toho, zdali jedním anebo několika způsoby zjevené pravdě se přičí. Určítí, 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 propositice kacířská (propositio haeretica), která stojí v kontraktorském opaku s pravdou zjevenou a Církvi 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 propositici přičící se nauce od Církve ještě za zjevenou neprohlášené, ale všeobecně za zjevenou pokládané. Následuje censura

c) „propositio haeresim sapiens“. To jest propositice, která jaksí 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 svěsti, jako na př. nauka protestantská: „fides justificat“. Rozumí-li se vírou, která člověka ospravedlňuje, víra spojená s theologickou ctností lásky, pak jest věta úplně správná. 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 jaksí rovnováhu, pak sluje věta ta: „de haeresi suspecta“ (z herese podezřelou).

d) Věta sluje „erronea in fide“, která se přičí zjevené pravdě Církvi ještě za zjevenou neprohlášené a v Církvi všeobec-

ným souhlasem věřících ještě nepřijaté, nebo která odporuje theologické konklusi Církvi 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 nezávázala, není formálním kacířem a proto se z Církve sám nevylučuje. Z toho také patrno, jaký význam má proposice „errori proxima“ a „errorem sapiens“.

e) Proposicí, 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 účinním sebe, kdežto Syn Boží vycházej z Otce, zůstává v Otci. V jazyku reckém zcela nezávadně lze však nazvati Otce „aitía“, poněvadž „aitía“ má širší význam, než latinské „causa“ značejíc také „principium“, kteréž svůj principát neklade mím sebe, nýbrž jej v sobě, ve své bytnosti, zachovává. Proto také historie dogmat svědčí, že v dřívější Církví často vznikla nedorozumění v některých pravdách zjevených jen proto, že termíny, 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 nerozvázná) sluje věta, která bez dostatečných důvodů opouští obecnou nauku ss. Otců a theologů. A poněvadž takováto věta jest bez důvodná, jest také lichá. Hájí-li však někdo věty v sobě pravdivé, ale činí-li tak bez dostatečných důvodů, pak jest věta ta jen negativně nerozvázná. 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“, „blasphemiae“, „heresi et schismati faventes“, „ordinis ecclesiastici perturbativae“ atd. Smysl jejich jest již ze slov samých jasný.¹⁾

Abychom poznali pravdy, které stojí proti větám Církvi 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 Církvi 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.

I. Latinské slovo „traditio“, řecké „παράδοσις“ pochází ono od časoslova „tradere“, toto od „παράδιδοναι“ 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 sdílení, 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 I. c. p. 333 sqq; Wilmers, I. c. p. 458 sq; Hettinger I. 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. v edvojí 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. apoštolů hlášené, 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 zavinité 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 Církeve, 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. 1. 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 neprikázal, 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, jednájí o zvláštních obtížích, které tenkrát 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 tímž 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 inspirací 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 všechny 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 stezejná. 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 jediné 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 dětí, že křest udělený kacíři (servatis servandis) jest platný, že jest světiti neděle místo židovské soboty, že jest dovoleno za jistých podmínek pít s h a t i (Mat. 5, 33 sqq.), že lze požívatí 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: „Totoť 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 užití nemohl. A proto musil Kristus předvídat 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 skrže „služebníky slova Božího“ hlásá, obsahuje vše, co Kristus zjevil a co Božskou vírou věřiti přikazuje, aneb zdali m i m o P í s m o s v., 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 nej-různější 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 povrhnu 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 puď do bezvěří jejich n a u k a, že jest jedině P í s m o s v. zdrojem víry, kdežto katolík, stane-li se nevěrcem, činí tak ze zásad, které se „e diametro“ přiči nauce katolické. Je-li Církev tató 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 n e l o g i c k y a proto také n e r o z u m n ě, když svou Církev opouští a buď do jiné církve vstupuje nebo do úplného bezvěří upadá. Jinak u protestantů. Dovození-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, I. c. 245 sqq.

Bezvěří u katolíka a protestanta jest stejné. Rozdíl záleží jen v tom, že katolík 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 nejlepši, 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 jasné a určité 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 jednotlivých 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 všechn 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 nábožensko-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 řídit, aby našel 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 tenkrát (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⁾ Tenkrát 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 vzdělání theologové, potřebných vědomostí filologických, historických, archeologických atd.? Tomu nezbyvá, než se řídití výkladem toho neb onoho theologa. Čtenáři katolickému ručí za správný výklad jeho neomylná autorita Církve, kdežto protestant musí spolehnouti výhradně jen na autoritu pouhého učeného theologa, který se může ve výkladě Písma sv. právě tak mýlití, 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 dojítí věčné spásy. Z toho patrně, 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 pravi 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 serouhá... Všichni se dovolávají Písma bez jeho smyslu a předstírají víru bez víry. Písmo sv. nezáleží v četbě, nýbrž v rozumu.“²⁾ A Vincenc Iirinenský († 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 směrnicí 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⁾ Právili někdy sv. Otcové, že Písmo sv. obsahuje všechny pravdy zjevené, nebo že je obsahuje zcela zřejmě a jasně, jako na př. sv. Jan Zlatoústý⁶⁾ 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 sv. 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 doct. 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 Stolica 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 veškeré 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 přiči vševědoucnosti, všemohoucnosti a moudrosti Božské a znehodnocuje a snižuje samo Písmo sv., které podle této nauky má účel, k němuž se zholá nehodí.

Blud protestantské nauky o Písmě sv. jako jediném materiálním principu víry dokazuje takofka ad oculos nekonečná téměř rozdrobenost a roztržštěnost 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 prvním jeho listě, jenž tam praví: „Ale vy máte pomazání od Světce a znáte všecko¹⁾“; 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 patrně z kontextu tohoto místa. Neboť praví: „Dítky, jest hodina poslední, a jakožto jste uslyšeli, že antikrist přijde, tak nyní (vskutku) antikristů mnoho povstalo.... Ale vy máte pomazání od Světce a znáte všecko... A nyní dodává: „A vy, co jste uslyšeli od počátku, zůstaň ve vás; zůstane-li ve vás, co jste uslyšeli od počátku, zůstanete také vy v Synu i v Otci... Toto jsem vám napsal o těch, kteří vás svádějí. A vy, to pomazání, které jste dostali od něho, zůstává ve vás.“¹⁾

Sv. Jan 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 vnitřním působením Ducha Sv. na každého jednotlivce, nýbrž rozumí jim poznání jejich skrze vnější hlásání slova Božího doprovázené vnitřní milostí Ducha Sv.

Že křesťané nepoznávají pravd zjevených z Písma sv. zvláštním osvícením, kterým je Duch Sv. při četbě jeho doprovází, patrně 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 osvícením jiné pravdy Písma sv. a jiné těmto pravdám často z konců odporně zase Kvakerům. 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 rozvícené fantazii, 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 fantazie, které

¹⁾ I. Jan 2, 18. 21. 26.

pokládají za skutečné a pravdivé. K jakým koncům tento náboženský fanatismus může člověka přivést, o tom podávají drastický doklad novokřesťenci 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 mocnárům 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 novokřesťenci zavrhlí celé Písmo sv. jako sbírku spisů apokryfických. Swedenborgiáni přijali jen evangelia a Zjevení sv. Jana. A tak Písmo sv. vůbec podle tohoto principu pozbývá vši 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. setřítí s ním všechno, 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 číře 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 nábožensko-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 inteligentních, 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 dimini 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 obět 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 přičí 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: „Neb e a z e m ě p o m i n o u, a l e s l o v a m á n e p o m i n o u“, touž měrou platí o její m 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: „N a s v ě t ě b u d e t e m í t i s o u ž e n í, a v š a k d ů v ě ř u j t e, j á j s e m p ř e m o h l s v ě t,“¹⁾ pravil také k jejich nástupcům: římskému papeži a biskupům, ale pravil také k nám k n ě ž í m, kteří jménem biskupů o vykupitelském díle člověčenstva pracujeme. A proto kdyby se nám sebe větší obtíže a překážky stavěly 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 zmítání zoufale k němu volali: „P a n e, z a c h o v e j n á s, h y n e m e.“ A tu k nim Kristus pravil: „P r o č s e b o j í t e, m a l o v ě r n í?“ na to „v s t a l, p ř i k á z a l v ě t ě r ů m i m o ř i, a n a s t a l o t i c h o v e l i k é.“²⁾ Nesmíme zapomínati, že moc ramene Kristova jest dosud neztenčena.

§ 4. O dokladech a památkách Božské tradice.

I. 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 „v e r b u m v i v u m“ anebo „v e r b u m t r a d i t u m“. V prvním 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 konkrétně buď v Písmě

¹⁾ Jan 16, 33.

²⁾ Mat. 8, 25 sqq.

s v. neb v písemných památkách a v různých historických pomnicích uložila a takořka ztělesnila. Tradice jako živé slovo Církvě 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 Církvě 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 jediné z živé nauky Církvě 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 konkrétně vyjádřeny.

3. Památky Božské tradice jsou buď úřední neb soukromé. K prvním náleží:

- a) decreta všeobecných sněmů;
- b) definice římských papežů, především definice ex cathedra;
- c) vyznání víry;
- d) liturgie v Církvi užívané;
- e) katechismy;
- f) dekreta 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 theologiích.

1. Rámec této práce nepřipouští, abychom se o všech těchto památkách církevní tradice obšírněji rozepsali. Nezbyvá nám, než se zde omezití výkladem jednoho z nejdůležitějších pramenů Božské tradice a to jsou spisy ss. Otců a theologů, jmenovitě theologů scholastických.

Ss. Otcí (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. Otcí 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, Tertullian 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. Znamky 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 prvním případě zasluhuje úplně víry, že pravdy, které za zjevené pokládají, jsou skutečně zjeveny. Neb

ad a) mnozí z nich byli biskupy aneb aspoň kněžimi, 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 svatostí, 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 hlášení 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 všechny pozdější věky. A proto celý křesťanský svět prokazoval jim jako strážcům a svědkům víry zvláštní úctu, jak o tom svědčí sněm cařihradský II. (r. 533)¹⁾, nicejský II. (r. 787)²⁾ a sám sněm tridentský, jenž jednohlásný 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 prozířetelnosti Božské bojoval jménem samé Církve proti bludu proti ní v jeho době vzniklému, jako bojoval sv. Athanasius proti arianismu, Cyrill alexandrijský 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 Aeriovia sv. Augustin proti pelagianismu. V tomto případě jest autorita těchto ss. Otců autoritou Církve samé¹.)

3. Kdykoliv však ss. Otcové si počínají jako učení bohoslovci, kteří nějakou pravdu jako zjevenou vysvětlují, odvodňují 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 smělostí, 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 neomylní, 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 smýšlet. 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“ buďovali 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 literární 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 Církev neobohatit dílem vpravdě klassickým. Z jeho spisů lze sestaviti celou katolickou dogmatiku: nauku o Písmě sv. a tradici, o Církvě, 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. Athanasius hájil soupodstatnosti Syna Božího s Bohem Otcem proti Ariovi, Cyrill alexandrijský jedné Božské osoby v Kristu proti Nestoriově, atd., hájil sv. Augustin s a m ý c h z á k l a d ů 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 s v o b o d ě lidské nadsazovali tvrdíce, že člověk přichází na svět tak, jak jej Bůh v ráji stvořil a následovně že vykoupění skrze Krista, Boha a člověka, ke spáse věčné vlastně nepotřebuje. Sv. Augustin vystihl svým geniálním duchem ihned nebezpečí, které Církvě 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 jedině člověku a zásluze jeho. Svými nad slunce jasnějšími důvody potřel i tuto nebezpečnou heresí 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 Zlatoustý 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 všechny bludy a nepravosti, totéž jest obdobně říci o sv. Augustinu. Kdekoliv v západní Církvě 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 Církvě sv. prokázal, prozřetelnost Božská zvlášť si ho vyvolila a vychovala. Poznáv 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 Církvě jeho, již pak zasvětil každou myšlenku, každý pocit, každý úmysl a každý čin života svého. Mohutný duch jeho pojal v sebe celou silou vrozené vroucnosti svrchovanou radu Boží v Kristu a Církvě jeho zjevenou a neoblomná vůle jeho neustávala a neumdlávala, 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 Církvě 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 péči, 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 pomýšlet na pokračování díla, které stěhování 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 takovka dřímající. Na rozhraní mezi starou dobou ss. Otců a dobou novou, která obyčejně scholastikou sluje, stojí muži, jako Isidor sevillský, sv. Beda Ctíhodný, Pavel Diakon, kteří se snažice ze spisů ss. Otců vyčerpali nepřeborné 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 odepřiti.

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 domy, 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 přetrvává všechny věky. A proto také Církev sv. studium spisů Učitele andělského kleru a obzvláště jeho dorostu vždy nejen co nejvřeleji doporučela, 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 vši své učenosti, kterou vynikal nad všechny 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 řídit. 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 její 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 kře-

stanském opravené a vyříbené pokládal za nejúčinnější prostředek, kterým lze nejsnáze soustavu přirozeného poznání podepřít, tak i všechny 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 scholasty, k tomuto nejgeniálnějšímu duchu mezi scholasty, 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 nevyvrátí 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 všechny 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 strmicích 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 rozpjal svá křídla a vznesl se do takové výše, že největší duchové po něm až na naše doby, kteří usilují k němu se povznést, dostávají téměř

závrať již z pouhé snahy, k němu se přiblížiti. Všechn pokrok vědy theologické od jeho doby až na naše časy věcně nad sv. Tomáše se nepovznosl. 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 nepochopitelné, 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 osvětlení 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 vši světskou moudrost a radili hledati záchranu v úplném útěku před světem a vši jeho učeností. Mezi muži, kteří se snažili toto hrozivé vlnobití tehdejších rozbouřených duchů uklidniti, stál na prvním 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 výtředního 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 vši 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 konkrétní obsah, a tu má pravdu realismus, kdežto rozsah jejich jako něco všeobecného neexistuje ve věcech, které jsou konkrétní 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 všechny věky filosofickému poznání pravdy jedině 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 přičících se pravdě zjevené dokázati a tak vítězství nade vši lichovědou si dobýti.

8. Když však moderní svět z principu protestantského, že rozum lidský jest nejvyšším soudcem pravd Bohem člověčenstvu zjevených, vyvodil nejkrásnější konsekvence a dospěl v oboru rozumovém k pantheistickému a materialistickému evolucionismu, v oboru společenského a politického života pak k socialismu a komunismu, 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 všechny léky pro duševní a tělesné choroby lidské, poukázala ústy papeže Lva XIII. na moudrost sv. Tomáše jako na nejúčinnější lék, kterým jedině lze společnost lidskou před všeobecnou záhubou zachrániti. Za tím účelem doporučil 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 věřících lidí, 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 nyní 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 jedině 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 dojít, nemá-li společnost sebe samu 10zsápati a střemhlav do propasti všeobecné záhuby se uvrhnouti. Ale, bohužel, moderní svět jako nezná Krista, tak také nezná Církev 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 nadějí 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 obávat, 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 všechny 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 podztrátou 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 materiálním 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 Církev 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 Církev. 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, ve svědomí Církve, 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 zachovávat, 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 poštoť a jejich nástupců 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, přijímající toto slovo Boží, nabývají naprosté jistoty, že pravdy, které jim Církev jakožto pravdy Bohem zjevené k věření předkládá, jsou skutečně Bohem zjeveny, 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 Božskou pro Božský její předmět, pro pravdy Bohem zjevené, a pro zvláštní přispění skrze milost skutkové, nýbrž i katolickou (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 osvětlením 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 roztržštěnost protestantismu v nekonečný počet jeho sekt.

4. Abychom byli naprosto jisti, že nějaká pravda jest sku-

tečně 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 řádným a obyčejným, aneb mimořádným a slavným. 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. Pravidlem víry formálním jest popředně živé slovo Církve, 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: „Poslušnost, které žádá víra Božská, nesmí se omezovati toliko pravdami, které výslovnými dekrety všeobecných sněmů aneb římských papežů a této Apoštolské Stolice byly definovány, nýbrž musí se vztahovati ke všem pravdám, které jako Bohem zjevené Církev svým řádným učitelským úřadem hlásá po celém světě, a které za takové také katoličtí theologové všeobecným a stálým souhlasem pokládají.

Mimo tento řádný a obyčejný způsob hlásá Církev nauku Kristovu také ještě způsobem mimořádným a slavnostním, což činí tenkrát, 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 nábožensko-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 sněmů všeobecných 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) D ů k a z z P í s m a s v.

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 všechny národy, křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha sv., učíce je zachovávat 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.

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.

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 poslal 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 poslání?“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 Thessaloničtým: „Nuže, bratří, stůjte a zachovávejte podané nauky (traditiones, παραδόσεις), kterým jste se naučili ať skrze naši

¹⁾ Luk. 10, 16.

²⁾ Řim. 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 zachovávat nauku Kristovu bez rozdílu, zdali ji poznali ze živého slova neb z listin jeho. Na prvním 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 (zůstává je) ve víře a lásce, které jsou v Kristu Ježíši. — A co jsi uslyšel ode mne před mnoha svědky, to švěřuj 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 všechny, 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 tenkrát 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 všechny 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, nercili sporů, stačí na doklad této pravdy uvést 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 prvorozcem, 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 authority, 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 patrné, 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 posloupeností 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 Tertullian, že jen učení Církve jest normou víry. Tak píše: „Co ss. apoštolové hlásali, t. j. co jim Kristus zjevil, nelze jinak dokázati, jako skrze církev, 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 církev apoštolské souhlasí, jest pravdivá. 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 přiči pravdě Církvi 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 všechny 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 Iirinenského, jenž dí: „Toho učení se držíme, 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 tenkrát stane, budeme-li zachovávat *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 nalézt 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 dekrettech 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. II.

²⁾ Common. cap. Ed. Baluz. Aug. Vind. 17. 57. p. 17. s.

³⁾ Disput. de contro. 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 dekretch 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 Církev, 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 svou 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 Církev 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 potřeba 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 řídití výhradně jen zákony psanými, nýbrž potřebuje vyšší autority, která nad smyslem, platností a závazností jejich musí bděti, 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 vši 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 jediný správný smysl její, nýbrž musí to býti autoritativně samým Kristem k tomu účelu ustanovená a potřebnými vlastnostmi opatřená, a tou jest jedině nauka neomylné Církev učící. A proto poměr mezi člověkem a Církví učící jest podobný poměru jeho k Bohu. A jako člověk jest na Bohu naprosto závislý, tak jest ve veškerém svém náboženském a 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.